

**“SALVAR OS CORPOS”, “CONECTAR REVOLTAS”:
PARA UMA NOÇÃO DE DIREITO EM CAMUS**

**[“SAVE THE BODIES”, “CONNECT REVOLTS”:
FOR A NOTION OF LAW IN CAMUS]**

Amsterdan Duarte

Mestrando pela Universidade Federal do Ceará
Bolsista CAPES

Márcio Pereira

Universidade Federal do Ceará

DOI: <http://dx.doi.org/10.21680/1983-2109.2018v25n46ID12347>

Natal, v. 25 n. 46
Jan.-Abr. 2018, p. 85-118

Princípios
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109



Resumo: Utilizando, principalmente, as noções de Absurdo, Revolta e Limite, este trabalho procura construir uma noção de Direito a partir do pensamento de Albert Camus. Para tanto, o primeiro passo será, com o autor, identificar e criticar um tipo de Direito que, apresentando-se ainda hoje influente, mimetiza o Absurdo para intensificar o exílio do indivíduo no mundo. Em seguida, buscaremos construir uma noção de Direito que, mantendo intensa articulação com as ideias de Revolta e Limite, constitua-se, simultânea e inseparavelmente, em afirmação radical da vida humana e em expressão do agenciamento coletivo da Revolta.

Palavras-chave: Camus; Direito; Absurdo; Revolta; Limite.

Abstract: Using, mainly, the notions of Absurd, Rebellion and Limit, this work aims to build a notion of Law based on the thought of Albert Camus. In order to do so, the first step is to, along with Camus, identify and criticize a kind of Law that, still today, very influential, mimics the Absurd in a way to intensify the individual's exile in the world. Next, we build a notion of Law that, maintaining an intense connection with the ideas of Rebellion and Limit, represents, simultaneously, a radical affirmation of human life *and* an expression of the collective agency of Rebellion.

Keywords: Camus; Law; Absurd; Rebellion; Limit.

A consolidação do Estado liberal moderno, observada mais intensamente a partir do séc. XVIII, trouxe consigo uma vertiginosa sofisticação do Direito¹. Especialmente desse período em diante, a burocracia estatal, com suas inúmeras instâncias de controle e disciplina, expandiu seus tentáculos jurídicos de tal forma que passou a praticamente abarcar todos os aspectos da vida humana. Assumindo um papel proeminente, o Direito passou a se configurar em um dos terrenos mais estratégicos da estrutura de poder do Estado.

Nesse sentido, a posição de destaque adquirida pelo Direito ao longo desse período não passou despercebida a diversos escritores e pensadores; podendo-se mesmo dizer que o aparato jurídico exerceu neles até certo fascínio. Tolstói e Kafka, apenas para citar dois exemplos do campo literário, cada qual a seu modo e época, estão entre aqueles que, identificando a considerável projeção adquirida pelo Direito, problematizaram primorosamente os aspectos de dominação e disciplinamento da vida produzidos pelo aparato jurídico moderno².

Pensamos que Camus também se inscreve nessa rica tradição. A escrita do autor, ficcional e não ficcional, possui uma série de poderosas denúncias a esse tipo de engrenagem jurídica asfixiante. N' *O estrangeiro* (1942), v. g., um de seus mais influentes romances, pode-se dizer que uma das estratégias por ele empregadas é a de expor a absurdidade do Direito, com seus rituais opacos e hostis, para, enfim, desnudar o próprio Absurdo do Estado moderno. A escolha de Camus é, nesse sentido, astuta. Selecionando o tema do Direito como um de seus campos de batalha, o autor escolhe um dos pontos de poder mais estratégicos do maquinário estatal e,

¹ Nesse sentido, basta lembrar, p. ex., o advento da Constituição dos EUA que, promulgada em 1787, marca o início da era das constituições modernas, bem como da emergência de inúmeros dispositivos jurídicos de ordenação e controle das relações sociais. Ver Adams (2001, p. 4).

² De Tolstói, conferir *A Morte de Ivan Illitch* (1886). De Kafka, consultar *Na Colônia Penal* (1919), além do célebre *O processo* (1925).

assim, é capaz de problematizar o sistema como um todo. Dito de outra forma, ao pressionar um campo específico e estratégico da engrenagem estatal, Camus, a nosso ver, consegue tensionar toda uma estrutura de poder (injusta, claustrofóbica, e, principalmente, letal) (re)produzida pelo Estado moderno.

No presente trabalho, procuraremos apresentar não apenas algumas das agudas denúncias do autor ao aparato jurídico moderno, mas, sobretudo, produzir, a partir de seu pensamento, uma noção outra de Direito. Uma noção de Direito que – realizando uma intensa articulação com, principalmente, as ideias camusianas de Revolta e Limite – se constitua, simultaneamente, em afirmação radical da vida humana e em expressão do agenciamento coletivo da Revolta.

A fim de dar conta dessa empreitada, seguiremos o seguinte itinerário: primeiro, examinaremos as noções de Absurdo, Revolta e Limite no pensamento de Camus (tópico 1); noções essas fundamentais para o desenvolvimento dos tópicos subsequentes. Em seguida, efetuiremos o seguinte contraste: no tópico 2, apresentaremos um Direito *mimetizador* do Absurdo (o qual chamaremos de *tânatodireito*); e, no tópico 3, pensaremos a emergência conceitual de um Direito *confrontador* do Absurdo (o qual denominaremos de *nêmesisdireito*). Será, sobretudo, nesse quarto tópico que, em articulação com o pensamento de Camus, buscaremos produzir uma noção outra de Direito. No quarto e último tópico, apresentaremos algumas breves notas sobre os espaços de produção do *nêmesisdireito*.

1. Absurdo, Revolta e Limite

Pode-se dizer que parte significativa da geração de autores de 1940, durante certo período, esteve às voltas com o tema do Absurdo (tomado inicialmente aqui em uma acepção mais ampla). Imersa no drama da Segunda Guerra Mundial, com seu terrível horizonte de destruição nuclear, diversos autores da década de 40 testemunharam perplexos o desmoronamento de um mundo (bem

como de seus valores) outrora familiar. Partilharam esses escritores, dentre outros, um intenso sentimento de gratuidade (e – por que não dizer? – de total impotência) da vida humana diante do cotidiano desolador e da experiência dos regimes totalitários.

Nesse sentido, Camus é filho de sua geração³; seus escritos de juventude foram profundamente afetados pela temática do Absurdo⁴. Entretanto, como veremos mais adiante, mais do que apenas deixar-se atravessar pelo tema, Camus arriscou pensar a fundo o Absurdo, conferindo-lhe delineamentos filosóficos. Apesar disso, é importante desde já sublinhar que o próprio Camus, em pelo menos um de seus escritos de maturidade, afirmou que seu pensamento havia “progredido para além” da temática do Absurdo⁵. Quer isso dizer que, ao longo de seu percurso, ele teria passado do nível da constatação do Absurdo para o de seu enfrentamento. Porém, se, por um lado, o tema específico do Absurdo pode ser visto na atualidade de forma, digamos, datada, por outro, a exigência (ou dimensão) ético-política a ele subjacente revela-se, ainda hoje, não só bastante fecunda para problematizar certas estruturas de poder, mas também para produzir conceitos (incluindo um conceito de Direito).

Com efeito, para que possamos bem compreender essa exigência de Camus, pensamos ser importante, em primeiro lugar, examinar as noções de Absurdo, Revolta e Limite. Vejamos:

³ As experiências e preocupações de Camus, embora não iguais, são ao menos comuns, ou contemporâneas, às de outros filósofos e escritores da mesma época, entre os quais poderíamos mencionar Jean-Paul Sartre, André Malraux, Ernest Hemingway, Dino Buzzati... Os nomes não são poucos.

⁴ Nesse sentido, *O estrangeiro* (maio de 1942) e *O mito de Sísifo* (dezembro do mesmo ano) (juntamente com *Calígula* e *O mal-entendido*, ambas peças teatrais de 1944) são talvez as obras mais representativas da afetação inicial do autor pela temática do Absurdo, constituindo as quatro juntas o que Camus denomina “ciclo do absurdo”.

⁵ Essa afirmação foi feita por Camus, em 1955, no prefácio da primeira edição norte-americana de *O mito de Sísifo*. Ver Camus (1991, p. vi).

Acordar, bonde, quatro horas no escritório ou na fábrica, almoço, bonde, quatro horas de trabalho, jantar, sono e segunda terça quarta quinta sexta e sábado no mesmo ritmo, um percurso que transcorre sem problemas a maior parte do tempo. Um belo dia, surge o “por quê”. (Camus, 2012, p. 27)

Essa provocativa passagem d’*O mito de Sísifo* é uma de várias de que se vale Camus para nos lançar frente ao tema do Absurdo. Ocupando lugar de destaque em seus primeiros escritos, pode-se dizer, com o autor, que uma das formas de o sentimento Absurdo se instaurar no coração do indivíduo ocorre quando este constata a ausência de sentido, de ordem no cosmo. O automatismo do hábito (“segunda terça quarta...”), que outrora servira para mascarar a absurdidade do universo, desmorona repentinamente diante dos olhos, dando, conseqüentemente, espaço à lancinante pergunta: “por quê?”.⁶

É com espanto que o indivíduo se dá conta dessa sua “nova” condição, constatando estar aprisionado a um mundo despido de qualquer sentido, que lhe é indiferente e, até mesmo, hostil. Frente às forças implacáveis de um universo contingente, intui assim o indivíduo pela gratuidade – e por que não inutilidade? – de sua vida, atravessada que é pela finitude e precariedade. Nesse cenário gratuito, no qual o próprio mundo carrega em si o signo da morte, está então a vida humana, mesmo na mais simples cotidianidade, inscrita nesse inexorável circuito funesto.

Paralela à constatação da contingência do cosmo, conserva, porém, o coração humano uma persistente paixão – inviável, segundo Camus – de compreensão absoluta do mundo, constituindo-se num verdadeiro apetite metafísico por unidade. Por meio de

⁶ Esse “por quê?” camusiano, vale sublinhar, não consiste em um singelo questionamento de uma dada rotina, de um trabalho etc., mas é algo de uma dimensão bem mais profunda. Podendo irromper nas mais variadas situações (durante uma rotina fastidiosa, no evento da morte de um ente querido...), essa indagação, se e quando vem, produz um ponto de inflexão na normalidade cotidiana.

conceitos, raciocínios, explicações busca então o indivíduo, inutilmente, apreender por completo o mesmo mundo opaco que o corrói:

Quero que tudo me seja explicado, ou nada. E a razão é impotente diante desse grito do coração. O espírito, despertado por essa exigência, procura e nada encontra além de contradições e disparates. O que eu não entendo carece de razão. O mundo está povoado por tais irracionalidades. Aquele cujo significado único eu não entendo não passa de uma imensa irracionalidade. (Camus, 2012, p. 38-39)

Há, dessa maneira, para Camus, ao menos no plano da inteligibilidade, um divórcio, constitutivo e incontornável, entre indivíduo e mundo, entre condição humana e cosmo⁷. Se, por um lado, tem o indivíduo um desejo incorrigível de inteligibilidade absoluta, por outro, o objeto a ser apreendido (o mundo) traz em si o signo da opacidade e, mais que isso, revela-se indiferente e hostil ao sujeito cognoscente⁸. A constatação dessa tensão intransponível é, para Camus, o cerne do Absurdo. Para o autor, o Absurdo não se situa-ria, portanto, nem precisamente no indivíduo nem no horizonte da

⁷ “Esse divórcio entre o homem e sua vida, entre o ator e seu cenário, é que é propriamente o sentimento do absurdo” (Camus, 2012, p. 21).

⁸ Importante salientar que não há, no pensamento camusiano, uma concepção *depreciativa* do mundo enquanto *natureza*. É verdade que o cosmo só responde ao apelo de nosso coração com silêncio, e que esse “divórcio” entre o ser humano e o mundo, mesmo em sua dimensão natural, faz parte do Absurdo. Entretanto, de seus primeiros escritos até os últimos, Camus não deixa de exaltar as “núpcias” entre o indivíduo e os perfumes, as cores, os corpos, as paisagens. Em *Núpcias*, o autor fala do êxtase estético provocado pela “grande libertinagem da natureza e do mar”. A experiência físico-estética da natureza é, então, ao mesmo tempo, constatação da finitude humana (intuição da morte) e ocasião de “reencontrar nossa medida profunda” (Camus, 2006a, p. 106). Vale notar que todas as traduções de textos em língua estrangeira são nossas.

totalidade do mundo, mas na coexistência de ambas essas magnitudes desproporcionais e insondáveis⁹.

Mas não é só. Ocorre que esse sentimento Absurdo é, por assim dizer, potencializado por uma outra frustração que, mais uma vez, ataca o desejo de compreensão do indivíduo: trata-se da incompreensibilidade do próprio coração humano. Ou seja, o indivíduo sequer é capaz de apreender, com clareza, a sua própria interioridade, que, similarmente ao mundo, se lhe revela opaca e inacessível¹⁰.

Procuramos aqui, inicialmente, apresentar em seus termos mais panorâmicos a noção camusiana de Absurdo, explicitando que, para o autor, o cerne do Absurdo consiste no confronto entre o desejo humano de compreensão absoluta do mundo e um mesmo mundo indiferente a tal expectativa. Notamos também que a frustração desse desejo de compreensão absoluta é potencializada pelo caráter insondável da própria interioridade humana. Entretanto, mais do que precisar um “conceito” de Absurdo, interessam a Camus as consequências que a constatação desse sentimento pode acarretar ao indivíduo. O Absurdo é, pois, como ele mesmo diz, “um ponto de partida, o equivalente, na existência, à dúvida metódica de Descartes” (Camus, 1999, p. 18-19). Para Camus, diante da constatação do Absurdo são possíveis três formas de reação (excludentes entre si). Vejamo-las sucintamente.

A primeira reação ao Absurdo seria o suicídio¹¹. Embora, por vezes, tomado como gesto máximo de exercício da liberdade hu-

⁹ “Este mundo não é razoável em si mesmo [...]. Porém o mais absurdo é o confronto entre o irracional e o desejo desvairado de clareza cujo apelo ressoa no mais profundo do homem. O absurdo depende tanto do homem quanto do mundo. Por ora, é o único laço entre os dois.” (Camus, 2012, p. 34)

¹⁰ “Este coração que é o meu permanecerá indefinível para sempre [...]. Para sempre serei estranho a mim mesmo.” (Camus, 2012, p. 32)

¹¹ Aliás, não é demais lembrar que é exatamente assim, examinando o suicídio, que, de forma emblemática, se inicia *O mito de Sísifo*: “Só há um problema filosófico verdadeiramente sério: o suicídio. Julgar se a vida vale ou não vale a pena ser vivida é responder a questão fundamental da filosofia. O resto,

mana, o suicídio, para Camus, se configura, a bem da verdade, em renúncia ao possível da liberdade, isto é, em abdicação das condições de possibilidade de construção da liberdade, bem como dos demais predicados humanos. Nesse sentido, Camus repudia o suicídio principalmente porque ele escamoteia o Absurdo (sendo que a questão aqui é como nele se manter). Dito de outro modo, a premissa absurda implica reconhecer que a vida humana é o único valor indubitável visto que é a preservação da vida que mantém o encontro com o Absurdo possível. É preciso, portanto, reconhecer, aceitar o Absurdo, sem, no entanto, a ele sucumbir. Na verdade, para Camus, diante do Absurdo, é necessário responder com redobrado apreço à vida, dado que é precisamente na manutenção dessa tensão que encontramos, em última instância, a fragilidade e o valor de nossa existência. Para o autor, há certa dignidade nesta última aposta, podendo-se mesmo dizer que afirmar a vida frente a um cosmo hostil e indiferente é, na verdade, o sumo desafio do ser humano¹².

Por outro lado, Camus também recusa aquilo que denomina de “suicídio filosófico”, consistente na atitude de promover uma espécie de reconciliação com o Absurdo. Não nos alongaremos muito nesse ponto, mas, para os fins deste trabalho, basta dizer que Camus refuta a opção, identificada por ele em alguns pensadores, de, ao experimentar o sentimento absurdo, esquivar-se dele por meio de um “salto intelectual na esperança”, através de expedientes transcendentais, como “deus”, “o eterno”, ou por meio de qual-

se o mundo tem três dimensões, se o espírito tem nove ou doze categorias, vem depois. Trata-se de jogos; é preciso primeiro responder” (Camus, 2012, p. 19). Cf. David Carroll (2007, p. 54), para Camus, “o que é mais importante na filosofia, a sua condição mesma, é a própria vida – o que quer que seja a vida e qualquer que seja o seu significado último”.

¹² Segundo David Carroll (2007, p. 57): “o pensamento absurdo, enquanto pensamento da diferença, separação e divórcio, luta para manter essas tensões e as torna em razões para viver. Camus, então, transforma aquilo que poderia ser logicamente tomado como um 'convite à morte' em 'regra de vida'. 'Trata-se de viver' [diz Camus] não apesar do absurdo, mas por causa dele”.

quer outro disfarce que o divino possa apresentar. Nascido no deserto, deve o pensamento nele permanecer: fixar-se no ponto crítico a meio caminho entre esperança e desespero, recusando, portanto, quaisquer expedientes intelectuais que representem uma tentativa de fuga das limitações de sua própria condição de nascimento¹³.

A terceira e última reação – a única, segundo Camus, verdadeiramente digna frente ao sentimento de absurdo – é a manutenção da tensão intransponível desse sentimento. Ou seja, aceitar o Absurdo como condição humana. É a “razão lúcida que constata os seus limites” (Camus, 2012, p. 56). Mas essa aceitação, note-se bem, não se resolve em resignação servil. Pelo contrário, ela manifesta-se, na verdade, em Revolta, em engajamento revoltado. Como diz Camus (2012, p. 42), “o absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido”. Esse sentimento de revolta (aprofundado por Camus em seu *O homem revoltado*) se desdobra, sinteticamente, em: repúdio à morte (repúdio ao signo de morte que atravessa os fenômenos cósmico-naturais); apego radical à preservação da vida (amor à vida mesmo em face do sofrimento e da indiferença do mundo); e negação a qualquer sentido oculto, transcendente da existência humana.

A revolta, enquanto aceitação não resignada (ou assunção não consentida) da condição humana, efetiva um progresso no raciocínio absurdo. Ela introduz uma passagem da constatação à transformação, da experiência à atitude; trata-se, ademais, pontua Camus, da única tomada de posição logicamente autêntica frente à absurdidade. O mais interessante é que essa passagem constituída pela revolta possui um caráter engajado: da constatação da ausência de sentido transcendente da existência humana, passa-se, veremos, à afirmação da vida humana como valor fundante de

¹³ “Tudo o que destrói, escamoteia ou desfalca estas exigências (e em primeiro lugar a admissão que destrói o divórcio) arruína o absurdo e desvaloriza a atitude que pode então ser proposta. O absurdo só tem sentido na medida em que não seja admitido.” (Camus, 2012, p. 42)

uma ética, de uma conduta política e mesmo de uma concepção de Direito. Como Camus opera esse movimento?

Com efeito, Camus compreende a experiência da revolta a partir de duas dimensões primordiais: uma metafísica e outra histórica¹⁴. As duas pressupõem um enfrentamento direto e permanente ao Absurdo sob a forma da negação das forças externas que neguem ao ser humano algo que ele reivindica para si (cf. Camus, 1999, p. 25-26), seja esse algo caracterizado como o apego à existência, a dignidade, a liberdade, a vivência das próprias paixões.

A revolta metafísica, momento “lógico” da insurreição do espírito humano contra a absurdidade da existência, “é o movimento pelo qual um homem se insurge contra a sua condição e contra a criação” (Camus, 1999, p. 39). Pela revolta metafísica, afirma-se a fragilidade apaixonada da condição humana frente à hostilidade do cosmo – ao mesmo tempo em que é negada qualquer justificação transcendente dessa hostilidade: “Ao protestar contra a condição naquilo que tem de inacabado, pela morte, e de disperso, pelo mal, a revolta metafísica é a reivindicação motivada de uma unidade feliz contra o sofrimento de viver e de morrer” (Camus, 1999, p. 40).

Destaque-se que, já na revolta metafísica, é possível descobrir um *princípio de solidariedade*, um campo de implicação da Revolta (e, assim, dar um primeiro passo para sair do eventual solipsismo que a atitude revoltada poderia parecer impor)¹⁵. Esse princípio de

¹⁴ De acordo com os propósitos deste texto, daremos destaque, aqui, às dimensões metafísica e histórica da revolta, sem abordar, por exemplo, o aspecto estético da mesma – ver o capítulo “Revolta e arte” (Camus, 1999, p. 289 *et seq.*) – ou, ainda, a transmutação da atitude revoltada em engajamento revolucionário – uma das principais linhas argumentativas de *O homem revoltado*.

¹⁵ Solipsismo porque, fosse a Revolta um movimento tão-somente individual, sua relevância política e social seria praticamente nula. Cf. Camus, 1999, p. 28-29: “O movimento da revolta não é, em sua essência, um movimento egoísta”; pelo contrário, “na revolta, o homem se transcende no outro, e, desse ponto de vista, a solidariedade humana é metafísica”. Compreenda-se esse princípio de solidariedade, não como asserção de uma transcendência ori-

solidariedade emerge precisamente no momento em que o pensamento revoltado constata que a condição absurda é, na verdade, partilhada por todos¹⁶. Dito de uma maneira diferente, pode-se afirmar que a revolta metafísica é, no fundo, uma demanda por *unidade*: o revoltado se confronta com um mundo opaco e clama por unidade (clama por um mecanismo que lhe permita compreender o mundo de forma absoluta). Sem saber, diz Camus, o revoltado busca “uma filosofia moral ou uma religião”, mas o que ele acaba descobrindo nessa busca é a partilha da condição humana absurda. Trata-se, pois, de uma solidariedade baseada em uma condição humana comum.¹⁷ Quando a seguir examinarmos a revolta histórica, acreditamos que esse princípio de solidariedade ficará ainda mais evidente.

Sobre a revolta histórica, Camus insiste que “a história dos homens, em certo sentido, é a soma de suas revoltas sucessivas” (Camus, 1999, p. 133). A paixão do autêntico revoltado não se lança somente contra os meandros do Absurdo natural (aquele pertinente à inscrição da existência humana num mundo que lhe

ginária humano-religiosa, mas sim como marca, nesse momento metafísico, de um pensar e de um sentir comuns das singularidades revoltadas em relação à sua condição.

¹⁶ Como diz Camus (1999, p. 25), “[o] primeiro passo progressivo para uma mente inundada pelo estranhamento com o mundo é perceber que esse sentimento é compartilhado por todos os indivíduos e que a realidade humana, na sua inteireza, sofre com o divórcio que a separa do resto do universo”.

¹⁷ Ainda sobre a descoberta de um princípio de solidariedade pelo revoltado, vale citar aqui uma famosa passagem d’*O Homem Revoltado*: “Na experiência do absurdo, o sofrimento é individual. A partir do movimento de revolta, ele ganha a consciência de ser coletivo, é a aventura de todos. O primeiro avanço da mente que se sente estranha é, portanto, reconhecer que ela compartilha esse sentimento com todos os homens, e que a realidade humana, em sua totalidade, sofre com esse distanciamento em relação a si mesma e ao mundo. O mal que apenas um homem sentia torna-se peste coletiva. Na nossa provação diária, a revolta desempenha o mesmo papel que o cogito na ordem do pensamento: ela é a primeira evidencia. Mas essa evidencia tira o indivíduo de sua solidão. Ela é um território comum que fundamenta o primeiro valor dos homens. Eu me revolto, logo existimos” (Camus, 1999, p. 35).

recusa sentido e afinidade); ela também contesta as condições materiais e políticas nas quais se encontra. No plano histórico, a Revolta reivindica a possibilidade de perpetuar a felicidade, não hesitando diante das barreiras impostas pelas instituições seculares nem da violência necessária a fim de as ultrapassar. Importa-lhe, primordialmente, resistir a quaisquer prerrogativas institucionalizadas de submeter a vida humana ao signo da morte.

Nesse sentido, cabe notar que o revoltado (no registro metafísico como no histórico) é aquele que, antes de tudo, diz: “não!”, “desse ponto em diante: não!”. O escravo, p. ex., em seu movimento de revolta, percebe, ainda que de forma nebulosa, que algo nele foi ultrapassado, que o senhor foi “longe demais”. Porém, esse “não!” do escravo carrega, desde o seu primeiro movimento, algo afirmativo também, traz um “sim”. Dizer “não!”, nesse contexto, é também afirmar algo em si, algo, como diz Camus, que o escravo considera “valer a pena” em si (um valor). E, ao afirmar esse algo (esse valor) enquanto nega, o escravo evoca um Limite: um Limite não apenas para o senhor, mas para o escravo também. Se não há esse Limite, diz Camus, se não há um único valor comum ao qual podemos nos referir, então, “o homem se torna incompreensível para o próprio homem” (Camus, 1997, p. 25-26/39).

Portanto, Revolta e Limite mantêm entre si uma relação de permanente tensão. O Limite (cujo elemento fundamental, diga-se logo, é a preservação da vida humana) modula constantemente a atitude revoltada para que ela não descambe em niilismo, para que ela não termine por suprimir a própria condição de possibilidade de emergência da Revolta¹⁸.

¹⁸ Conforme diz Camus (1999, p. 326-7; grifo nosso): “a liberdade mais extrema, a liberdade de matar, não é compatível com as razões da revolta. A revolta não é, de forma alguma, uma reivindicação de liberdade total. Ao contrário, a revolta ataca sistematicamente a liberdade total. [...] Longe de reivindicar uma independência geral, o revoltado quer que se reconheça que a liberdade tem seus limites em qualquer lugar onde se encontre um ser humano, já que *o limite é precisamente o poder de revolta desse ser*. [...] O revoltado exige sem dúvida uma certa liberdade para si mesmo; mas em

Acrescente-se ainda que esse Limite que o escravo, o revoltado afirma em face de uma medida que o oprime também afirma um princípio de solidariedade, um campo de implicação da Revolta. É que, como vimos, ao afirmar um Limite, um valor, o revoltado não afirma um Limite que diz respeito apenas a ele, mas a todos (inclusive àquele que o oprime), abrindo-se, portanto, a possibilidade para que múltiplas revoltas se impliquem reciprocamente. Nas palavras de Camus (1999, p. 28): “o escravo se insurge por todos os seres ao mesmo tempo quando julga que, em face de uma determinada ordem, algo dentro dele é negado, algo que não pertence apenas a ele, mas que é comum a todos os homens, mesmo àquele que o insulta e o oprime”. Desse modo, o princípio de solidariedade que já começava a se desenhar na revolta metafísica (a condição absurda não é individual, mas comum a todos), parece aqui, na revolta histórica, ganhar ainda mais concretude (o valor que o escravo evoca em face de uma ordem injusta não diz respeito apenas a ele, mas a todos os indivíduos)¹⁹.

Apresentadas resumidamente as noções de Absurdo, Revolta e Limite, vejamos, agora, algumas maneiras de articulá-las com o campo do Direito.

nenhum caso, se for consequente, reivindicará o direito de destruir a existência e a liberdade do outro. Ele não humilha ninguém. A liberdade que reclama, ele a reivindica para todos; a que recusa, ele a proíbe para todos.”

¹⁹ Daí que a solidariedade desvelada pela revolta não constitua apenas um *status* humano trazido à tona pela atitude revoltada. Trata-se, sobretudo, de um movimento preparatório de uma ação comum, coletiva. Como bem expressa Paul Ricœur num ensaio de 1956 sobre *O homem revoltado*, tem-se aí a passagem “da emoção *solitária* do absurdo à vontade *solidária* da revolta” (1996, p. 91). Sobre a passagem operada por Camus do sentimento de solidão à prática solidária, e como um complemento à leitura de Ricœur sobre esse movimento, Cf. o livro publicado por Catherine Camus em 2009: *Albert Camus, solitaire et solidaire*.

2. Direito *mimetizador* do Absurdo: acerca do *tânatodireito*

Neste tópico, examinaremos o modo como Camus problematiza o aparato jurídico moderno. Aqui, interessa-nos, sobretudo, a articulação que Camus empreende entre Absurdo e Direito, e, mais especificamente, os momentos em que o autor apresenta o segundo como instância mimetizadora do primeiro. Iniciemos, portanto, o nosso percurso examinando uma das obras em que isso se dá de maneira das mais contundentes: *O estrangeiro*, de 1942²⁰.

Após o assassinato cometido por Meursault, tem início, na segunda parte de *O estrangeiro*, um perturbador ritual jurídico que culminará levando o protagonista à guilhotina. Dentre os aspectos que podem ser examinados nesse ritual, importa aqui observar a forma marcadamente opaca, hostil e indiferente com que o processo judicial é conduzido.

Falamos em opacidade do ritual, pois, durante o julgamento de Meursault, nota-se o seu quase completo alheamento ao procedimento jurídico que, posteriormente, terminará por determinar o seu aniquilamento. Segue uma passagem: “porque não conhecia os costumes dos tribunais, que não compreendi muito bem o que aconteceu depois, o sorteio dos jurados, as perguntas feitas pelo presidente ao advogado, ao promotor e ao júri [...]” (Camus, 2005, p. 90).

Para Meursault (e por que não dizer para todo aquele não iniciado na “arte das leis”?), a ritualística jurídica apresenta-se envolta em uma bruma insondável, com sua linguagem hermética e sua engrenagem obscura. Conforme reflete o protagonista: “Mas, por causa de todas estas longas frases, de todos estes dias e horas

²⁰ A importância de *O estrangeiro* é dupla: é talvez a obra mais famosa e mais adaptada de Camus. Também, dado seu lugar no itinerário do pensamento camusiano (cf. nota 4 acima), aparece como a ilustração mais sensível e tocante do Absurdo enquanto relação de “divórcio” entre indivíduo e cosmo: a indiferença cósmica – e, como veremos, do mundo jurídico – transfigurada na indiferença emocional do protagonista do romance, Meursault.

intermináveis durante os quais se falara de minha alma, tive a impressão de que tudo se transformava numa água incolor que me causava vertigens” (Camus, 2005, p. 108).

Indiferença e hostilidade são também características intensas do procedimento jurídico ao qual Meursault se encontra submetido. A efetiva participação do acusado no processo judicial que decidirá a sua sorte é praticamente solapada pelos “homens da justiça” e pelos ritos legais por eles aplicados. Coisificado por uma engrenagem jurídica letal, Meursault é reduzido a um mero espectador de seu próprio julgamento; um *estrangeiro* em seu próprio processo.

O advogado levantava os braços e admitia a culpa, mas com atenuantes. O promotor estendia as mãos e denunciava a culpabilidade, mas sem atenuantes. No entanto, uma coisa me incomodava vagamente. Apesar das minhas preocupações, às vezes eu ficava tentado a intervir e meu advogado me dizia, então, “cale-se, é melhor para o seu caso”. *De algum modo, pareciam tratar deste caso à margem de mim. Tudo se desenrolava sem a minha intervenção. Acertavam o meu destino, sem me pedir uma opinião. De vez em quando, tinha vontade de interromper todo mundo e dizer: “Mas afinal quem é o acusado? É importante ser o acusado. E tenho algo a dizer”*.(Camus, 2005, p. 102; grifo nosso)

Com efeito, o modelo de Direito apresentado por Camus n’O *estrangeiro* mimetiza a absurdidade do cosmo e, tal como este último, orienta-se pelo signo da morte, extraindo do indivíduo quaisquer esperanças e erguendo entre ele e seu destino um muro de incompreensibilidade, constituindo-se naquilo que chamaríamos aqui de um autêntico *tânatodireito*²¹. Tal Direito reproduz,

²¹ De acordo com a *Teogonia* de Hesíodo (1966, p. 227), Tânato, filho de Nix (noite) e Érebo (escuridão), e irmão gêmeo de Hipno (sono), é uma figura mitológica que personifica a morte. No século XX, impulsionada pela noção de “pulsão de morte”, desenvolvida por Freud na obra *Além do princípio do prazer* (1920), a imagem de Tânato ganhou destaque entre diversos autores que sucederam o pensador austríaco. Em nosso artigo, a ideia de *tânatodireito* se refere, especificamente, a um modelo de direito que mimetiza a absurdidade do mundo e, por via de consequência, o signo de morte que o atravessa.

assim, a opacidade, indiferença e hostilidade que atravessam o mundo, submetendo o indivíduo – Meursault, no caso – ao caráter implacável e colossal do cosmo. Dentro dessa perspectiva, pode-se dizer que esse modelo de Direito encontra-se inscrito na ordem natural.

Mas não é só pelo recurso da imagem literária que Camus denuncia a instrumentalização do Direito em prol da condenação à morte. Outro texto exemplar dessa preocupação camusiana é *Reflexões sobre a guilhotina*, de 1957 (que integra um projeto maior – *Reflexões sobre a pena capital* – desenvolvido por Camus em parceria com o jornalista e romancista Arthur Koestler): o texto, permeado por um tom de reflexão crítica/manifesto, dá provas do engajamento camusiano contra a instituição da pena de morte, particularmente por parte do Estado francês²². Se examinarmos as *Reflexões*, veremos como o autor de *O estrangeiro* leva às últimas consequências, já na maturidade, a intuição de um Direito opaco e hostil à vida humana. Aqui Camus desafia o leitor a perscrutar os porões do processo penal e perceber, por detrás da teatralidade de seus protagonistas legais, a “engrenagem”, o “mecanismo implacável”²³ que estabelece a morte como único horizonte.

Vale sublinhar que, ao longo do texto, Camus se vale de vários argumentos para contestar a justificação e a pretensa razoabilidade da pena capital: desde a refutação de qualquer eficácia moral da pena de morte entre a sociedade civil (a pena de morte como reforço da coesão social, *à la* Durkheim) até a recusa de uma pressuposição naturalista em relação ao Direito²⁴. Aqui, daremos maior atenção à denúncia da nefasta afinidade nuclear que o Direito

²² Na França, a pena capital somente viria a ser abolida em 1981.

²³ Termos utilizados pelo próprio Meursault em *O estrangeiro* para descrever o processo com que se defronta.

²⁴ “A lei [e o Direito], por definição, não pode obedecer às mesmas regras que a natureza. Se a morte está na natureza [...], a lei não é feita para imitar ou reproduzir esta natureza. Ela é feita para a corrigir.” (Camus, 1957, p. 140).

estabelece com a morte através da pena capital – a denúncia da instrumentalização jurídica da morte no registro do *tânatodireito*.

Nesse sentido, a primeira preocupação de Camus nesse texto é denunciar “a obscenidade escondida por detrás do manto verbal”, “a realidade escondida sob as nobres frases com que [a pena capital] foi mascarada” por jornalistas, operadores do direito, dentre outros (Camus, 1957, p. 123). É necessário tratar as coisas pelo nome, desconstruir a dissimulação com que a pena de morte é representada²⁵. Se é, acima de tudo, para ganhar o aval da sociedade que as instituições jurídicas travestem seus cálculos e rituais com as roupagens da Eficiência e da Justiça, é preciso desmascarar a crueldade por trás dessa ritualística e demonstrar como, no fundo, aquela mesma sociedade em geral fecha os olhos para a crueldade da pena de morte, numa tentativa das mais hipócritas de abrandar a consciência, instituindo o bom tom a serviço duma condenação tranquila:

Na verdade, ninguém se atreve a falar diretamente da cerimônia. Oficiais e jornalistas que têm de falar sobre, como se estivessem cientes de seus aspectos provocativos e vergonhosos, o fazem numa espécie de linguagem ritual, reduzida a frases estereotipadas. Por isso, lemos na hora do café da manhã, em um canto do jornal, que o condenado “pagou seu débito à sociedade” ou que ele a teria “indenizado” ou que “às cinco da manhã a justiça foi feita”. Os oficiais chamam o condenado de “a parte interessada” ou “o paciente” ou referem-se a ele por um número. (Camus, 1957, p. 122)

À recusa em compactuar com a vil serenidade verbal das instituições penais e da mídia corporativa junta-se o protesto contra as condições de sobrevivência – psíquicas e fisiológicas – do réu que, no *tânatodireito* de que falávamos acima, é reduzido *a priori* a conde-

²⁵ Atente-se às expressões de que Camus se serve, no ensaio, para caracterizar a série de meandros jurídicos que embasam e dirigem a pena de morte: “cerimônia”, “carnificina revoltante”, “ultraje infligido sobre a pessoa e o corpo do homem”, “assassinato administrativo”, “máquina imperturbável”, “exposição sórdida e obscena” (Camus, 1957, p. 122 *et seq.*).

nado à morte. Trata-se, para Camus, de protestar contra o caráter de “mecanismo implacável” da lei, perpetuado por ela a cada processo fatal concretizado, a cada oportunidade de arrancar a dignidade humana e descartá-la. As queixas de Meursault de que “o reduzem a zero” e conduzem seu caso “à margem de sua pessoa” só demonstram, do ponto de vista do condenado à morte, o esforço dessa justiça absurda em minimizá-lo ao extremo, ao ponto de ela poder tratá-lo – não como indivíduo, não como corpo – mas como uma massa impessoal, sem voz, numerada e pronta para ser eliminada: “Em qualquer caso, ele”, o condenado, “não pode intervir, fazer-se um fundamento, ou convencer. Tudo se passa fora dele. Ele não é mais um homem, mas uma coisa esperando para ser manipulada pelos carrascos. Ele é mantido como se fosse matéria inerte” (Camus, 1957, p. 143).

Num cenário em que aos signos da hostilidade, da opacidade e da indiferença pertencentes à lei punitiva reúne-se um quarto – o do assassinato estatal calculado – noutras palavras, ao passo que o Direito conduz à morte, é justo revoltar-se contra ele, medi-lo com medidas humanas, sobretudo ressaltar as contradições internas da lógica de extermínio a que ele se vincula²⁶.

A cumplicidade malsã entre Direito e Estado, quando os dois se interessam pela justificação lógica e política do assassinato, constitui a atmosfera denominada por Camus “terror racional”²⁷. Com essa expressão, Camus não faz referência a esta ou àquela doutrina jurídica, nem a uma ideologia política exclusiva. O terror racional resume antes quaisquer discursos e práticas jurídico-políticas comprometidos em, explícita ou implicitamente, justificar o assassi-

²⁶ “Muitas leis consideram um crime premeditado mais grave do que um crime de violência pura. Mas o que é, então, a pena capital, senão o mais premeditado dos homicídios, diante do qual nenhuma ação do criminoso, no entanto, pode ser calculada ou comparada?” (Camus, 1957, p. 141).

²⁷ A noção de “terror racional” aparece caracterizada (ao lado da de “terrorismo de Estado”) na parte III de *O homem revoltado*. Seu contexto na obra é a análise crítica das doutrinas revolucionárias que conduziram aos sistemas totalitários no século XX.

nato. Trata-se aí de denunciar os dispositivos que contribuem para fazer de nosso tempo “a era das técnicas privadas e públicas de aniquilação” (Camus, 1999, p. 283).

Nossa caracterização do terror racional como uma “atmosfera” está alinhada, aliás, à percepção camusiana de que a mimetização do Absurdo não é um privilégio do Direito ou da política; pelo contrário, ela tende a proliferar em todos os domínios da existência, da mais banal cotidianidade aos momentos mais críticos da história. É assim que o autoritarismo, a agressão, a lógica de extermínio, a segregação e toda forma de imposição política e moral concorrem, nos tempos modernos, para o triunfo do Absurdo sobre quaisquer princípios de razoabilidade e de diálogo²⁸.

Partindo, pois, da compreensão de que à sua época – principalmente (mas não apenas) à luz das experiências totalitárias – há uma tentativa de instituir o terror como ordem política, o que Camus procura trazer à tona é a urgência de erguer-se contra os motivos dos que, à frente das máquinas do poder e atrás das cortinas da justiça, tencionam promover o aniquilamento gradual da terra e dos corpos. A dimensão propositiva dessa urgência é, portanto, escapar à atmosfera sanguinolenta da mimetização do

²⁸ A atmosfera do terror racional é determinante de uma maneira sórdida de agir, mas também de pensar. Essa intuição é expressa, por exemplo, no romance de maturidade *A queda*, pelo irônico protagonista Clamence (Camus, 1996, p. 35): “É preciso que alguém tenha a última palavra. Senão, a toda razão pode opor-se uma outra: nunca mais se acabaria. A força, pelo contrário, resolve tudo. Levou tempo, mas conseguimos compreendê-lo. Por exemplo, deve ter notado, a nossa velha Europa filosofa, enfim, da melhor maneira. Já não dizemos, como nos tempos ingênuos: ‘Eu penso assim. Quais são suas objeções?’. Tornamo-nos lúcidos. Substituímos o diálogo pelo comunicado. ‘Esta é a verdade’, dizemos. ‘Podem até discuti-la, isso não nos interessa. Mas, dentro de alguns anos, lá estará a polícia para lhes mostrar que tenho razão’”. Vale dizer ainda que a figura do advogado Clamence, que se autoneomeia “juiz-penitente” (p. 9), é paradigmática, na obra de Camus, no que diz respeito à compreensão da postura do julgamento – no sentido moral como no político e no jurídico.

Absurdo, fazer frente à institucionalização do assassinato. É nessa direção que Camus traça uma perspectiva de engajamento contra a pena de morte; é também nela que procuraremos pensar um Direito que fuja ao registro do absurdo natural e que, recusando trabalhar para eliminar a vida, a preserve e a afirme.

3. Direito contra o Absurdo: acerca do *nêmesisdireito*

Em oposição ao *tânatodireito* (examinado no item anterior), no presente tópico, procuraremos construir uma noção de Direito que, mantendo intensa articulação com as ideias camusianas de Revolta e Limite, constitua-se, simultânea e inseparavelmente, em afirmação radical da vida humana e em expressão da dimensão coletiva da Revolta. Porém, antes de iniciarmos o percurso traçado para este tópico, convém, primeiro, sinteticamente reapresentar a tensão entre Revolta e Limite no pensamento de Camus.

Conforme vimos no tópico 1, as noções de Revolta e Limite mantém entre si uma relação de permanente tensão. Como diz Camus, o escravo, p. ex., em seu movimento de Revolta, quando diz “não!” a uma ordem do senhor que lhe parece intolerável, afirma também um limite, afirma algo nele (no escravo) que vale a pena ser preservado (“desse ponto em diante: não!”). Mas esse algo que vale a pena ser preservado, é um limite não apenas para o senhor, mas para o escravo também. Do contrário, diz Camus, se não há esse limite, se não há um único valor comum ao qual nós podemos nos referir, então, “o homem é incompreensível ao homem”. A noção de Limite funciona aqui, então, como um módulo determinante da atitude revoltada, preservando nela o valor primordial que é a vida humana e também sua própria condição de emergência enquanto Revolta (recusando um niilismo que por si mesmo negaria todo valor comum e, por conseguinte, toda razão pela qual se revoltar).

Feita essa breve recapitulação, pensamos que um Direito que se pretenda forjado no pensamento camusiano deve, em primeiro lugar, ser capaz de expressar essa tensão permanente entre Revolta

e Limite. Isto é, em confronto com medidas perversas (com o Absurdo histórico), o Direito deve ser capaz de inarredavelmente preservar o Limite, o valor elementar e comum a todos indivíduos, a saber, a vida, a fim de que, parafraseando Camus, “o homem possa ser compreensível ao homem” (Camus, 1997, p. 39).

Desse modo, podemos dizer que um Direito de tipo camusiano, antes de tudo, traz em seu bojo um componente ético irredutível, uma “exigência”, como diz Camus, de afirmação radical da vida humana. E aqui pensamos que a fórmula camusiana “salvar os corpos” – proferida em um texto seu de título homônimo (Camus, 1972, p. 123) – expressa bem esse componente ético, essa exigência de afirmação radical da vida humana que deve necessariamente integrar esse modelo de Direito²⁹.

Similarmente, em busca de uma expressão adequada para esse modelo de Direito, pensamos que o termo *nêmesisdireito*³⁰ dá conta dessa tarefa. Em oposição ao *tânatodireito* (a um modelo de Direito que, como vimos, mimetiza o signo de morte presente no cosmo), o *nêmesisdireito* fixa, antes de tudo, a vida humana como medida, como limite a ser sempre preservado. Conforme diz Camus (1999, p. 339): “Nêmesis, deusa da medida, fatal para os desmedidos. Uma reflexão que quisesse levar em conta as contra-

²⁹ Nesse mesmo texto (“Salvar os corpos”), Camus (1972, p. 124) afirma: “Minha convicção é que nós não podemos mais razoavelmente ter a esperança de tudo salvar, mas que nós podemos nos propor ao menos a salvar os corpos, para que o futuro permaneça possível”.

³⁰ Na mitologia grega, Nêmesis é uma deusa comumente apresentada como agente moral de redistribuição e de justa indignação. Mas não só, pois, em alguns textos, Nêmesis também personifica o combate aos excessos, possuindo, dessa forma, o atributo da justa medida (Hornblower *et al.*, 2012, p. 1006). Camus parece interessado, precisamente, nesses últimos aspectos atribuídos a Nêmesis (combate aos excessos e justa medida) para formular a sua noção de limite e, consequentemente, para pensar um modelo de Direito, e de Justiça, comprometidos com aquela noção.

dições contemporâneas [...] deveria procurar a sua inspiração nessa deusa”³¹.

Por outro lado, acreditamos que o *nêmesisdireito*, ou, mais especificamente, o componente ético irreduzível desse Direito “salvar os corpos”, pode ser mobilizado não apenas contra a pena capital. É possível ir além. Consideramos que o componente “salvar os corpos” também se revela potente para contestar *toda e qualquer* engrenagem jurídica que, deliberada ou veladamente, suplicie o indivíduo – ainda que este suplício não implique no aniquilamento de sua vida. A exigência “salvar os corpos”, segundo pensamos, quer significar não apenas a mera preservação do corpo humano biológico – o que, no limite, reduziria a fórmula à mera defesa de uma condição de sobrevivência, de existência precária. Mais que isso, a nosso ver, a exigência camusiana implica garantir as condições de expansão de potência da vida humana; de qualquer vida humana, inclusive daquela em conflito com a lei penal. Desse modo, toda legislação, todo dispositivo jurídico que, implícita ou explicitamente, resulte em práticas deletérias ao indivíduo – numa espécie de tortura estatal calculada – pode, com fundamento na exigência camusiana, ser contestada.

Similarmente, parece-nos possível mobilizar o componente do *nêmesisdireito* “salvar os corpos” para além do âmbito do “terror racional” – expressão que, como vimos no tópico anterior, foi cunhada por Camus para denunciar os discursos jurídico-políticos de sua época comprometidos em, explícita ou implicitamente, justificar o assassinato. Pensamos que se pode mobilizar esse com-

³¹ Além da expressão *nêmesisdireito*, pensamos que algumas outras também seriam capazes de transmitir a ideia de um modelo de Direito forjado no pensamento camusiano. No nosso sentir, tanto o vocábulo *direito revoltado* como o *direito dos limites* dariam conta de exprimir um modelo de Direito em articulação com as fundamentais ideias de Revolta e Limite. Neste trabalho, porém, optamos por *nêmesisdireito*, pois, além de a expressão sugerir uma articulação com aquelas noções, parece também conseguir fazer frente à ideia de *tânatodireito* anteriormente apresentada.

ponente do *nêmesisdireito* para confrontar o nosso próprio paradigma político-jurídico contemporâneo – que, a nosso sentir, possui como uma de suas figuras mais icônicas a chamada “legislação penal de emergência”³².

Por “legislação penal de emergência”, referimo-nos aqui aos sem-número de dispositivos jurídicos contemporâneos que, inscritos em um discurso político-midiático de “guerra ao terror”, “crise” e/ou “exceção”, expõem investigados e acusados (sobretudo, estrangeiros, árabes, negros, pobres e, de um modo geral, as demais “minorias”) a toda a sorte de procedimento jurídico deletério³³.

Embora não empregue explicitamente o termo “legislação de emergência”, mas sim “estado de exceção”, Giorgio Agamben³⁴ está

³² O termo “legislação penal de emergência” (ou do “pânico”) tem sido utilizado por alguns juristas contemporâneos para denunciar a proliferação de dispositivos jurídicos de exceção que, paulatinamente, vêm sendo incorporados ao ordenamento jurídico ordinário. Ver Choukr (2002).

³³ No caso brasileiro, um dos exemplos mais emblemáticos de “legislação penal de emergência” é o chamado “Regime Disciplinar Diferenciado” (RDD), dispositivo jurídico incorporado, em 2003, à Lei de Execução Penal (Lei 7.210/84, LEP). Ao argumento de coibir a atuação de organizações criminosas dentro e fora dos presídios (numa clara resposta legislativa às rebeliões ocorridas em presídios de São Paulo e Rio de Janeiro nos dois anos que antecederam a edição da lei), o RDD se configura em deletéria punição disciplinar aplicável ao detento. Por meio do RDD, dentre outras medidas, o preso pode ser submetido a vinte e duas horas de isolamento diário por até 360 dias (podendo este último prazo ser renovado) – vide art. 52 LEP. Especialistas no tema afirmam que esse tipo de isolamento, ao produzir nos presos, dentre outras, o desenvolvimento de “psicoses carcerárias”, consiste em medida manifestamente deletéria aos detentos. Esse é um dos motivos que faz Moura (2007, p. 288), p. ex., defender a patente inconstitucionalidade da medida.

³⁴ A referência a Agamben é mais, aqui, a indicação de uma preocupação análoga com uma prática nefasta de Direito por parte de um autor de produção recente (preocupação cujo desenvolvimento é útil ao desvelamento de nosso contexto jurídico-político) do que propriamente uma sugestão de familiaridade entre os dois autores. Camus e Agamben vivem e pensam momentos históricos diferentes a partir de tradições teóricas diferentes. No entanto, apelamos aqui a certas similitudes entre a intuição de um Direito que absorve e

entre aqueles que perspicazmente compreenderam que a chamada “legislação do pânico” se transformou no paradigma jurídico-político contemporâneo. Mais que compreender isso, Agamben, segundo pensamos, foi um dos autores que melhor conferiu densidade filosófica ao assunto, oferecendo-nos, tal qual Camus, um sofisticado instrumental para pensar o *tânatodireito* de nosso tempo.

Por exemplo, em seu influente *Estado de exceção: Homo sacer II.i* (2003), Agamben nos apresenta uma rica genealogia do estado de emergência, examinando-o desde o direito romano até a contemporaneidade. Particularmente, a pesquisa que o filósofo realiza a partir da primeira guerra mundial – época em que os países beligerantes, invocando urgência militar, suspenderam total ou parcialmente direitos fundamentais – é de especial interesse para o nosso trabalho. Isso porque, a partir desse período, há, por assim dizer, um *salto qualitativo da exceção*: a partir da primeira guerra, a exceção vai se transformando, paulatinamente, em uma *técnica normal de governo*³⁵. A hipótese central de Agamben é que, embora na atualidade não se vislumbre com tanta frequência como outrora a decretação *oficial* do estado de emergência por parte dos Estados-nação, isto não significa uma diminuição (ou, muito menos, uma desaparecimento) do estado excepcional de nossa realidade. Ao contrário, de acordo com o filósofo, hoje, o estado de exceção apresenta-se entre nós como verdadeira *regra*, como *estado de exceção permanente*.³⁶ Em suas palavras:

mimetiza o absurdo e a concepção (no caso de Agamben) de uma prática jurídica mesclada ao paradigma da exceção.

³⁵ Segundo Agamben (2004, p. 19), o período das duas grandes guerras configurou-se num rico laboratório para o que experimentamos hoje: o *pleno desenvolvimento* do estado de exceção.

³⁶ Exemplo sintomático da exceção permanente em que vivemos foi o conjunto de medidas tomado pelo ex-presidente dos EUA George W. Bush – o chamado *Military Order* adotado no período posterior aos ataques de 11/09/01. Cf. Agamben (2004, p. 14, 38): “A novidade da ‘ordem’ [*Military Order*] de Bush está em anular radicalmente todo estatuto jurídico do indivíduo, produzindo, dessa forma, um ser juridicamente inominável e inclassificável. Os talibãs

[...] a criação voluntária de um estado de emergência permanente (ainda que não declarado no sentido técnico) tornou-se uma das práticas essenciais dos Estados contemporâneos, inclusive dos chamados democráticos. Diante do incessante avanço do que foi definido como “guerra civil mundial”, o estado de exceção tende a se apresentar como o paradigma de governo dominante na política contemporânea [...] deslocamento de uma medida provisória e excepcional para uma técnica de governo. (Agamben, 2004, p. 13)

Tal aproximação temática entre Camus e Agamben explicita, de alguma forma, a continuidade – e mesmo a amplificação –, entre a Modernidade e os anos 2000, de uma prática de Direito que, para arriscarmos uma analogia conceitual com os autores, torna o Absurdo “normal” e faz, da Exceção, a “regra”. Pensamos ser possível mapear, por via desses registros, uma condição contemporânea dos dispositivos jurídico-penais como instâncias, não de correção, mas sim de codificação e institucionalização das mesmas linhas de violência, segregação e degradação que perpassam as sociedades civis de nosso tempo.

Retomando, então, a terminologia camusiana, pode-se afirmar que o “terror racional” – isto é, aquelas ideologias que, na época do autor, procuravam justificar o assassinato estatal; e que, por conta disso, eram por ele veementemente combatidas – foi, por assim dizer, naturalizado, tornado técnica normal de governo, transformado em estado de exceção permanente. No âmbito dessa mudança paradigmática, vale sublinhar o seguinte: se, por um lado, não observamos hoje (ao menos *oficialmente* falando) a um crescimento da adoção da pena capital por parte dos Estados³⁷;

capturados no Afeganistão não gozaram do estatuto de POW [Estatuto de prisioneiro de guerra], de acordo com a Convenção de Genebra, tampouco gozam daquele de acusado segundo as leis norte-americanas. Nem prisioneiros, nem acusados, mas apenas *detainees*, são objeto de uma pura dominação de fato, de uma detenção indeterminada, não só no sentido temporal, mas também quanto à sua própria natureza, porque totalmente fora da lei e do controle judiciário”.

³⁷ Ver: <http://www.deathpenaltyworldwide.org>. Acesso em: 30 maio 2017.

observamos, por outro lado, a multiplicação e naturalização de *dispositivos jurídicos de exceção* que, deliberada ou veladamente, impõem procedimentos degradantes a investigados e acusados ao redor do globo.

Nesse sentido, o componente do *nêmesisdireito* “salvar os corpos” parece-nos fecundo para fazer frente ao paradigma contemporâneo da exceção. Em uma época em que, como dissemos, a exceção foi tornada regra, transformada em técnica normal de governo (com a conseqüente multiplicação e incorporação de dispositivos jurídicos de emergência à legislação ordinária), a exigência camusiana pode ser mobilizada contra a engrenagem jurídica de emergência, oferecendo-nos, assim, uma linha de argumentação crítica contrária ao paradigma jurídico contemporâneo. Em suma, com a exigência “salvar os corpos”, Camus não nos deixa esquecer que o Direito jamais deve intensificar o exílio do indivíduo no mundo.

Mas, até este ponto do texto, enfatizamos, quase que exclusivamente, uma perspectiva de resistência da noção de Direito que estamos construindo a partir do pensamento de Camus. Resistência porque, até o momento, os elementos mais realçados desse modelo de Direito foram: “limite”, “medida”, “freio” etc. Ou seja, frente ao absurdo histórico (ao “terror racional”, ou, como preferimos, ao “estado de exceção permanente”), buscamos pôr em evidência uma perspectiva de resistência que um conceito de Direito camusiano pode ter – perspectiva essa, como já dissemos, bem encarnada na exigência “salvar os corpos”.

Porém, pensamos que, por meio da articulação de alguns aspectos da noção de Revolta com o tema Direito, é possível formular, conjuntamente com uma perspectiva de resistência, também uma perspectiva positiva, construtiva de Direito. Retomemos, portanto, alguns aspectos da noção de Revolta.

Como já mencionado algumas vezes ao longo do texto, há, no pensamento de Camus, uma tensão permanente entre Revolta e Limite. Se, por um lado, na Revolta, o indivíduo se insurge contra

aquilo que nele está sendo negado (vida, liberdade, etc.), por outro lado, essa Revolta, não deve se dar sem limite, sem medida. A preservação da vida, ou melhor, a exigência “salvar os corpos”, faz a modulação da atitude revoltada para que esta não degenerem em nihilismo, para que não termine por eliminar a própria condição de possibilidade de emergência da Revolta.

Ademais, como vimos, a Revolta não se reduz a um engajamento de tipo apenas individual. Já na revolta metafísica, conforme anteriormente observado, há a descoberta de um princípio de solidariedade, um campo de implicação da Revolta. É que, no movimento da Revolta, o pensamento constata que a condição absurda é, na verdade, comum a todos. Porém, o que mais nos interessa aqui é o princípio de solidariedade que pode emergir na revolta histórica. Vejamos.

Conforme vimos, o autêntico revoltado histórico, ao contestar uma ordem que lhe parece intolerável, afirma um limite (um valor) que diz respeito não apenas a ele, mas a todos (inclusive àquele que o oprime). Esse limite comum (esse valor) instaura um princípio de solidariedade, isto é, ele abre a possibilidade para que múltiplas revoltas se impliquem reciprocamente.

Com efeito, sendo capaz de efetuar múltiplas articulações – “na revolta, o homem se transcende no outro”, diz Camus (1999, p. 29) –, a atitude revoltada pode produzir incontáveis agenciamentos coletivos, pode engajar inúmeros revoltados. Em suma, a Revolta é capaz de implicar mutuamente, de causar comum com os outros, marcando a “passagem do eu solitário ao homem solidário” (Ricoeur, 1996, p. 92). Nesse linha, pode-se afirmar que a exigência camusiana “salvar os corpos” representa uma afirmação radical da vida singular e também representa (de modo simultâneo à primeira assertiva) uma afirmação radical da dignidade comum de todos os indivíduos.

Sendo a Revolta camusiana capaz, portanto, de implicação recíproca, de causar comum com os outros, é possível, a nosso ver, reconhecê-la como categoria ontológica. Isso porque a Revolta,

quando se agencia coletivamente para confrontar o Absurdo, não se resume apenas a uma categoria ética, mas se apresenta como movimento de produção do ser, como uma *ontologia revoltada constituinte*³⁸. Quando em conexão, a Revolta ativa o compartilhamento de experiências absurdas, intensifica a comunicação entre os indivíduos, sendo capaz, portanto, de pôr em marcha processos constituintes de produção do ser³⁹. Nesse sentido, é possível afirmar que a multiplicidade de indivíduos revoltados não somente resiste ao Absurdo, mas está também capacitada a, em permanente tensão com aquele, construir, criar novas formas de organização social. Novas formas de organização que – mantendo-se permanentemente porosas à atitude revoltada, à sua (re)ativação – potencializem a vida humana, bem como a dignidade e liberdade a ela ligadas. Solidárias na Revolta, os indivíduos são capazes de fazer frente ao Absurdo (especialmente ao absurdo histórico, ao “terror racional”, ao “estado de exceção permanente”), reduzindo, dessa

³⁸ Estabelecendo a revolta, e não o cogito cartesiano, como princípio ontológico, Camus (2006b, p. 676) afirma: “Descartes disse: ‘eu duvido, logo eu penso, logo eu existo’. De minha parte, substituo o ‘eu duvido’ de Descartes pela constatação que, do ponto de vista racionalista, o mundo é ‘absurdo’. Porque ele é ‘absurdo’, ao invés de dizer ‘eu penso’, eu digo ‘eu me revolto’. Se eu me revolto, isso não quer dizer ‘eu existo’, mas que ‘nós existimos’. Em outras palavras, minha revolta não engaja somente a mim, mas também o homem”.

³⁹ De acordo com Mattéi (2013, p. 83): “A revolta camusiana é um revelador de ontologia [...]. Para aceder ao que ele é – e Camus detém-se com todas as suas forças no ‘ser’ para denunciar o jogo de aparências –, o homem deve seguir o impulso que o lança para além do que ele experimenta. O ser, ou ao que os filósofos denominam para referir-se ao princípio de todas as coisas, é Revolta, e não Matéria como em Epicuro, Deus como em Leibniz, Substância como em Spinoza, ou Espírito como em Hegel. A revolta não é uma variação de humor, uma indignação passageira ou uma postura ideológica, mas a energia física que constitui a humanidade do homem e o coloca em seu caminho. Ela assume imediatamente a forma de uma energia ética que demarca os limites que ninguém pode transpor. [...] Ela se revela, e se julga propriamente, no seu próprio espelho, um espelho obscuro, certo, mas que nos reenvia a todo momento, como a bacia de ferro de Meursault na sua prisão, a imagem do que somos”.

forma, a sua condição de exílio no mundo. Nas palavras de Camus, “o que equilibra o absurdo é a comunidade de homens em luta contra ele” (Camus, 2013, p. 34-35).

Articulando o que acabamos apresentar sobre a Revolta com a noção de Direito que estamos construindo ao longo do texto, temos, em resumo, o seguinte.

Primeiro, como já mencionado, um modelo de Direito forjado no pensamento de Camus (um *nêmesisdireito*, conforme por nós denominado) deve ser capaz de exprimir a tensão permanente entre Revolta e Limite. Desse modo, se, por um lado, esse tipo de Direito deve se constituir em expressão fiel da atitude revoltada, se insurgindo, portanto, contra aquilo que é negado no indivíduo (vida, liberdade etc.); por outro lado, o *nêmesisdireito* não deve exprimir uma Revolta sem Limite. Na verdade, esse modelo de Direito, ao mesmo tempo em que expressa a atitude revoltada, garante – sempre – as condições de possibilidade da própria Revolta, isto é, estabelece a vida humana (bem como as condições elementares para o florescimento desta) como limite intransponível.

Segundo, o *nêmesisdireito* deve também ser expressão do agenciamento coletivo da Revolta, deve ele exprimir o campo de implicação dos indivíduos revoltados, constituindo-se, assim, em uma expressão de solidariedade, de comunhão na Revolta. Por estar fundado no agenciamento coletivo da Revolta, esse Direito se constitui em dispositivo de afirmação radical da dignidade comum dos indivíduos. Não uma dignidade abstrata, formal (logo, vazia) – tal qual se vê na retórica do Direito hegemônico contemporâneo –, mas uma dignidade produzida em comum, imanente, a partir do próprio movimento da Revolta em conexão.

Por fim, esse modelo de Direito deve ressoar a dimensão ontológica da Revolta coletiva, sendo, portanto, capaz de exprimir o movimento dos indivíduos revoltados de produção do ser. Na verdade, o *nêmesisdireito* se apresenta como uma das criações, um dos produtos do movimento ontológico da Revolta. Por outro lado, diametralmente oposto ao Direito hegemônico contemporâneo –

cujo conteúdo é impregnado por dispositivos de controle, transcendentes, abstratos, ideais –, o *nêmesisdireito* não descola do plano da imanência do qual emerge, mantendo-se, desse modo, amplamente poroso ao agenciamento coletivo dos indivíduos revoltados. Dito de outra forma, mantendo-se continuamente permeável ao movimento coletivo da Revolta, esse tipo de Direito é, antes de tudo, garantidor das condições de possibilidade de emergência da própria Revolta, um dispositivo, por excelência, poroso e aberto à ação revoltada. Esse último traço – porosidade à Revolta – é, talvez, o que mais acentua a perspectiva construtiva, positiva (antes argumentada) do Direito camusiano. A articulação do Direito com a dimensão ontológica da Revolta confere ao primeiro um traço de construção, expansão. Portanto, a nosso ver, além de ser um dispositivo de resistência, de “freio” (ideia esta categoricamente representada na exigência “salvar os corpos”), o Direito em Camus, articulando-se com a ontologia constituinte da Revolta, também é, simultaneamente, um dispositivo poroso a invenção e construção.

4. Algumas notas finais:

“salvar os corpos”, “conectar revoltas”

Caberia finalmente observar que, por óbvio, a produção de um *nêmesisdireito* (ou mesmo um estímulo à produção deste) não encontra praticamente espaço nas instituições oficiais contemporâneas. Estas, além da tradicional transcendência, rigidez e hermetismo, encontram-se, pior, intensamente implicadas na produção e naturalização da exceção, isto é, em tornar a exceção técnica normal de governo. Desse modo, pode-se dizer que as instâncias oficiais contemporâneas apresentam-se muito mais como espaços de bloqueio do *nêmesisdireito* do que de produção (ou estímulo) deste. Seja como for, os canais oficiais existentes, quando muito, po-

dem ser utilizados como singela tática de contrapoder ao paradigma da exceção. Quando muito...⁴⁰

Com efeito, são os espaços da autêntica Revolta que historicamente vêm produzindo um outro tipo de Direito. Seja na formulação de princípios fundamentais, seja na própria construção de Direitos específicos (à educação, à saúde etc.), seja na forma mesma de o movimento revoltado se auto-organizar, lá onde os corpos em Revolta se agenciam coletivamente é que o *nêmesisdireito* costuma encontrar condições para a sua produção⁴¹.

Nesse sentido, uma das inúmeras tarefas que parece se colocar ao movimento da autêntica Revolta em relação ao tema do Direito é, não apenas garantir os já existentes espaços de produção do *nêmesisdireito*, mas também engendrar meios para a sua expansão e, igualmente importante, para a articulação entre eles. Nessa linha, se, por um lado, a exigência “salvar os corpos” se mostra um componente fundamental do *nêmesisdireito* camusiano, por outro, a fórmula aqui indicada “conectar revoltas” se apresenta como operador estratégico para a produção, expansão e articulação desse modelo de Direito.

⁴⁰ Nesse sentido, Hardt e Negri (2014, p. 84-85) afirmam: “Ações judiciais contra corporações poluidoras; demandas de direitos humanos contra a guerra, a tortura e o abuso policial; e a defesa de refugiados, imigrantes e presidiários – essas ações utilizam o poder do juiz contra o do rei, aproveitando elementos do sistema legal contra o poder soberano”.

⁴¹ Contemporaneamente, apenas para citar um exemplo, confirma-se como o espaço da Revolta do movimento *Occupy Wall Street* (EUA) lidou com o tema da educação; produzindo aquilo que poderíamos reconhecer como um autêntico *nêmesisdireito* à educação. No caso, foi criada uma biblioteca dentro da ocupação; selecionados temas para aprofundamento e pesquisa; criados grupos de estudo em torno desses temas; ministradas aulas públicas dentro da ocupação; incentivadas, em diversos níveis, a troca de experiências e saberes entre os participantes; constituindo-se, enfim, em um outro modelo de Direito à educação, concebido e gerido pelo espaço da Revolta. Ver Sitrin e Azzellini (2014, p. 40-67).

Referências

ADAMS, Willi Paul. *The first American Constitutions: republican ideology and the making of the State Constitutions in the revolutionary era*. Trad. Rita and Robert Kimber. Lanham: A Madison House Book, 2001.

AGAMBEN, Giorgio. *Estado de exceção*. Trad. Iraci D. Poleti. 2. ed. São Paulo: Boitempo, 2004.

CAMUS, Albert. *Réflexions sur la guillotine*. In: CAMUS, Albert; KCESTLER, Arthur. *Réflexions sur la peine capitale*. Paris: Calmann-Lévy, 1957. p. 119-170.

CAMUS, Albert. VII. Ni victimes ni bourreaux: sauver les corps. In: *Actuelles I. Écrits politiques (Chroniques 1944-1948)*. Paris: Gallimard, 1972. p. 121-124.

CAMUS, Albert. *The myth of Sisyphus and other essays*. Trad. Justin O'Brien. Vintage: Nova Iorque, 1991.

CAMUS, Albert. *A queda*. Trad. Valerie Rumjanek. 9. ed. Rio de Janeiro: Record, 1996.

CAMUS, Albert. *O homem revoltado*. Trad. Valerie Rumjanek. 4. ed. Rio de Janeiro: Record, 1999.

CAMUS, Albert. *O estrangeiro*. Trad. Valerie Rumjanek. 24. ed. Rio de Janeiro: Record, 2004.

CAMUS, Albert. *Noces. Œuvres complètes, Vol. I (1931-1944)*. Paris: Gallimard, 2006a. p. 105-116.

CAMUS, Albert. Interview d'Albert Camus par Dorothy Norman. *Œuvres complètes, Vol. II (1944-1948)*. Paris: Gallimard, 2006b. p. 674-677.

CAMUS, Albert. *O mito de Sísifo*. Trad. Ari Roitman e Paulina Watch. 2. ed. Rio de Janeiro: BestBolso, 2012.

CAMUS, Catherine. *Albert Camus, solitaire et solidaire*. Neuilly-sur-Seine: M. Lafon, 2009.

CARROLL, David. Rethinking the Absurd: *Le mythe de Sisyphe*. In: HUGUES, Edward J. (Org.). *The Cambridge Companion to Camus*, Cambridge: Cambridge University Press, 2007. p. 53-66.

CHOUKR, Fauzi. H. *Processo penal de emergência*. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2002.

HARDT, Michael; NEGRI, Antonio. *Declaração: isto não é um manifesto*. Trad. Carlos Szlak. São Paulo: n-1, 2014.

HESIOD, *Theogony*. Trad., prolegômeno e comentários Martin Litchfield West. Oxford: Oxford Clarendon Press, 1966.

HORNBLOWER, Simon *et al.* (Ed.). *The Oxford Classical Dictionary*. 4. ed. Oxford: Oxford University Press, 2012.

MATTÉI, Jean-François. *Citations de Camus expliquées*. Paris: Eyrolles, 2013.

MOURA, Maria Thereza Rocha de Assis. Notas sobre a inconstitucionalidade da Lei 10.0792/2003, que criou o regime disciplinar diferenciado na execução penal. In: CARVALHO, Salo. (Org.). *Crítica à execução penal*. 2. ed. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2007. p. 283-292.

RICCEUR, Paul. O homem revoltado (1956). In: RICCEUR, Paul. *Leituras 2: a região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 1996. p. 81-96.

SITRIN, Marina; AZZELINI, Dario. *They can't represent us!: reinventing democracy from Greece to occupy*. Londres: Verso, 2014.

Artigo recebido em 26/06/2017, aprovado em 21/12/2017