

PONTIFÍCIA UNIVERSIDADE CATÓLICA DO PARANÁ
ESCOLA DE EDUCAÇÃO E HUMANIDADES
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

EDSON MURYLLO RODRIGUES PAES

ÉTICA DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA NA PERSPECTIVA DE GIUSEPPE
ABBÀ: UM EXAME DE CASO A PARTIR DA OBRA *CRIME E CASTIGO*

CURITIBA

2024

EDSON MURYLLO RODRIGUES PAES

**ÉTICA DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA NA PERSPECTIVA DE GIUSEPPE
ABBÀ: UM EXAME DE CASO A PARTIR DA OBRA *CRIME E CASTIGO***

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior.

Co-orientador: Prof. Dr. Jelson Oliveira

CURITIBA

2024

Dados da Catalogação na Publicação
Pontifícia Universidade Católica do Paraná
Sistema Integrado de Bibliotecas – SIBI/PUCPR
Biblioteca Central
Gisele Alves – CRB 9/1578

P126e
2024

Paes, Edson Muryllo Rodrigues
Ética de primeira e terceira pessoa na perspectiva de Giuseppe Abbà : um
exame de caso a partir da obra Crime e castigo / Edson Muryllo Rodrigues Paes ;
orientador: Oswaldo Giacóia Júnior ; coorientador: Jelson Oliveira. – 2024.
63 f. ; 30 cm

Dissertação (mestrado) – Pontifícia Universidade Católica do Paraná, Curitiba,
2024
Bibliografia: f. 62-63

1. Filosofia. 2. Ética. 3. Virtude. 4. Crime. I. Giacóia Júnior, Oswaldo. II. Oliveira,
Jelson, 1973-. III. Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Programa de Pós-
Graduação em Filosofia. IV. Título.

CDD. 20. ed. – 100



Programa de
**PÓS-GRADUAÇÃO
EM FILOSOFIA
PUCPR**

**ATA DA SESSÃO PÚBLICA DE EXAME DE DISSERTAÇÃO N.º 258
DEFESA PÚBLICA DE DISSERTAÇÃO DE MESTRADO**

Edson Muryllo Rodrigues Paes

Aos seis dias do mês de dezembro de dois mil e vinte e quatro, às nove horas, reuniu-se por videoconferência a Banca Examinadora constituída pelos professores: Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior, Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira e Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal, para examinar a dissertação do mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, **Edson Muryllo Rodrigues Paes**, ano de ingresso 2022, intitulada: ÉTICA DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA NA PERSPECTIVA DE GIUSEPPE ABBÀ: UM EXAME DE CASO A PARTIR DA OBRA *CRIME E CASTIGO*. Após apresentação e defesa da Dissertação, o mestrando foi **Aprovado** pela Banca Examinadora. Proclamados os resultados, o Presidente da banca conferiu ao candidato o título de Mestre em Filosofia. A sessão encerrou-se às 11 horas. Os avaliadores participaram da defesa por videoconferência e estão de acordo com os termos acima descritos. Para constar, lavrou-se a presente ata, que vai assinada pelo presidente da banca e pela coordenação do Programa.

Presidente:

Prof. Dr. Oswaldo Giacoia Junior (PUCPR)

Convidado Interno:

Prof. Dr. Jelson Roberto de Oliveira (PUCPR)

Participação por videoconferência

Convidado Externo:

Prof. Dr. Antonio Edmilson Paschoal (UFPR)

Participação por videoconferência


Prof. Dr. Federico Ferraguto

Coordenador do Programa de Pós-Graduação
em Filosofia – *Stricto Sensu*



Ao meu avô, que está sempre ao meu lado.

AGRADECIMENTOS

Agradecer é uma das coisas mais importantes e necessárias da vida. Mas também, é um verbo muito perigoso, pois corre-se o risco de esquecer alguém. Mas nesta esteira do esquecimento, me arrisco a nominar algumas pessoas que estiveram diretamente ligadas a este momento singular de minha vida.

Agradeço a Deus pelo dom da vida. Sem Ele, hoje não seria possível estar aqui anotando estas palavras: “*Te Deum laudamos, te Dominum confitemur*”.

Agradeço ao meu avô (*in memorian*) por sempre estar ao meu lado, me apontando erros e o melhor caminho a seguir. Sem ele, minha vida certamente teria tomado outras estradas.

Agradeço a minha mãe que esteve comigo sempre. Sempre. Sua pessoa e sua voz soam como um farol em minha vida.

Agradeço ao Murilo. Suas pílulas diárias de vida me incentivam a seguir. Sem ele, este trabalho talvez não chegasse a sua conclusão.

Agradeço ao meu orientador, Prof. Dr. Oswaldo Giacóia Júnior. e ao meu co-orientador, o Prof. Dr. Jelson Oliveira, por aceitarem tecer junto comigo essa “mortalha de Penélope”.

Na pessoa de Antonia Poletini, agradeço a todos da Pontifícia Universidade Católica do Paraná, pelos momentos oportunizados, auxílio e colaboração durante todo o curso do programa de Pós-Graduação em Filosofia.

“estes [personagens heroicos de Dostoiévski] aniquilam seu eu social em um casulo escuro de seu íntimo para transmutar a forma morta como borboletas, passando da forma inerte de lagartas rastejantes a seres alados que vencem a força da gravidade”.

(ZWEIG, s.d., p. 75-76).

RESUMO

O objetivo principal do presente trabalho consiste em examinar o problema e as condições de possibilidade da tomada de consciência pelos sujeitos de suas deliberações e ações voluntárias, na perspectiva de uma Ética de Primeira Pessoa, proposta por Giuseppe Abbà, filósofo e sacerdote italiano. Para tanto, foi utilizado o viés teórico de Giuseppe Abbà que trata especificamente da conceituação e diferenciação entre Ética de Primeira e Ética de Terceira Pessoa e a ilustração destas figuras através da obra *Crime e Castigo* de Fiódor Dostoiévski. Tendo por base o protagonista do romance, Raskólnikov e a sua história, o assassinato de uma idosa agiota, sua motivação e as consequências do crime no plano ético, o trabalho examina, sob diferentes perspectivas, a possibilidade de arrependimento do personagem, como ilustração de uma transição da Ética de Terceira para a Ética de Primeira Pessoa.

Palavras-chave: moral; crime; ética; virtude; arrependimento.

ABSTRACT

The main objective of the present work is to examine the problem and the conditions of possibility for subjects to become aware for their deliberations and voluntary actions, from the perspective of a First Person Ethics, proposed by Giuseppe Abbà, italian philosopher and priest. To this end, Giuseppe Abbà's theoretical bias was used, which specifically deals with the conceptualization and differentiation between First Person Ethics and Third Person Ethics and the illustration of these figures through Fyodor Dostoevsky's work *Crime and Punishment*. Based on the novel's protagonist, Raskolnikov, and his story, the murder of an elderly loan shark, his motivation and the consequences of the crime on an ethical level, the work examines, from different perspectives, the possibility of the character's repentance, as an illustration of a transition from Third Person Ethics to First Person Ethics.

Key-words: morals; crime; ethics; virtue; repentance.

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO.....	10
2	A FILOSOFIA MORAL: SOBRE A MELHOR FORMA DE CONDUZIR A VIDA	14
2.1	AS FIGURAS DE FILOSOFIA MORAL.....	14
2.2	A ÉTICA DE PRIMEIRA E DE TERCEIRA PESSOA.....	29
2.3	A MORAL E O SUJEITO DA FILOSOFIA MORAL.....	311
2.4	O ENFOQUE DA FILOSOFIA MORAL E A DEFESA DA ÉTICA DE PRIMEIRA PESSOA.....	38
3	<i>CRIME E CASTIGO: UMA EXPERIÊNCIA MORAL NO PRISMA DA ÉTICA DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA</i>	41
3.1	PANORAMA GERAL DO ROMANCE	42
3.1.1	Ródion Romanovitch Raskólnikov: o protagonista.....	42
3.2	O CONFLITO PARADIGMÁTICO DE RASKÓLNIKOV	46
3.3	A TOMADA DE CONSCIÊNCIA OU FRUSTRAÇÃO DO EGO?	49
3.4	DO EXAME DE CONDUTAS À REDENÇÃO MORAL DO PERSONAGEM.....	56
4	CONSIDERAÇÕES FINAIS	60
	REFERÊNCIAS.....	62

1 INTRODUÇÃO

O presente trabalho tem por objetivo, investigar o problema e as condições de possibilidade do arrependimento moral dos sujeitos por suas deliberações e ações voluntárias, na perspectiva de uma Ética de Primeira Pessoa, proposta por Giuseppe Abbà, filósofo e sacerdote italiano, a partir do que se conhece sobre a Ética das Virtudes, tendo como objeto de análise o livro *Crime e Castigo* de Fiódor Dostoiévski.

A Ética das Virtudes, pano de fundo do que Giuseppe Abbà denomina Ética de Primeira Pessoa, é aquela que se volta para a finalidade da vida humana. E aqui, deve-se considerar a Ética das Virtudes Clássica e a Cristã. Quanto à Ética das Virtudes Clássica, entende-se que ela “volta-se para o fim ou finalidade da vida humana, o viver bem, a vida humana boa, correta, feliz, antes mesmo do simples estado de prazer. Tudo reside no caráter, isto é, na soma de hábitos do indivíduo adquiridos no exercício cotidiano de práticas, no hábito que dispõe a aquisição da virtude” (PAVIANI; SANGALLI, 2014, p. 226). Enquanto isso, a Ética das Virtudes Cristã, é aquela que introduz conceitos baseados na bíblia e na doutrina das autoridades da Igreja. É considerando que a Sagrada Escritura é seria uma revelação divina, que ela torna-se o instrumento para o agir humano cristão, estando então correto afirmar que “a fé cristã e o agir moral estão unidos” (PAVIANI, SANGALLI, 2014, p. 236).

A metodologia deste trabalho consistirá na análise de bibliografia. Algumas obras apresentarão os temas de forma direta, como é o caso de Giuseppe Abbà e Fiódor Dostoiévski. Já outras serão aquelas que auxiliarão a apresentação dos temas centrais e, por vezes, complementarão as ideias expostas ao longo do texto.

Giuseppe Abbà, ordenado sacerdote salesiano em 20 de junho de 1973, nasceu em Polonghera (Cuneo), Itália, em 21 de outubro de 1943 e faleceu em 2 de dezembro de 2020. Atuou na formação dos padres salesianos na Pontifícia Universidade Salesiana. Abbà obteve a licenciatura em filosofia na Universidade Salesiana nos anos 60. Em 1976, obteve o doutorado e a licenciatura em teologia, com a tese “O culto na vida cristã segundo Santo Tomás de Aquino”.

Padre Abbà publicou algumas obras de filosofia moral: *Lex et virtus. Estudos sobre a evolução da doutrina moral de Santo Tomás de Aquino* (Roma, LAS 1983), *Felicidade, boa vida e virtude. Ensaio sobre teoria ética* (Roma, LAS 1989), e os dois volumes relacionados *Qual cenário para a filosofia moral* (Roma, LAS 1996) e *Constituição epistêmica da filosofia moral: pesquisa em filosofia moral* (Roma, LAS 2009) e *As virtudes para a felicidade* (Roma,

LAS, 2018). Suas obras lhe deram destaque como um grande especialista na questão moral de Santo Tomás de Aquino. Em 2018 Giuseppe Abbà encerrou o seu serviço como professor, porém, com uma atuação e presença discretas, atuava na formação de estudantes de filosofia.

Após uma breve biografia de Giuseppe Abbà, faz-se necessário compreender que, para este, o agir do sujeito deve partir de uma experiência moral, isto é, de um agir consciente e voluntário, de quem depreende a ação. Isso lhe confere o título de sujeito agente, ator e autor de suas ações. Via de regra, essa é a característica do sujeito da Ética de Primeira Pessoa, a qual Abbà defende.

A Ética de Primeira Pessoa é a filosofia prática da conduta do sujeito em vista da vida boa, ou seja, onde as consequências destas condutas serão ações que contribuirão ou não para o seu bem integral.

O agir do sujeito segundo essa corrente ética deve visar a vida boa, por meio da prática moral. A prática moral é então o julgamento das ações com base nos valores pessoais, mas que são compartilhados pela comunidade. Habita no sujeito, seus desejos, paixões e vontades, as quais, somente através de uma ordenação que seja virtuosa, isto é, que não satisfaça as vontades pessoais dos sujeitos, será possível viver em conjunto. Daí se fala em busca da vida boa, ou seja, o fim e a perfeição da natureza específica do sujeito, na qual o mesmo bem que traz a perfeição a si é que trará a perfeição ao outro. Nas palavras de Abbà, o “interesse próprio deixa de ser soberano e se modifica de acordo com as exigências do bem humano” (ABBÀ, 2011, p. 391).

Aristóteles, um dos autores de estudo de Giuseppe Abbà, baseia-se nos feitos dos heróis da polis grega. As suas belas e heroicas ações visavam o bem da comunidade. Daí o fato de que a justiça da polis seja compreendida como reflexo da vida boa dos cidadãos.

Abbà sinaliza que atualmente, é preciso, no campo da ética, "salvar as aparências", ou seja, o modo de como os sujeitos humanos configuram o mundo. Aparências, aqui, significam os costumes de um grupo que regulam e/ou influenciam as práticas individuais. Portanto, "salvar as aparências", acontece quando o indivíduo precisa conhecer e escolher por si mesmo quais ações devem ser realizadas e qual é o melhor modo de viver. Um fator importante para a Ética de Primeira Pessoa, é o de o sujeito estar envolvido em sua decisão, o que ocorre quando o indivíduo toma consciência de escolher por si mesmo suas ações.

Ao contrário, Abbà apresenta a Ética de Terceira Pessoa. Essa perspectiva busca apenas julgar se uma ação é correta ou não e, diante disso, estabelecer normas que possam

regular essas ações. Logo, as ações morais não estariam comprometidas com o bem integral do sujeito.

Segundo Abbà, o surgimento da Ética de Terceira Pessoa é identificado na tentativa de "salvar as aparências", como apontado anteriormente. Nessa tentativa, encontrou-se dois modos: pela imposição de normas prescritivas, ou seja, um comportamento apenas é tomado para se evitar uma punição, logo, não será oriundo da consciência pessoal; e o segundo modo, que é através da persuasão, isto é, um discurso que faz um indivíduo se convencer de algo e tomar uma atitude. Existiria aqui uma divisão: existiriam princípios e regras para determinar uma ação justa, quando, para Giuseppe Abbà, cada um administraria a sua vida como bem quisesse.

Dados esses esclarecimentos, outro esforço será examinar as condutas do personagem Raskólnikov, como ilustração de um processo de tomada de consciência dos conceitos éticos de Primeira e Terceira Pessoa.

Raskólnikov é um jovem ex-universitário, que vive em Petersburgo, na Rússia. Introspectivo e com ideais revolucionários, ele fundamenta uma teoria em que divide a humanidade em homens ordinários e extraordinários. Aos ordinários, lhes cabe cumprir a lei e os preceitos morais. Aos extraordinários, é possível transgredir a lei com o intuito de melhorar a vida das pessoas. Raskólnikov se vê nessa condição extraordinária e utilitarista, incumbindo-se da tarefa de matar uma velha usurária, um experimento para saber se é ou não um homem extraordinário.

O ato criminoso do personagem é o eixo de discussão em toda a história. Personagens presentes na história colocam Raskólnikov em um conflito de paradigmas. Marmieládov, um bêbado, vive às custas da prostituição de sua filha. A vida miserável e humilhante encanta o protagonista que o interpreta como alguém que está se beneficiando a partir de um sofrimento alheio. Já outra figura é Svidrigáilov, um homem que se envolveu em crimes, mas que nunca fora formalmente acusado, ou seja, na visão de Raskólnikov ele conseguiu ir além da determinação da lei.

O contato com esses personagens, fazem-no desejar ainda mais, provar a sua teoria. Mas Raskólnikov se vê atormentado por sonhos e descobertas de seu crime, no qual uma aproximação com Sonia, uma meretriz, o faz dar sinais de um possível arrependimento de seu crime.

Dessa forma, o trabalho foi então dividido em dois capítulos. No primeiro, buscou-se trazer alguns elementos da proposta por Giuseppe Abbà sobre a história da filosofia moral. De

início, apresenta-se os conceitos do que Abbà chama de figuras de filosofia moral, distinguindo-se a Ética de Primeira e a Ética de Terceira Pessoa. Na sequência, encaminhando para o final do capítulo, apresenta-se a defesa de Giuseppe Abbà da Ética de Primeira Pessoa.

Já no segundo capítulo do trabalho, a proposta inicia-se com um panorama do romance *Crime e Castigo*, afunilando-se no personagem Raskólnikov, identificando alguns conflitos de paradigma, perguntando-se se o personagem se arrependeu de seu crime ou se está frustrado por comprovar que não era um homem extraordinário. Ao final, o capítulo propõe uma discussão sobre a redenção moral do personagem através de Sônia.

2 A FILOSOFIA MORAL: SOBRE A MELHOR FORMA DE CONDUZIR A VIDA

Segundo Giuseppe Abbà, as diversas expressões do pensamento ético possuem não só uma diferença de abordagem, ou seja, dar diferentes respostas para uma mesma pergunta, mas também diferenças no foco da reflexão ética. Diante disso, Abbà discorre sobre figuras éticas. Uma figura ética significa um tipo de abordagem básica da ética, ou melhor dizendo, uma ideia de qual seria a questão fundamental a ser respondida por ela. E para isso, se levaria em consideração por exemplo, o método a ser utilizado e como os conceitos fundamentais serão articulados. Independente da figura ética, é de se ressaltar que todas elas estão ligadas a um conceito de sujeito moral.

Abbà realiza uma espécie de levantamento histórico e, a partir disso, identifica cinco figuras éticas que, segundo ele, são as “*principais em razão da sua influência histórica e da sua presença no debate hodierno*” (ABBÀ, 2011, p.64, grifo do autor). Para a primeira figura ética, a questão fundamental a ser respondida é sobre o bem da vida humana como um todo, bem esse que os gregos denominavam de felicidade. Essa perspectiva reflete sobre a ação vista de dentro do sujeito atuante, isto é, do ponto de vista da primeira pessoa, onde a busca pela felicidade é dever de cada um.

Quanto às outras quatro figuras éticas, elas refletem sobre a determinação e fundamentos de regras que devem ser aplicadas nas ações do sujeito. Por isso que Abbà entende que essas éticas estão voltadas para as normas, ou seja, uma determinada ação é julgada em correspondência às normas e a colaboração social, e não ao modo de vida escolhido pelo sujeito. Abbà classifica essas quatro figuras éticas como Éticas de Terceira Pessoa.

Este capítulo, por sua vez, abordará o estudo realizado por Giuseppe Abbà, percorrendo um caminho sobre quais são as figuras éticas e as diferenças entre Ética de Primeira e Ética de Terceira Pessoa. A apresentação destas reflexões se torna essencial para a análise da obra *Crime e Castigo*, proposta no capítulo seguinte.

2.1 AS FIGURAS DE FILOSOFIA MORAL

O estudo sobre a moral das virtudes acontece de uma maneira não tão óbvia no sentido de que existem diversos enfoques a serem dados ao tema. Mas para que se possa identificar ou ainda delimitar esse estudo, é necessário esclarecer alguns pressupostos. Primeiramente, se faz necessário esclarecer que, para Abbà, moral das virtudes significa o modo de como as

virtudes fazem parte da moral, ou seja, das ações do sujeito. Segundo o autor, “as virtudes são disposições estáveis e uniformes, que introduzem uma determinação nos princípios operativos da conduta voluntária, em modo tal que esta se destaca no realizar a vida verdadeiramente boa” (ABBÀ, 1995, p. 174).

Giuseppe Abbà afirma que um estudo de filosofia moral exige antes de tudo uma experiência moral¹, ou seja, uma experiência que permite afirmar se uma ação foi ou não digna de uma pessoa humana. Essa experiência moral, por sua vez, foi considerada, sobretudo, de duas maneiras. Segundo Abbà, a primeira delas foi considerada por alguns filósofos neoescolásticos no século XX como sendo um fato moral, ou seja, uma consciência da obrigação. Essa consciência nasceu tentativa de construir “uma ciência dos costumes e [que] explicasse o fato moral da maneira em que as ciências da natureza explicam os fatos da natureza” (ABBÀ, 2011, p. 25). Ao tentar adaptar qualquer ciência aos modelos da ciência da natureza, isso deturpa a ideia de que a experiência moral não se relaciona com o sujeito que é o autor e ator das suas ações, ou seja, perde-se a noção subjetiva das ações. Para Abbà,

Esse modo de se considerar a experiência moral como um fato deriva da pretensão tipicamente moderna de construir qualquer ciência sobre o modelo das ciências da natureza. Mas é precisamente o modelo das ciências da natureza que leva a tergiversar a própria experiência moral. Esta, com efeito, é a experiência própria de quem age, de quem age consciente e voluntariamente, de quem constrói a descrição segundo a qual compreende a sua própria ação; ou seja, é a experiência prática. Adotando em relação a ela o ponto de vista do observador externo que olha para os fatos, deturpa-se de tal modo a experiência moral que o fato observado já nada tem da experiência subjetiva de ser autor e ator (ABBÀ, 2011, p. 26).

A segunda maneira de como é considerada a experiência moral é a prática moral que consiste então em um exercício de julgamento das ações por parte do sujeito. Consiste sumariamente “em descrever e compor a própria ação” (ABBÀ, 2011, p. 27). Existem nesse âmbito da prática moral dois vieses: o individual e o comunitário. A práxis de um sujeito se encontra conectada internamente com a práxis do grupo, sendo assim, o comunitário precede o pessoal, de tal maneira que o sujeito julgará as ações com base em valores que são pessoais, mas também compartilhados pelo grupo. Logo, a

¹ Segundo Abbà, a experiência moral, para ser compreendida deve ser considerada como uma prática. Sendo assim, “Com o termo ‘prática’ designamos o exercício do conhecer voltado ao agir; um exercício que consiste em deliberar sobre os prós e os contras de alternativas; em julgar as alternativas com base em valorações pessoais ou compartilhadas em grupo; em decidir com base em motivações de tipo emotivo ou com base em compromissos, propósitos, intenções; em descrever e compor a própria ação” (ABBÀ, 2011, p. 27). Assim, a experiência moral consiste na prática das ações que o sujeito realiza, sendo ator e autor de cada ação.

a prática do grupo precede a prática pessoal por via de educação e de persuasão a partir da prática do grupo. Porém, mesmo quando o sujeito adquiriu uma competência prática, a prática do grupo permanece sendo ponto de referência para a prática pessoal (ABBÀ, 2011, p. 27).

A prática moral faz parte dos sujeitos individuais, mas possui aspectos que são reflexos das práticas dos indivíduos que estão inseridos em um mesmo grupo. Esses aspectos são chamados de *ethos*, ou seja, costumes de um grupo que regulam as práticas individuais. É por isso que a prática é chamada de prática moral. Nesses costumes comuns a uma comunidade, existe a racionalidade prática que é imanente ao grupo e que, por sua vez, exige um comportamento que “é exigido como idôneo para realizar certos fins compartilhados, para assegurar certos bens comuns, apreciados e desejados pelo grupo” (ABBÀ, 2011, p. 28). Mas essa racionalidade prática só pode ser entendida como comum quando é expressa pelas leis, normas e outros aspectos que criam a identidade, sobretudo moral, de um grupo e alcança o seu fim quando este é reconhecido por toda a comunidade. Mas para que um fim possa ser considerado como comum, deve-se antes reconhecer os valores dos fins particulares, ou seja, dos sujeitos. Essa valoração acontece por meio dos juízos morais que comandam o interior dos próprios juízos, o que acontece proporcionalmente em relação aos fins comunitários ou gerais². Por isso é que o ponto de vista moral é encontrado na prática humana: justamente porque o homem é o ator e o autor das suas ações e possui tais juízos morais.

Nas questões condizentes à racionalidade prática interna aos juízos morais, esses constituem o ponto de partida da pesquisa em filosofia moral. Esses juízos morais:

são – segundo o método aristotélico de filosofia moral – *as aparências a serem salvas*. ‘Aparências’, aqui já não significa fatos ou dados privados de qualquer interpretação por parte dos sujeitos humanos; mas, pelo contrário, as percepções interpretativas com as quais os sujeitos humanos configuram o mundo; aparências são a realidade e os eventos tal como são interpretados na experiência humana. No caso do *ethos* e da prática moral, elas são juízos morais segundo os quais o *ethos* e a prática são regulados. A filosofia moral salva as aparências quando dá razão a elas, isto é, quando explicita a sua imanente racionalidade, levando-a à coerência requerida pelo ponto de vista moral, quer relativamente aos fins, quer relativamente às suas concretizações apropriadas (ABBÀ, 2011, p. 29-30, grifos do autor).

Segundo Abbà, essas aparências perderam sua univocidade na sociedade contemporânea, o que torna ainda mais necessária e urgente a tarefa de resgatar sua coerência interna, como exigência de racionalidade, em perspectiva moral.

² Segundo Abbà, esses fins gerais consistem nos bens mais importantes para um grupo e que devem ser tidos de maneira absoluta.

Abbà afirma que existem diversas figuras éticas, mas a sua pesquisa se limita a expor historicamente somente as “que podem ser consideradas como *principais em razão da sua influência histórica e da sua presença no debate hodierno*” (ABBÀ, 2011, p. 64, grifos do autor).

Diante da diversidade de enfoques dados à filosofia moral, faz-se necessário considerar alguns deles para que se possa dar início a um confronto de ideias para então sustentar o enfoque proposto, que na perspectiva de Abbà é a Ética de Primeira Pessoa. Assim sendo, a exposição das figuras éticas abaixo são as que se enquadram, segundo Abbà, na Ética de Terceira Pessoa (segunda, terceira, quarta e quinta figuras éticas). Ao final, apresenta-se primeira figura ética que corresponde à Ética de Primeira Pessoa (iniciada por Aristóteles e aprimorada por Santo Tomás de Aquino, fontes da pesquisa de Giuseppe Abbà).

A segunda figura ética volta-se para a interrogação sobre o bem e o mal de uma ação singular que são esclarecidos mediante uma comparação com a lei moral que proíbe ou aprova. O único papel do sujeito é obedecer a lei³. O principal expoente desta segunda figura é Immanuel Kant. Segundo ele, a aceitação livre de uma lei que é dada a si mesmo, seria a melhor maneira de resolver o problema da vida moral. O único caminho para se alcançar a felicidade é a observância da lei.

A terceira figura ética, que tem como seu principal expoente Thomas Hobbes, é caracterizada como uma pesquisa de regras que visa uma colaboração social. Segundo Luño (s.d.), a grande característica da ética de Hobbes, que também é apresentada por Abbà, busca proporcionar uma segurança pacífica aos indivíduos e propor a possibilidade de uma colaboração entre as pessoas que partilham de ideias ou interesses distintos. Por isso é que Hobbes vê a necessidade de um soberano que possa promover a harmonia na práxis. A uma lei moral, para Hobbes, se chega por meio de uma espécie de “contrato”, que é instituído pelo soberano e que tem o poder de afirmar o que é justo ou injusto e de sancionar leis, tanto as que vêm de si, como da natureza. Consequentemente, a verdadeira lei moral é idêntica à lei civil.

³ Esta afirmação é de Angel Rodríguez Luño, autor que segue o posicionamento de Giuseppe Abbà acerca da ética de primeira e Terceira Pessoa. Angel Rodríguez Luño nasceu em Madri, na Espanha em 1951. É sacerdote secular incardinado na Prelazia do Opus Dei. Em 1975 doutorou-se em Ciência da Educação pela Faculdade de Letras e Filosofia da Universidade de Navarra. Posteriormente, realizou estudos institucionais de Filosofia e Teologia no Centro Inter-regional de Estudos da Prelazia do Opus Dei em Pamplona e em Roma. Em 1980 doutorou-se em filosofia com uma tese em ética.

A quarta figura ética é representada por David Hume. Existe, na filosofia moral de Hume, uma passagem do “eu penso” proposto por Descartes para o “nós operamos”, justamente como uma crítica aos filósofos racionais. Hume defendia que somente a prática seria o lugar da consciência e das certezas do sujeito. Por isso é que ele recorre à ciência newtoniana, propondo um método experimental que não recorresse a entidades metafísicas ou superiores.

A quinta figura ética é caracterizada pela corrente utilitarista. Pelo fato de ser uma Ética de Terceira Pessoa, o utilitarismo fala de um sujeito que observa normas a serem cumpridas e destaca o papel de um soberano que emite essas normas. O soberano ou legislador é então o responsável por acomodar os interesses do sujeito individual e os interesses públicos. Abbà resume o utilitarismo como sendo apenas uma “técnica para a produção de estados sensíveis de prazer” (ABBÀ, 2011, p. 252), desaparecendo então a moralidade do sujeito.

Diante desse cenário é então necessário que o indivíduo se torne capaz de escolher por si mesmo quais ações devem ser feitas e também qual é o melhor modo de viver. Propriamente os juízos morais, nas quais o *ethos* é traduzido,

são resultado de um movimento dialético da razão, que compara fins gerais e meios particulares, regras gerais e aplicações particulares. A argumentação persuasiva vida, justamente, fazer compreender ao educando tanto os fins e as regras gerais que constituem a razão dos comportamentos concretos que se lhe exigem, como quais comportamentos concretos são apropriados para realizar os fins e aplicar as regras por ele já pessoalmente assumidas (ABBÀ, 2011, p. 32-33).

O indivíduo tomando consciência de escolher por si mesmo as suas ações chega então ao que Abbà chama de consciência pessoal. Essa consciência pessoal, por sua vez moral, é a atividade requerida para que se possa resolver os pluralismos da sociedade, como já assinalado anteriormente. Platão já assinalava que uma vida separada dos questionamentos sobre as virtudes, sobre o outro e sobre si mesmo não é digna de ser vivida. Abbà sublinha que a partir dessa indagação é que surge a pesquisa sobre a moral pessoal, e por sua vez, filosófica. Hoje, “a atitude de dar-se conta disto é requerida e apreciada sob os nomes de consciência, de autonomia, de responsabilidade; no *ethos* antigo, era denominada sapiência, sabedoria, *prudencia*, *phrónesis*” (ABBÀ, 2011, p. 33, grifos do autor). Segundo Monteiro (s.d.), que estabelece o conceito de *prudencia*, tendo como ponto central a definição de Santo Tomás de Aquino:

A prudência diz respeito ao domínio prático, pois não basta saber o que é bom e reto, é necessário aplicá-lo às situações, conduzindo ao fim visado pela vontade: a prudência é a mais rara virtude intelectual, é a “*recta ratio agibilium*”, pois quando desempenha todas as funções, inclui todas as virtudes (S. Th., Ia IIae, q. 57, a. 5; q. 58, a. 4 e 5). A prudência nos faz encontrar meios concretos de implantar os propósitos. A prudência consiste em passar determinado propósito ao ato. Junto com as outras virtudes morais, formam as virtudes cardeais: elas regulam toda a conduta humana, na medida em que estas virtudes participam da vida racional. A razão é aperfeiçoada pela prudência, a vontade pela justiça, a conduta interna é regulada pela temperança, enquanto as paixões desordenadas e irascíveis pela fortaleza (S. Th., Ia IIae, q. 61, a. 2) (MONTEIRO, s.d., p.76).

Essa percepção da consciência pessoal proporciona um conhecimento explícito dos fins que devem ser almejados pelo próprio homem num sentido pessoal, mas, sobretudo, comunitário, pois se essa consciência o impedisse de procurar os fins moralmente corretos, não haveria comunicação e participação dele no *ethos* social. Reconhecer como injustas normas aparentemente justas, comportamentos divergentes do grupo e propor mudanças de comportamentos são sinais explícitos de uma consciência moral.

Vê-se então a necessidade da passagem do *ethos* social, por meio de uma educação e persuasão a uma consciência pessoal do sujeito no que diz respeito à prática moral, ou seja, de que o sujeito tome consciência interior da prática das virtudes, promovendo a vida boa, e não somente pratique ações por obrigação exterior. E essa passagem acontece justamente pela prudência, ora abordado anteriormente. Ela consiste “numa competência prática para excogitar e valorar as alternativas de ação aptas a realizar os fins humanamente dignos nas situações particulares” (ABBÀ, 2011, p. 33).

A prática moral, por sua vez, é o pressuposto essencial e necessário para que se possa realizar uma pesquisa moral. Abbà sublinha que para que se possa dar um enfoque à filosofia moral, é necessário que se considere aquilo que é relevante na práxis. O autor elenca três possibilidades identificáveis no pensamento moral. A primeira refere-se aos filósofos gregos e romanos e aos teólogos cristãos que consideram a prática social representada na literatura tanto grega quanto bíblica. A segunda possibilidade faz referência aos juristas que realizam juízos acerca da moral. E por fim, a prática moral que passa a ser entendida aos moldes da ciência da natureza. Para o filósofo, somente uma das três possibilidades proporciona uma prática interna ao sujeito, na qual Abbà retoma o conceito de *Ética de Primeira Pessoa*:

Dentre estas três possibilidades, unicamente a primeira [possibilidade] aborda a prática moral desde um ponto de vista interno à mesma, isto é, desde um ponto de vista do sujeito que é autor da prática e ator mediante a prática. As duas outras abordam a prática moral desde um ponto de vista externo à mesma. Proponho designar esta diferença tal como a existente entre a *ética da primeira* e a *ética da Terceira Pessoa* (ABBÀ, 2011, p. 36-37, grifos do autor).

Abbà, após essa exposição acerca da prática moral, faz uma explicação acerca da necessidade de, além de uma consciência moral, uma elaboração filosófica. A isso chama-a de filosofia moral, ou seja, uma filosofia que não seja teórica, mas sim prática. A filosofia moral, por sua vez, deve então adequar-se à experiência moral, que apresenta ambiguidades e conflitos. Diante dessas instabilidades, afirma Abbà o discurso filosófico não pode iniciar-se sem pressupostos. Por isso o filósofo afirma que a sua investigação acerca da moral não é neutra. E acena ainda a sua escolha, como: “O modo mesmo em que aqui demos início à investigação de filosofia moral e a situamos em relação à experiência moral [é] conforme a uma particular figura de investigação moral, a aristotélica, na versão tomista” (ABBÀ, 2011, p. 49).

Então partir-se-á para as fontes, aristotélica e tomista, do pensamento de Giuseppe Abbà, para se chegar a uma conclusão acerca da moral das virtudes, que proporciona a vida boa.

Todavia, antes de apresentar a releitura do pensamento aristotélico e tomista, cabe entender o conceito de vida boa, que permeia toda a problemática proposta por Abbà.

Esse conceito, o de vida boa, é necessário para que se possa falar da conduta humana e, sobretudo, do próprio fim último do homem que é a felicidade:

O conceito de vida boa nos foi necessário para render conta da conduta humana: o sujeito é autor das ações na medida em que ele valora razões para agir; esta valoração requer um critério último, que seja único e universal para todas as ações, caso contrário se perde a identidade e a continuidade de autor. A vida boa constitui tal critério: o sujeito é autor de conduta porque julga as suas ações como atos a exemplificar por ele aquele fim geral e último que é a vida boa; fim que é imanente as ações e que introduzem nesse uma continuidade para formar uma conduta (ABBÀ, 1995, p. 188).

A vida boa consiste então, segundo Abbà, nas atitudes interiores da vontade, da razão prática e dos apetites passionais. E essa, por sua vez, representa o contributo do sujeito à felicidade. A felicidade, no sentido de eudaimonia, refere-se primeiramente aos atos interiores da vontade, da razão prática e dos apetites passionais que resultam na vontade e em segundo lugar dos atos exteriores que são resultado da vontade. Segundo Luño, Santo Tomás, seguindo Aristóteles, afirma que

o bem do homem – considerado em senso absoluto, como bem pleno e perfeito – beatitude, ou felicidade . A beatitude, ou felicidade, não é em relação com os prazeres fugazes causados pelos bens particulares e transitórios, mas com a ideia de fim e perfeição da nossa natureza específica . A felicidade consiste, para o Aquinate, no ato da potência mais nobre em relação ao mais nobre objeto, isto é, na contemplação amorosa de Deus, Suma Verdade e Sumo Bem (LUÑO, s.d., p. 37-39).

Aristóteles, o primeiro filósofo estudado por Abbà em sua teoria sobre a moral das virtudes, é considerado o criador da ética, que mais tarde será considerada como uma disciplina filosófica. O tratamento dado à ética por Aristóteles pode ser encontrado principalmente em determinados escritos conservados pela tradição como na *Ética a Eudemo* e na *Ética a Nicômaco*.

Devido aos problemas gerados na *polis*, em decorrência do *ethos* dos poemas homéricos que se mostravam insuficientes, e a *areté*, que era a base do *ethos* e que consistia, sobretudo, na capacidade de se valer pela palavra e pelo valor guerreiro, fazendo-se assim com que os chefes das famílias aristocráticas tirassem valor e proveito do poder que exerciam sobre os demais, é que começam a surgir então novas formas de legislação ou leis, que deveriam atender os novos problemas das *poleis*. Essa nova perspectiva ainda consistia na grande capacidade de moderar as paixões, os sentimentos pessoais, para assim ater-se aos requerimentos da legislação. Ou seja, a ética de vida boa estava relacionada à questão da justiça.

Para Aristóteles, há a questão a *phrónesis*⁴ como sendo o modelo de saber prático que guiaria as boas ações que o homem realizaria na *polis*. Contudo, a filosofia prática de Aristóteles não pode ser absorvida na *phrónesis*. Ela é a ciência que se ocupa em explicar como a *phrónesis* é o princípio das escolhas virtuosas no *ethos* da *polis*.

O ponto de partida então da filosofia prática são os juízos do sábio sobre a “excelência de determinar ações concretas e, de modo mais geral, os *éndoxa*, as opiniões de autoridade

⁴ Segundo a enciclopédia italiana Trecanni, *phrónesis* significa “aquela forma de consciência que é capaz de dirigir a lei”. Outra definição: “se perfila na *Ética a Nicomaco* (→), na qual Aristóteles tematiza com rigor a distinção que caracteriza as cinco disposições ‘com as quais a alma diz o verdadeiro, afirmando e negando’, também é a arte, a ciência, a prudência, a sabedoria e o intelecto; a prudência concerne as coisas humanas e é a capacidade de deliberar atenção aos melhores bens realizáveis do homem. Além da consciência dos universais, essa exige a consciência dos particulares, antes senão, é próprio que esta peculiaridade a especificar o saber próprio da ph., e sendo essa a disposição que dirige as ações e tendo esta como objeto os particulares. Prudência e política constituem uma só e única disposição (também as definições são diversas) e a política mesma é sabedoria. Na qualidade de sabedoria universal essa é determinação da norma moral e instituição das leis da *polis*; como sabedoria particular essa refere-se ao homem, seja na sua individualidade de sujeito, seja na dimensão da família, seja nos seus relacionamentos com os outros membros da Cidade” (PHRÓNESIS, 2014).

acerca do modo conveniente e nobre de viver e de agir”. (ABBÀ, 2011, p. 74, grifo do autor).

Sendo assim,

O filósofo prático visa a dar razão dessas opiniões mediante procedimento diaporético: isto é, examina as eventuais aporias às quais as opiniões conduzem e busca resolver as aporias explicando a parte de verdade e a parte do erro contida nas opiniões. Mais em geral, o filósofo prático procede dialeticamente: examina as opiniões possíveis acerca de um problema prático, descarta, com argumentação contra-interrogativa ou refutatória, aquelas que levam a aporias ou que incorrem em contradição ou que contravêm os *éndoxxa*. As opiniões que resistem ao exame ele as considera verdadeiras e mostra a sua compatibilidade (ABBÀ, 2011, p.74, grifo do autor).

O entendimento da prática da vida boa pelo filósofo prático aristotélico parte do princípio “quê”, ou seja, das argumentações sobre as ações justas e remonta a um “porquê”, ou seja, a razão que as justifica. É claro que num primeiro momento, esse princípio remonta a uma filosofia teórica. Porém a grande diferença está no sentido de que o princípio “quê”, ou seja, as opiniões sobre as ações justas são fornecidas pelo *éthos* da *polis* que se tornou o caráter de quem age bem na sociedade. E já o “porquê”, ou seja, a razão que justifica as ações “consiste numa concepção normativa da vida boa e das excelências que a constituem”. (ABBÀ, 2011, p.75). Nesse sentido é que, então, o filósofo prático pode determinar e justificar normas gerais acerca de quais procedimentos se devem tomar nas várias ações práticas. Nisso, é então, que a filosofia ético-política se justifica como prática.

Entretanto, o procedimento tipológico não possui base suficiente para fornecer uma concepção exata e rigorosa da prática da vida boa, das ações e comportamentos do homem. Ele somente traça um esboço do bem que é praticado pelo homem, determinando de modo empírico as ações justas e boas, e aquelas que devem ser evitadas.

Porém,

O procedimento tipológico não impede que a filosofia prática seja verdadeira e própria ciência, diferenciando-se da *phrónesis*, que ciência não pode ser. Enquanto a *phrónesis* assume do *ethos* os princípios do raciocínio prático para determinar, a cada tanto e variavelmente, aquilo que convém fazer para viver bem nas circunstâncias contingentes, a filosofia prática fornece uma justificação dos fins das virtudes éticas, reconduzindo-os a uma concepção normativa da vida boa, e dá conta das características do raciocínio prático com o *phrónimos* aplica às situações os fins virtuosos genéricos que definem a vida boa (ABBÀ, 2011, p.75, grifos do autor).

E nesse sentido é que se pode concluir que o filósofo prático tampouco é apenas um observador do *ethos* na *polis*. Mas sim, devido à argumentação, ele chega a uma concepção

normativa da vida boa: “fazendo-o, exercita uma crítica frente ao *ethos* e visa a reformá-lo e a melhorá-lo”. (ABBÀ, 2011, p.76, grifo do autor).

A questão da diferença entre a sabedoria prática e a filosofia ético-política para Aristóteles está no modo como Platão a enfocou e a interpretou. Para Platão, a justiça da *polis* era subordinada à alma que estava ligada, por sua vez, também à questão moral do sujeito. E assim, Aristóteles concordava com Platão no sentido de que as leis ou o regime da *polis* educavam o caráter moral do cidadão. Assim, considera-se a filosofia prática platônica como puramente filosofia política.

Já Aristóteles, todavia, não via a justiça da *polis* de um modo geral, mas sim pela vida boa dos cidadãos numa singularidade, como sendo um acontecimento que era refletido na *polis*, uma vez que a vida boa não seria possível fora dela. Com efeito, é aí então que surge o lugar da *phrónesis*: “o saber prático exercitado pelo indivíduo ao conduzir bem e felizmente a própria vida”. (ABBÀ, 2011, p. 77).

Então, segundo Aristóteles,

A sabedoria política e a prática são a mesma disposição mental, mas sua essência não é a mesma. Da sabedoria que diz respeito à cidade, a sabedoria prática que desempenha um papel controlador é a sabedoria legislativa, enquanto a que se relaciona com os assuntos da cidade como particulares dentro do seu universal é conhecida pela denominação geral de “sabedoria política” e se ocupa com a ação e a deliberação, pois um decreto é algo a ser executado sob a forma de um ato individual (ARISTÓTELES, 1973, p. 347).

Segundo Giuseppe Abbà, a vida boa, enquanto vida a ser conduzida pelos indivíduos “é considerada do *ponto de vista dos agentes, isto é, enquanto é o fim que estes realizam, a vida que praticam, exercitando a sua sabedoria prática*⁵. *A ética aristotélica está construída a partir do ponto de vista da Primeira Pessoa*”. (ABBÀ, 2011, p.77, grifos do autor). Sendo assim,

A origem da ação – sua causa eficiente, não final – é a escolha, e a da escolha é o desejo e o raciocínio com um fim em vista. Eis aí por que a escolha não pode existir, nem sem razão e intelecto, nem sem uma disposição moral; pois a boa ação e o seu contrário não podem existir sem uma combinação de intelecto e de caráter (ARISTÓTELES, 1973, p.342).

⁵ Esta sabedoria prática é individual, e ela deve estar em ordem às leis dadas pelo legislador da *polis*. Cf. Abbà, 2011, p.78.

Com essa relação da ação moral do indivíduo e a sua consumação na *polis*, é que a ética vai assumir então, a função normativa dentro da filosofia política na medida em que se estabelece o fim no qual são construídos as leis e os regimes políticos.

Para se compreender as implicações dadas por Aristóteles para o enfoque da investigação de filosofia ética, é necessário entender melhor sobre a *phrónesis*, e novamente aqui, detém-se em afirmar que a *phrónesis* é o saber prático dos agentes humanos e que por sua vez difere-se da ciência filosófica prática.

Primeiramente, deve-se reconhecer que a univocidade e a infalibilidade da *phrónesis* não está no próprio saber, mas sim, em certas disposições das quais depende a sabedoria prática: são as virtudes éticas distintas das dianoéticas⁶, às quais pertence a *phrónesis*. Por exemplo,

Se faltarem no agente as virtudes éticas que retificam os seus apetites, ele poderá bem saber como deve agir, mas tal saber não será *atualmente* prático; agirá seguindo um apetite não reto, o que, para Aristóteles, é quanto basta para afirmar que ele age mal voluntariamente. Por outro lado, já não se poderá mais dizer que ele não é menos justo quando comete voluntariamente uma ação injusta; com efeito, o seu defeito se encontra precisamente na falta de um apetite inclinado à justiça, e, por isto, ele comete uma ação injusta, precisamente porque ele não é justo (ABBÀ, 2011, p.79, grifo do autor).

Depois, após reconhecer que a infalibilidade e a univocidade da *phrónesis* não estão no saber pessoal, mas sim nas disposições das quais depende a sabedoria prática, resta agora descobrir as virtudes éticas e requerê-las como condição necessária do saber prático de quem age bem. Primeiramente, para responder a essas questões, Aristóteles recorre a sua filosofia da natureza, encontrando nela “o modo de pôr como princípio do comportamento inclinações naturais do vivente” (ABBÀ, 2011, p.80), concebendo o princípio do movimento e a quietude do corpo e do vivente.

‘Natureza’ significa: A origem do movimento primeiro que é imanente a cada coisa natural em virtude da sua própria essência. ‘Natureza’ também significa o material primeiro de que consiste ou é feito qualquer objeto natural, sendo aquele [sic] relativamente informe e dotado de uma potência imutável (ARISTÓTELES, 1969, p.114).

⁶ Por virtudes dianoéticas, entendem-se neste trabalho as capacidades de conhecimento possíveis a alma racional. Seriam as virtudes do pensamento, da racionalização, ao passo que as virtudes éticas seriam as virtudes da ação, do controle.

Correspondentemente a questão do princípio do movimento e a quietude do corpo e do vivente, Aristóteles poderia ter posto como princípios da ação do homem algumas virtudes naturais. Contudo essas ainda não dariam a univocidade e a infalibilidade a *phrónesis*. Então, Aristóteles requeria a elas, mediante ao *ethismós*, ou seja, a aquisição do hábito, que se tornassem *éxis* ou posse estável do agente. Dessa maneira, Abbà afirma então que “o *ethos* ou costume da *polis* torna-se *çthos* ou caráter do agente” (ABBÀ, 2011, p. 80).

Aperfeiçoando a parte apetitiva da alma, observa-se que as virtudes éticas proporcionam à alma uma inclinação estável que a permite procurar determinados fins, ou seja, os fins virtuosos. Mas para que esses fins sejam refletidos na *polis* é necessário a contribuição da *phrónesis* que “busca, delibera, discorre, julga a ação que, nas particularidades das situações, corresponde aos fins aos quais inclinam as virtudes éticas” (ABBÀ, 2011, p. 80).

Logo, pode-se concluir que o saber prático executado e exercitado pelo sujeito agente é denominado ética, justamente porque os princípios da práxis são constituídos pelas virtudes. Elas incitam o sujeito a agir seletivamente, prestando atenção nas questões que dizem respeito ao viver bem, ao mal a ser evitado e o bem a ser perseguido.

Outro autor no qual Giuseppe Abbà busca referências é a filosofia de Santo Tomás de Aquino. Segundo Abbà, a filosofia moral tomista baseia-se na relação do homem com Deus. Sendo impossível à mente uma definição de Deus, ela então recorre aos efeitos de natureza ou graça para concluir algo acerca da definição de Deus. Segundo o filósofo, o homem é um efeito de Deus. Então, sendo assim, o homem é tido como sendo a imagem de Deus.

As ações consideradas boas, tidas pelo próprio homem, são caracterizadas como a participação da razão com a qual Deus governa as suas criaturas e, conseqüentemente o homem. Isso é o que Santo Tomás chama de lei eterna. Sendo assim, “são justamente a sabedoria prática ou prudência e a ciência moral que se tornam o nosso modo de conhecer a lei eterna” (ABBÀ, 2011, p. 105).

Deus é visto como o princípio e o fim das obras do homem, das quais o próprio homem é autor com e sob Deus. A eleição de Deus como princípio e fim das suas obras é feita pelo próprio homem a partir da sua sabedoria prática sobre os atos humanos.

Segundo Abbà, as considerações sobre o fim partem do pressuposto de que as ações humanas são emitidas por uma vontade que é natural e “ilimitada de bem, de tudo aquilo que é apreendido como um bem” (ABBÀ, 2011, p. 108). Sendo assim, Abbà então conclui que “toda ação é escolhida enquanto é compreendida como um bem que contribui a satisfazer o

desejo ilimitado de bem; o que é como dizer: é escolhida em razão da felicidade que ela contribui a realizar” (ABBÀ, 2011, p. 108).

A vida característica do homem que procura realizar as ações de acordo com a reta vontade é a vida beata. Abbà afirma que, para Santo Tomás, existe uma distinção entre a vida beata perfeita e a vida beata imperfeita. A vida beata imperfeita é a vida temporal, terrena. Nesta vida imperfeita, Deus concede ao homem virtudes⁷ que o permite se colocar a disposição da vida beata e assim, receber a perfeição da vida beata que é efeito da força benéfica e transformadora de Deus.

O fim, na ciência prática tomista, deve ser considerado como possível ou não de ser realizado. Mas para se chegar a uma conclusão, cabe entender que o homem, possuindo uma inclinação para os bens humanos que proporcionam uma vida feliz e pela motivação da vontade natural e infinita do bem e da felicidade, determina suas intenções à fins intermediários e a escolhas de ações concretas individuais, nas quais os fins são diversos, dependendo da situação em questão.

Santo Tomás também faz uma distinção entre os requisitos dos quais depende uma escolha que por sua vez pode ser caracterizada como boa e que traduza a vida beata ou então como defeituosa. Segundo o filósofo, as ações são boas na medida em que o fim visado for bom. Alheio a isso, as ações são caracterizadas como defeituosas. Entende-se então que o objeto é quem define a ação exterior.

Uma ação é caracterizada como boa quando está ordenada de acordo com a razão, que por sua vez, participa da lei eterna. Segundo explica Abbà,

‘boas’, aqui, significa: conformes à ordem estabelecida pela razão (*ordo rationis*), que tem capacidade e autoridade para estabelecer a ordem conveniente, em razão do fato de que ela é participação da lei eterna. A razão humana é naturalmente capaz de ordenar os apetites humanos, volitivo e passional, em função do seu próprio fim - fim que ela, com a vontade, naturalmente deseja: o conhecimento da Verdade divina e o amor do Bem divino. Ela ordena os apetites relativos aos bens e aos males humanos de modo tal que estejam sempre conformes à vontade que quer – para o sujeito agente e para as outras pessoas – a vida beata em Deus (ABBÀ, 2011, p. 109-110, grifos do autor).

Considerando a razão como aquela que ordena as ações para o fim último, que é o conhecimento da Verdade divina, existe também as paixões e afetos que porventura podem condicionar as ações do homem. Segundo Abbà, as paixões e os afetos são dotados de uma

⁷ Abbà faz referência aqui, às virtudes morais e teologais. Essas virtudes são infusas no homem. Segundo Abbà, as virtudes infusas são aquelas que são doadas por Deus.

vontade própria, onde não há um julgamento racional acerca dos bens e dos males. Por isso é que

o agir humano excelente requer bem mais que decisões conformes aos preceitos da lei; requer uma modificação dos apetites frente à ordem estabelecida pela razão, a qual, por sua vez, há de determinar a ordem recebendo, corrigindo, integrando movimentos passionais e afetivos que lhe propõem motivações próprias. (ABBÀ, 2011, p. 110).

Segundo Abbà, para entender a concepção primeira dos *habitus*, ou seja, faculdades que fazem com que uma ação seja correspondente à vida beata, é necessário entender dois significados da palavra virtude. Primeiramente, a virtude é caracterizada como sendo a “*excelência dos atos humanos*” (ABBÀ, 2011, p. 111, grifos do autor). Isso significa dizer que nas ações voluntárias do homem, a vontade e as paixões são reguladas de tal maneira que promovam a vida beata. A descrição normativa da vida beata acontece quando se indica quais são os atos humanos que fazem parte a uma vida beata.

a *ordo rationis* consiste, antes de tudo e principalmente, em diversos modos específicos de regulação, os quais constituem outros tantos *fins virtuosos*, segundo os quais o sujeito agente tenciona regular as próprias escolhas; subordinadamente aos fins virtuosos, a *ordo rationis* determina também ações que, quanto ao seu objeto (*obiectum*), realizam ou violam o fim virtuoso: é a tais ações que se referem os preceitos das leis (ABBÀ, 2011, p. 111, grifos do autor).

Nesse ponto, segundo Abbà, Santo Tomás depara-se com um problema, ou seja, que mesmo que o homem possua uma capacidade natural de viver bem, existe um despreparo natural, devido à redução das potências operativas, que por sua vez, requerem uma perfeição de natureza. Diante deste problema é que surge então uma segunda e nova concepção de virtude. Virtude passa a ser entendida agora “como *habitus* operativos que aperfeiçoam e preparam as potências para emitirem os atos excelentes requeridos pela vida beata” (ABBÀ, 2011, p. 112, grifo do autor).

Na ética tomista encontra-se então que uma vez que existe uma espécie de individuação no que diz respeito à matéria, a razão, a vontade e as paixões operam de um modo limitado de acordo com cada indivíduo. Enquanto as paixões desejam, a razão julga os bens humanos na medida em que estes interessam ao indivíduo. Todavia, esses bens não são inseridos no que Santo Tomás chama de “*ordo rationis*”. Para que as potências possam então alcançar a vida beata, é necessário que existam as virtudes éticas ou *habitus* que tornem os

atos humanos meios para se alcançar o bem. Já a razão, para que possa julgar os atos humanos necessita, por sua vez, de uma virtude intelectual, a *prudentia*⁸, que a habilita ao julgamento das ações que são convenientes ao indivíduo que tende a agir de acordo com os fins que são requeridos pela *ordo rationis*.

Além da concepção sobre o *habitus*, existe ainda outra questão que Santo Tomás discute: a livre vontade. Segundo Tomás, as virtudes éticas propõem certa determinação ao homem de tal maneira que estas estão à disposição da vontade. Segundo Abbà, mesmo que haja a presença da vontade, “as virtudes permanecem sendo determinações unívocas e infalíveis, mas a livre vontade humana permanece falível” (ABBÀ, 2011, p. 113).

A terceira questão discutida por Santo Tomás é a questão da relação entre a razão e as virtudes éticas. O filósofo, assim como Aristóteles, afirma que as virtudes éticas recebem da razão, enquanto prudência, a delimitação do justo meio que por sua vez, torna concreto os fins virtuosos. Contudo, Santo Tomás vai além de Aristóteles no sentido de que as virtudes éticas e a prudência dependem da razão, mas da razão natural. Essa razão natural é aquela que concebe os fins virtuosos e as ações que dizem respeito a esses fins. Sendo assim, a razão humana torna partícipe da lei eterna. Contudo,

tal participação é apenas um encaminhamento à vida boa, e é levada à perfeição pelas virtudes; desta maneira, é através das virtudes – e não através dos preceitos da lei – que a lei eterna alcança os atos individuais e os torna perfeitos (ABBÀ, 2011, p. 113).

O problema que surge a partir das virtudes é então como estas podem ser adquiridas pelo homem e como se forma o indivíduo virtuoso. A resposta encontrada por Santo Tomás se dá a partir de um estudo sobre a lei, que é considerada pelo filósofo como aquela que proporciona a formação das virtudes. A lei é vista como algo que educa o homem para que este apresente um comportamento que coloque em prática os hábitos virtuosos:

A lei prescreve ou proíbe certos atos, respectivamente necessários para que haja *ratio virtutis* ou incompatíveis com a *ratio virtutis*; porém prescreve-os ou os proíbe só *in universali*; ora, a consideração *in universali* é, na verdade, uma premissa necessária à prudência para concluir a respeito das escolhas particulares; mas não *sufficit ad ratiocinandum circa particularia*; a premissa própria da prudência são as atuais intenções das virtudes morais aos fins virtuosos (ABBÀ, 2011, p. 115, grifos do autor).

⁸ Segundo Abbà, a *prudentia* “procura, excogita, julga, prescreve e compõe a ação que realiza as excelências ou fins virtuosos, de modo apropriado às particularidades contingentes e variáveis das situações” (ABBÀ, 2011, p. 112).

Santo Tomás de Aquino foi, segundo Abbà, o autor que conseguiu utilizar a ética aristotélica para construir o discurso moral cristão. Outros autores, nessa mesma tentativa, tornam-se isolados, buscando respostas em outras figuras éticas.

Exposta a construção da necessidade da passagem de uma prática moral para uma filosofia moral, ou seja, de que as ações do homem não são somente questões exteriores, mas de ações refletidas interiormente que aí sim, são exteriorizadas na práxis, na qual o sujeito torna-se ator e autor das suas atitudes, Abbà chega ao centro de sua pesquisa, interrogando-se qual seria o sujeito agente e qual a moral a ser considerada na sociedade contemporânea, que de modo simples, é a Ética de Primeira Pessoa.

2.2 A ÉTICA DE PRIMEIRA E DE TERCEIRA PESSOA

A Ética de Primeira Pessoa considera o bem supremo do homem, ou ainda, tal como encontramos nos estoicos e em Aristóteles, a felicidade ou ainda a vida boa do cidadão, que consiste no atuar do sujeito conforme o exercício da virtude. Para que o sujeito possa corresponder as suas ações com o exercício das virtudes, ele se torna autor das suas ações, tendo em vista o fim último.

Diferente da Ética de Terceira Pessoa, a Ética de Primeira Pessoa considera o sujeito como um sujeito agente e não passivo, justamente pelo fato de que ele é responsável pelas suas ações e também pelas consequências que ela pode gerar, sobretudo, o bem humano. E é mediante esse bem que o homem alcança a retidão das suas ações e torna-se então virtuoso. Por isso, além de uma Ética de Primeira Pessoa, é também uma ética das virtudes.

Os dois expoentes da Ética de Primeira Pessoa, segundo Abbà são precisamente Aristóteles e Santo Tomás de Aquino. Ambos preveem a felicidade humana mediante as ações que o sujeito realiza no campo social.

Aristóteles inicia a sua exposição a partir da experiência das virtudes. São virtudes expressas por heróis da tragédia e da épica grega e que eram reconhecidas na polis, justamente pelo saber como agir em vista de um bem comum e de quem sabe contemplar algo divino e superior a si. O sujeito deve refletir, segundo o filósofo, sobre as suas ações, de tal maneira que entenda que as suas ações procuram um fim último, que esse fim é a felicidade e que, uma vez alcançada não permita que nada falte à vida, atingindo assim o melhor para si. E ainda, que a felicidade diz respeito somente à vida virtuosa e que para alcançá-la é necessária uma educação dos desejos e das paixões.

Santo Tomás de Aquino segue a mesma estrutura proposta por Aristóteles, contudo, com algumas modificações. Diferentemente de Aristóteles, Santo Tomás utiliza as virtudes cristãs e humanas que são relatadas na Sagrada Escritura e no ensinamento cristão. Ou seja, são virtudes que conduzem o homem a Deus e que o fazem reconhecer em todos igual dignidade de ser capaz de Deus. Segundo Abbà, “mais do que as virtudes especificamente cristãs, são as virtudes que o ensinamento cristão considera a moral natural, uma moral que qualquer um – mediante a razão informada pela fé – pode chegar a reconhecer” (ABBÀ, 2011, p. 425).

Santo Tomás afirma que, qualquer ação voluntária do sujeito visa um fim último, e que esse fim último em uma primeira consideração, é o bem perfeito. A vontade, é entendida pelo filósofo como natureza⁹, ou seja, um desejo natural do bem perfeito¹⁰. Esse pressuposto sustenta a relação da vida virtuosa, ou seja, que é direcionada a Deus e ao bem dos indivíduos e a natureza da vontade, onde Deus, que é o bem perfeito, “sacia o desejo natural da vontade” (ABBÀ, 2011, p. 425).

Conclui Abbà que na ética tomista, a vontade é livre, mas contém uma natureza prática própria, ou seja, o desejo do bem perfeito. É então por essa natureza que a vontade passa a ser superior às paixões e a inteligência, devido à sua inclinação natural à verdade e a verdade completa é hegemônica, ou seja, superior.

Já a Ética de Terceira Pessoa, segundo Abbà, busca identificar as regras e princípios morais. Ela se limita a prescrever a conformidade das ações às normas, obrigações, leis e deveres, e não tematiza o sentido da ação moral. A Ética de Terceira Pessoa parte do observador externo, ou seja, são éticas elaboradas a partir da perspectiva do juiz das ações alheias, independentemente do dinamismo intencional da moral enquanto tal.

Aos que são tidos como representantes dessa perspectiva, só cabe determinar qual a ação é correta e qual é incorreta, e em seguida estabelecer normas que regulem essas ações. É por isso que se fala em observador externo ou Terceira Pessoa: cabe às normas julgar as ações

⁹ Giuseppe Abbà denomina essa natureza como “natureza prática”, justamente pelo fato de que ela é o princípio do agir voluntário. Cf. ABBÀ, 2011, p. 426.

¹⁰ O desejo natural pode também ser entendido como uma inclinação natural ao bem e mais, ao bem perfeito, e também da inclinação da inteligência à verdade completa. O bem perfeito e a verdade completa são as inclinações da natureza prática, porém sem conteúdo determinado. Santo Tomás explica então que, para que se tenha esse conteúdo determinado é necessária uma vida virtuosa, ou seja, o uso de virtudes na prática, que permita a união dos homens com Deus. Essa prática é então verdadeira justamente pelo fato de que os bens são reais, ou seja, determinados e concretos e também pela inclinação que a natureza prática possui.

do outro. Por exemplo: uma pessoa executou a ação X. Para a Ética de Terceira Pessoa, cabe perguntar se essa ação é lícita ou ilícita, ou também, obrigatória ou proibida.

O bem ou o mal são caracterizados pelo juízo moral, a partir da conformidade com a norma, e com as necessidades de convivência e colaboração social, por exemplo. A ação deixa de ser vista como uma implementação concreta, ainda que limitada, de um modo de vida que corresponde radicalmente a ser moralmente bom ou mau.

Para Canelón,

a Ética de Terceira Pessoa não se envolve com o bem total de quem atua, mas só lhe interessa a sua ação, que quase sempre termina sendo considerada isolada. Cai também no fixismo, que consiste em ficar nas características externas da ação mesma, no que chamaríamos do “físico” da ação, interessando-se apenas pela intenção de quem atua ou por suas circunstâncias particulares (CANELÓN, 2012, s/p.).

Por fim, a tal perspectiva não interessa estabelecer quais ações contribuem ao bem pessoal do sujeito que atua com vistas a sua integridade, mas somente se tais ações são adequadas não às normas estabelecidas.

2.3 A MORAL E O SUJEITO DA FILOSOFIA MORAL

Partindo então das perspectivas aristotélica e tomista o filósofo iniciará uma interrogação acerca de qual a moral e qual o “tipo”¹¹ de sujeito é apropriado à filosofia moral¹².

A propósito do enfoque a ser dado à moral, Abbà sustenta que é necessária uma moral que possibilite ao sujeito dar razões para as suas próprias ações, ou seja, justificações. Do contrário, não se pode falar em moral, uma vez que esta é uma regra ou uma ordenação que se confere voluntariamente às ações. E ainda, deve-se levar em consideração o fato de que estas regras devem ser racionais, ou seja, que permitam dar razões a alguma coisa.

Dar razão a alguma ação, tem-se o que Abbà chama de “*pretensão de verdade*”: isto é, mostra que a ação *x* deve realizar-se ou não, era ou não realizada, porque é conforme ou não a certos critérios normativos” (2011, p. 380, grifos do autor). Esses critérios, por sua vez, devem ser de tipo universal, ou seja, conhecidos e compartilhados por todos os sujeitos agentes, desde que a sua justificação se dirija a outros indivíduos, que também devem ser

¹¹ Entenda-se aqui “tipo” como sendo correspondente ao sujeito da ética de Terceira ou Primeira Pessoa.

¹² A filosofia moral diz respeito à união entre a ética e a moral, ou seja, a união entre o externo, isto é, as ações do sujeito na práxis, e o interno, ou seja, a reflexão do sujeito acerca dessas ações. É este o retorno proposto por Abbà no estudo da filosofia moral.

agentes. E também devem ser imparciais no sentido de que não podem estar atrelados a decisões subjetivas, inexplicáveis ou preferenciais. Sendo assim, Abbà prevê que “*uma ação moral permite aos sujeitos dar razões que justificam as ações; deve, portanto, basear-se em critérios normativos prévios a decisões ou a preferências*” (2011, p. 380, grifos do autor).

A problemática agora é delimitar quais seriam os princípios reguladores em que uma moral poderia sustentar-se. Os princípios prudenciais¹³ são excluídos pelo fato de que, segundo Abbà, são considerados como cálculos para atenderem vontades individuais. Se assim o fosse, o sujeito só observaria a moral quando lhe proporcionasse vantagens. Do contrário, justificaria os seus erros. Um exemplo clássico seria o anel de Gíges¹⁴, descrito por Platão na República.

Uma moral que se baseie nos princípios reguladores é aquela conhecida, segundo Abbà, como moral iniludível, ou seja, que não admite dúvidas no sentido de que não é fruto de uma convenção, mas sim se mostra como uma razão que não quer atender a sujeitos específicos, mas sim, a todos, onde cada um pode renunciar as suas vontades próprias.

Além dessa concepção da moral como sendo iniludível, Abbà afirma que ela se baseia ou “*num telos normativo ou não tem razão de ser*” (2011, p. 388, grifos do autor). Isso significa que os princípios geradores devem basear-se em fins que dão razões para que se possa agir. Contudo, para que se possa chegar à conclusão da existência desses fins e enumerá-los, é necessário entender de antemão que a ação humana acontece em uma situação prática, onde as realidades “se impõem com uma natureza específica sua, independente do pensamento ou do desejo do sujeito agente” (ABBÀ, 2011, p. 389). Nesse sentido é então que os males são tão existentes quanto os bens que são protegidos pelas ações que dizem respeito às realidades que estão envolvidas na prática das ações. Por sua vez, essas realidades são

¹³ Os princípios prudenciais são aqui considerados num sentido moderno. Segundo Abbà, “seriam quaisquer desejos, paixões, interesses ou preferências que o sujeito vise a satisfazer” (2011, p. 381).

¹⁴ A história do anel de Gíges é descrito por Platão no livro II, da República. O anel permitia ao sujeito que ficasse invisível toda vez que voltasse o encaixe do anel para si mesmo. Quando voltava à posição normal, o sujeito voltava a ficar visível. Descreve Platão: “Usou o anel na costumeira reunião mensal dos pastores na qual eram feitos os relatórios a respeito do estado dos rebanhos para serem entregues ao rei. E quando estava sentado entre os demais aconteceu de dirigir o engaste do anel para si mesmo, rumo à palma de sua mão. Ao fazê-lo tornou-se invisível para os que estavam sentados próximos de si e eles continuaram a falar como se ele tivesse ido embora. Em pânico, ele voltou a tocar o anel e virando o engaste novamente para o exterior retomou a visibilidade” (PLATÃO, 2012, p.80). Desse poder é que o sujeito então faz o uso do anel para satisfazer as suas vontades. Relação essa que se pode fazer ao que Abbà que o sujeito só observaria a moral quando lhe trouxesse vantagens: “Não tardou a testar o anel visando a confirmar se realmente possuía aquele poder – e [não restava dúvida de que] possuía. Compreendendo-o, logo conseguiu com os outros pastores ser ele um dos mensageiros que levariam os relatórios ao rei. E quando chegou ao palácio seduziu a esposa do rei, com a ajuda dessa atacou-o, matou-o e se apossou do reino” (PLATÃO, 2012, p. 80).

consideradas boas quando atingem uma perfeição segundo a sua natureza. É mediante essa perfeição que as realidades constituem bens que são denominados como bens substanciais desejáveis pelos homens. Esses bens substanciais por meio das ações, podem formar os bens operáveis¹⁵, desde que também se refiram ao sujeito agente. De modo contrário, formam os males operáveis. As perfeições desejáveis (bens substanciais e bens operáveis) se impõem ao pensamento e ao desejo do sujeito, funcionando como uma mediação desses pensamentos e desejos, ou seja, o *telos* normativo. Por isso é que, a partir do momento da ordenação desses pensamentos e desejos, as ações proporcionam o bem perfeito.

São exatamente os bens substanciais e operáveis que as figuras modernas da ética descartam. Elas sustentam a inutilidade de basear a moral sobre os valores. Todavia, se se considera os desejos do sujeito e os valores, “o interesse próprio deixa de ser soberano e se modifica de acordo com as exigências do bem humano” (ABBÀ, 2011, p. 391).

Sendo o *telos* normativo um bem humano, ele constitui a razão da dignidade inviolável dos homens. Essa dignidade, por sua vez, é “*identificável como a capacidade dos sujeitos humanos de perseguir a busca do bem humano, de reconhecê-lo e aderir a ele livremente*” (ABBÀ, 2011, p. 392, grifos do autor). Essa liberdade, por sua vez, consiste no reconhecimento do bem humano, “tendo como única razão a sua verdade, aderir a ele como única razão a sua bondade” (ABBÀ, 2011, p. 392). Verdade e bondade são critérios que são insuperáveis e que permitem uma abertura à possibilidade de uma Verdade primeira e de uma Bondade que é perfeita, que são identificados como Deus pessoal. Sobre estes fundamentos não é possível justificar o fato da violação da dignidade dos sujeitos.

À luz destes pressupostos nota-se a possibilidade do bem humano em oferecer razões para uma colaboração do respeito para os sujeitos. Esse bem pode ser procurado por qualquer sujeito, mas não pode ser procurado de um modo individual, senão de um modo comum em que a colaboração para com todos, o respeito com cada um e a dignidade sejam recíprocos.

Sendo assim, a indagação sobre qual é a moral mais apropriada à filosofia moral é respondida afirmando que é aquela que regula os apetites e desejos do sujeito, visando o bem comum e pessoal. Essa moral dá respostas para que se possa entender quem é o homem enquanto sujeito humano, e também concede razões que justificam as ações do homem. Exposto qual é o tipo de moral mais coerente segundo Abbà, resta agora identificar qual é o sujeito mais apropriado e requerido a essa moral.

¹⁵ Segundo Abbà, os bens operáveis são entendidos como perfeições desejáveis e funcionam como fins que são razões para agir.

Em relação ao sujeito utilitário, Abbà afirma que “a razão instrumental dos sujeitos utilitários deixava de buscar os bens de excelência e se voltava aos bens de eficiência” (2011, p. 399), ou seja, as práticas do sujeito deixam de ser reguladas internamente e passam a ser reguladas pelas exigências externas. O sujeito utilitário persegue um fim indeterminado: a satisfação dos próprios interesses. A prática se torna boa na medida em que sirva como um caminho que desemboque neste fim.

A propagação e a imposição do utilitarismo se deram de um modo cético a respeito da capacidade do homem frente à verdade acerca de Deus. Sendo assim, “*a questão decisiva para a moral é se o sujeito humano é ou não capaz de verdade*. Na medida em que ele é incapaz de verdade, torna-se utilitário, com razão instrumental, refratário à moral” (ABBÀ, 2011, p. 401, grifos do autor). Todavia, Abbà conclui que o sujeito não consegue ser utilitário justamente pelo fato de que a razão especulativa tende à verdade. E nessa tendência à verdade, a razão torna-se liberta dos desejos, dos interesses e das paixões, promovendo o bem humano. Ou seja,

a inclinação natural da razão à verdade torna hegemônica a razão, livra-a do domínio dos desejos, paixões e interesses. Ela pode reconhecer os bens e construir uma ordenação no desejo dos bens em vista do bem humano, estabelecendo modos virtuosos de regulação do desejo. Agora podemos acrescentar: *a própria inclinação da razão à verdade pode fazer as vezes de critério principal na construção da ordenação, e o conhecimento da verdade pode fazer as vezes do bem ou fim arquitetônico*; ela se torna, no conjunto do bem humano, o bem principal, em vista do qual a razão ordena e regula o desejo dos outros bens para o próprio sujeito e para os outros sujeitos humanos. Ademais, *a capacidade de verdade confere igual dignidade aos sujeitos humanos*. (ABBÀ, 2011, p. 402-403, grifos do autor).

Outro tipo de sujeito analisado por Abbà é o sujeito proposto por David Hume. De um ponto de vista superficial parece que o sujeito humeano está provido de um senso moral diante das ações praticadas e das paixões que as motivam. Todavia, quando se analisa de um modo mais preciso, essa teoria impede uma saída do sujeito em direção à moral. O fato é que as ações são movidas por paixões não-cognitivas, ou seja, não existem juízos sobre o fim ao qual essas ações se direcionam. “a paixão é uma motivação, mas não é uma razão para agir” (ABBÀ, 2011, p. 404). A grande preocupação deste sujeito humeano é a satisfação das paixões. Por isso é que

o senso moral julga somente a satisfação ou insatisfação das paixões tal como elas de fato são; não julga o fim mesmo das paixões nem critica as paixões desde um ponto de vista normativo logicamente independente delas. A única crítica que lhe é

possível é a interna às próprias paixões, e concerne somente à incongruência, à ineficiência, à inutilidade e à dor (ABBÀ, 2011, p. 404).

O sujeito agente é também movido pela aprovação ou não dos outros sujeitos, realizando assim ações que sejam úteis e prazerosas aos outros. Logo, o “*senso moral não torna o sujeito capaz de moral*. Ele é simplesmente sede de um mecanismo passional completamente estranho à moral” (2011, p. 405, grifos do autor).

Prosseguindo a análise sobre qual o sujeito agente adequado à moral exposta, Abbà analisa o sujeito radicalmente livre e autônomo. A radicalidade da liberdade é concebida tal como é pela teologia da lei. Neste caso, a moral é

prévia às decisões, modificável nas suas aplicações, mas não nos seus princípios. A teologia da lei explica esta moral como um conjunto de preceitos que prescrevem ações que realizam bens convenientes à natureza humana ou que proíbem ações que realizam males a ela contrários. Ademais, tais preceitos tornam-se obrigatórios para o sujeito humano pela vontade de Deus legislador (ABBÀ, 2011, p. 405-406).

Sendo assim, a capacidade de conhecer de um modo racional as regras morais é reconhecida no sujeito humano, todavia a vontade em agir é radicalmente livre. Isso significa que não existe uma inclinação natural ao bem, e conseqüentemente uma motivação e uma razão interna para praticar ou não uma ação. Logo, afirma Abbà que

um sujeito radicalmente livre não é apropriado à moral: ele sempre está pronto para se eximir dela de maneira a continuar livre, uma vez que a sua liberdade tem precedência em relação à lei moral. Se fôssemos sujeitos radicalmente livres, a moral seria iludível para nós; mas, pelo contrário, ela não o é (2011, p. 407, grifos do autor).

A autonomia da qual fala ainda Abbà é concebida na ética kantiana. A tentativa de Kant foi de manter a lei moral, mas sem a presença de Deus como sendo o legislador, com o intuito de limitar o sujeito utilitário e a razão instrumental, mantendo a vontade livre, que por sua vez, “não reconhece outra lei que a lei da razão, que ela dá espontaneamente a si mesma e à qual se obriga” (ABBÀ, 2011, p. 407).

Para Kant, segundo Abbà, o sujeito livre e autônomo se une o sujeito utilitário, a partir de dois pontos de vista: primeiro considerando o seu caráter empírico, onde o agente humano é um “sujeito utilitário, determinado por inclinações da natureza, por impulsos e por paixões em direção a uma forma subjetiva da felicidade” (ABBÀ, 2011, p. 407) e “segundo o seu caráter inteligível e transcendental, o agente humano é pura razão, espontaneamente

legisladora e motivadora, e é, de maneira idêntica à pura razão, vontade radicalmente livre das inclinações” (ABBÀ, 2011, p. 407).

Sendo assim,

o sujeito autônomo é pura vontade radicalmente livre, que se autodetermina à lei da razão, e é pura razão em sentido formal, isto é, razão que funciona de acordo com as leis necessárias da não-contradição e da universalização (ABBÀ, 2011, p. 408).

Existe na defesa desse sujeito autônomo, segundo Abbà, uma incoerência interna, justamente pelo fato de que ou se observa uma liberdade radical ou às exigências da razão. Assim sendo, não existe um ato de vontade livre de dar-se a si mesma livremente a lei moral.

Até aqui, observa-se que nenhum dos sujeitos agentes apresentados são apropriados para a moral defendida por Abbà. O erro é o de que as figuras éticas tomaram um caminho inverso, ou seja, ao invés de propor uma concepção de moral para então entender o sujeito, elas propuseram uma concepção do sujeito para depois aplicarem a moral. Sendo assim, Abbà nota que o sujeito não é capaz de uma inclinação natural a um telos normativo, a um bem que é transcendente ao homem. As considerações sobre as éticas modernas são as seguintes:

para poder convencer o sujeito radicalmente livre e o utilitário a aderirem à moral, foi preciso modificar a própria moral e recortá-la à medida do sujeito. O desconcerto aumenta se se observa um segundo resultado quanto ao modo de proceder das éticas modernas: o sujeito radicalmente livre e utilitário é refratário a qualquer moral que se lhe proponha, *nenhuma moral é congruente com ele*. O sujeito precisamente *por ele ser radicalmente livre e utilitário, não pode conviver com sujeitos iguais a si e tampouco pode sobreviver sem observar uma moral; todavia, e pelas mesmas razões, ele é alheio a toda moral, inclusive àquelas recortadas deliberadamente para ele* (ABBÀ, 2011, p. 418-419, grifos do autor).

A moral é vista como útil ao sujeito, mas, ao mesmo tempo, acarreta um limite aos seus interesses, na medida em que é forçado a proporcionar igual liberdade ao outros.

Feitas essas considerações e observando a limitação da sustentação do sujeito proposto pelas éticas modernas, é que Abbà chega à análise de qual sujeito se torna autor da sua conduta procurando a vida boa. Esse sujeito é encontrado na ética aristotélica e mais propriamente na ética tomista. Ambos os filósofos partem de uma moral para então chegarem à concepção do sujeito agente. Aristóteles observa que a ética está baseada na procura pela vida melhor. Já Santo Tomás de Aquino baseia-se no fim que é a vida beata, por sua vez encontrada a partir da prática das virtudes:

a ética aristotélica e a tomista nasceram *sob o domínio da literatura*: homérica, trágica ou bíblica, conforme o caso. Essa literatura narra ou representa gestas e ações realizadas por personagens que exibem ou não excelências (*areté, virtus*) reconhecidas pelo auditório. *Essas excelências têm um duplo aspecto*: são excelências ao desenvolverem os papéis e as tarefas que perseguem qualquer um dos bens da comunidade, mas também manifestam quem é o ator; com efeito, exibem através de ações “belas e boas” e *honestae* a beleza ou nobreza de ânimo do ator, a qualidade da sua alma (2011, p. 421-422, grifos do autor).

Um sujeito virtuoso, tal como propõem a ética aristotélica e tomista, realiza as suas ações que condizem com as virtudes e reconhece a dignidade de dar a cada um o que lhe é devido, fazendo o bem e rejeitando o mal, que de resto, é vergonhoso para si mesmo. Nesse aspecto é que Abbà considera a nobreza e a integridade da alma e a dignidade do sujeito. Segundo ele, para que se possa tocar nesses assuntos, é necessário que o sujeito esteja predisposto à moral pela força da sua própria natureza de sujeito agente. Essa natureza deve, por sua vez, conceder uma liberdade onde o sujeito tenha o poder de contrariá-la ou respeitá-la em suas ações. Isso, por sua vez, “*requer que a filosofia moral considere o sujeito agente do ponto de vista da Primeira Pessoa*” (ABBÀ, 2011, p. 423, grifos do autor).

É, segundo Abbà, a consideração do sujeito de Primeira Pessoa que Aristóteles e Santo Tomás fazem nos estudos sobre a ética. Aristóteles parte da experiência moral acerca das virtudes, que são

exibidas nas gestas dos heróis da épica e da tragédia, reconhecidas e elogiadas na *polis*. Elas exibem a beleza e nobreza de ânimo de quem sabe agir (*praxis*) entre membros livre e iguais na *polis* pelo bem comum, e de quem sabe exercitar a práxis filosófica, contemplar o divino superior ao homem. São virtudes apreciadas por si mesmas e também pela sua contribuição para com a colaboração e para com os necessários à polis. A manobra de Aristóteles consiste em motivar o auditório a viver segundo as virtudes, explicando que a vida virtuosa é a única congruente com a natureza da ação e, por conseguinte, do agente enquanto agente (ABBÀ, 2011, p. 423-424, grifos do autor).

Para Aristóteles, segundo Abbà, a vida virtuosa é procurada por todo o sujeito agente na prática das ações conscientes e eleitas. A vida virtuosa é-lhe correspondente na medida em que procura o bem, e o bem perfeito, mesmo que assim lhe falte bens terrenos.

Já Santo Tomás de Aquino parte das virtudes que são consideradas correspondentes ao ensinamento cristão. A partir desta perspectiva, Abbà argumenta que as modificações na moral “lançam luz à congruência entre o sujeito agente e a moral” (2011, p. 424, grifos do autor).

Sendo assim, Abbà afirma que para Santo Tomás, as virtudes humanas e cristãs

São as virtudes de quem sabe conduzir uma vida ordenada a Deus e sabe viver na comunidade humana reconhecendo em todos a igual dignidade de ser *capax Dei*. Já não são as virtudes de uma elite aristocrática, mas as virtudes convenientes a qualquer sujeito humano: mais do que as virtudes especificamente cristãs, são as virtudes que o ensinamento cristão considera a moral natural, uma moral que qualquer um – mediante a razão informada pela fé – pode chegar a reconhecer. Tomás também leva a fundo a reflexão sobre a ação, até descobrir que o agente, em toda ação voluntária, visa a um fim último, e que tal fim é, numa primeira aproximação e segundo uma consideração ainda somente formal, a bem-aventurança, entendida como bem perfeito (ABBÀ, 2011, p. 425, grifos do autor).

Santo Tomás introduz o conceito da vontade que passa a ser entendida como natureza e como um desejo sem limites do bem perfeito. Vê-se então a convergência da vida virtuosa como sendo ordenada a Deus, ao bem do próprio sujeito e dos demais. E também a natureza da própria vontade. Sendo Deus o bem perfeito, é Ele quem sacia o desejo da vontade e, quando a vida do homem é ordenada à Si, surge a coerência da vida vivida segundo as virtudes com o desejo das virtudes.

Sobre a escolha de qual sujeito é apropriado à moral, sustentou-se que, quando a moral é entendida como uma regra que proporciona a ordenação dos desejos do sujeito em vista de um fim, quando a moral não é iniludível ao sujeito e quando este não se coloca em uma posição indiferente à moral, o único sujeito que corresponde é aquele que está inclinado à moral de tal modo que esta o torna capaz de ser autor da sua “*conduta em vista de uma vida verdadeiramente boa*” (ABBÀ, 2011, p. 430, grifos do autor).

2.4 O ENFOQUE DA FILOSOFIA MORAL E A DEFESA DA ÉTICA DE PRIMEIRA PESSOA

O diálogo feito por Abbà entre as diversas figuras éticas encerrou-se com a definição da moral como uma regra que deve ser observada nas ações do sujeito. Essa regra, por sua vez, possui bases nos conceitos de virtudes que são as perfeições dos atos humanos. Essas perfeições são requeridas por um fim, que é normativo e uma razão que tem total liberdade para agir independentemente dos desejos do homem. Ele consiste numa busca do bem perfeito.

Além da definição moral, o estudo chegou à identificação do sujeito que corresponde à essa definição de moral. Esse sujeito é aquele que reconhece a ordenação sobre os desejos e ações, feitos pela própria moral. Ainda o sujeito consegue “identificar-se com as razões

morais e reconhecê-las como suas. [E] Graças a natureza prática, ele é capaz de compor e de definir com autoridade e livremente a própria conduta” (ABBÀ, 2011, p. 431).

O enfoque proposto por Abbà é então sustentado por quatro aspectos identificados no estudo da filosofia moral. O primeiro deles diz respeito ao tema da filosofia moral. Ou seja, esse é considerado como todos os atos que são praticados por sujeitos que são voluntários. Esses atos, por sua vez, implicam a ordenação a um fim último, e são considerados como condutas. Com essa afirmação, exclui-se a ideia de que a filosofia moral se ocupa somente de uma colaboração social e não da conduta individual do sujeito. Exclui-se também a ideia de que ela só se preocupa por um bom estado das coisas, e não com a vida interior do sujeito. E por fim, exclui-se a ideia de que a filosofia moral só se ocupa por atos que são realizados mediante normas e não livremente. Por isso, afirma-se então que o “tema *da filosofia moral é a conduta humana*” (ABBÀ, 2011, p. 432, grifos do autor).

O segundo aspecto que sustenta o enfoque a ser dado à filosofia moral é a conduta do sujeito, que é tido como agente ou de Primeira Pessoa. Ou seja, a filosofia moral considera a conduta do sujeito enquanto ele é o seu autor e envolve a sua dignidade e integridade da alma. Por isso, afirma-se então que a filosofia moral é a “filosofia *prática da conduta humana*” (ABBÀ, 2011, p. 432, grifos do autor), ou seja, reflete sobre o conhecimento prático que o sujeito aplica na confecção da sua conduta. Sendo assim, a afirmação de que a filosofia moral é apenas o estudo do comportamento humano é desconsiderada, justamente porque o sujeito é o autor da sua própria conduta.

O terceiro aspecto diz respeito ao estudo da filosofia moral sobre a ordenação moral, em que a conduta humana pode resultar em boa ou má. Essa ordenação por sua vez, é considerada enquanto é aplicada aos desejos, às vontades e às paixões do sujeito, pois são estes que o qualificam como sujeito agente. Por isso, é necessário que a filosofia moral explique essa ordenação moral a partir de virtudes, que tornam as ações inclinadas ao fim último e que por sua vez, tornam perfeita a conduta de vida. Por isso é que Abbà afirma que “é com base nos seus desejos e modos de raciocinar virtuosos que o sujeito virtuoso procede à definição da própria conduta, a compor com autoridade as próprias ações” (2011, p. 433). Não descuidando das normas que são exigidas para uma colaboração social e dos bens que são produzidos em um estado de coisas, a “afirmação de que a filosofia moral é, principalmente, uma investigação sobre a lei moral a ser observada, ou sobre as regras de colaboração, ou uma ciência voltada à produção de um bom estado de coisas” (ABBÀ, 2011, p. 433), é excluída. A tarefa da filosofia moral é de

mostrar que a valoração dos bens a serem realizados deve ser dirigida pelas virtudes, e que as *normas* devem almejar a fazer com que seja possível uma sociedade de virtuosos; embora elas não sejam suficientes para realizar este escopo, ao menos não devem impedi-lo, inviabilizá-lo ou ignorá-lo (ABBÀ, 2011, p. 433, grifo do autor).

E por fim, o quarto aspecto identificado no estudo da filosofia moral é de que a ordenação moral pode ser vista também como uma ordenação virtuosa. Sendo assim, a tarefa é então explicar que a ordenação virtuosa faz referência a um *telos* normativo, ou seja, normas que não são instituídas para satisfazer vontades pessoais dos sujeitos, mas sim, para que se possa viver em conjunto, buscando a vida boa.

Após apresentar os quatro aspectos que sustentam a filosofia moral, Abbà se dedica à defesa da Ética de Primeira Pessoa. Segundo ele, a filosofia moral é enfocada sobre o ponto de vista do sujeito agente¹⁶ justamente pelo fato de que o sujeito é tido como autor das suas ações, tendo em vista a vida boa. É necessário também relembrar que a conclusão alcançada tem por base que a filosofia aristotélica e tomista que consideraram que o sujeito é guiado pela consideração da vida boa como um todo, e pela ordenação que é dada aos fins. É com base nessas considerações que surge a compatibilidade entre o sujeito e a moral. Isso significa dizer que viver uma vida segundo as virtudes morais é a melhor vida a ser vivida.

O argumento de defesa da Ética de Primeira Pessoa é também desenvolvido sobre o ponto de vista do sujeito agente. Sobre isso, retoma-se a argumentação de que a natureza prática é o que constitui e caracteriza o sujeito agente. Este deve ser guiado pelo seu próprio juízo, que, por sua vez, é prático. É esse juízo prático que confere ao sujeito a autoria de suas ações. Sendo assim, o trabalho da filosofia moral é explicar a lógica dos juízos práticos, que é identificável na práxis. Somente considerando o ponto de vista da Ética de Primeira Pessoa que se pode chegar a uma conclusão acerca disso.

Concluída a exposição sobre o enfoque a ser dado à filosofia moral, o próximo capítulo trará continuidade à pesquisa de Abbà, onde serão analisadas as condutas do personagem Raskólnikov, do romance *Crime e Castigo* de Dostoiévski como ilustração de um processo de tomada de consciência dos conceitos éticos de Primeira e Terceira Pessoa.

¹⁶ Segundo Abbà, sujeito agente é sinônimo da Ética de Primeira Pessoa, justamente pelo fato de que a ela corresponde.

3 *CRIME E CASTIGO: UMA EXPERIÊNCIA MORAL NO PRISMA DA ÉTICA DE PRIMEIRA E TERCEIRA PESSOA*

“Aqui vemos fantasias tiradas de livros, aqui vemos um coração exasperado por teorias; aqui vemos a decisão de dar o primeiro passo, mas uma decisão de uma espécie particular - ele tomou a decisão, mas foi como se tivesse caído de uma montanha ou despencado de um campanário, e chegou ao crime como se não houvesse caminhado com as próprias pernas. Esqueceu-se de fechar a porta após entrar, e matou, matou duas pessoas, apoiado na teoria. Matou, mas não conseguiu se apoderar do dinheiro, e o que agarrou meteu debaixo de uma pedra. Achou pouca a aflição que suportou sentado atrás da porta enquanto tentavam arrebatá-la e puxavam o cordão da sineta -, não, depois foi ao apartamento, já vazio, meio delirando, lembrar aquela sineta, sentiu a necessidade de voltar a experimentar o frio na espinha... Bem, mas isso, suponhamos, aconteceu durante a doença, no entanto veja mais uma coisa: matou, mas se considera um homem honrado, despreza as pessoas, anda por aí como um anjo pálido”.

(DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 463).

A obra *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, foi publicada em 1866 e trata da história de um jovem ex-estudante universitário, Raskólnikov, que busca através de um crime, experimentar uma teoria por ele criada, segundo a qual a sociedade seria dividida entre homens ordinários, que prestariam à obediência da lei, e homens extraordinários, aos quais seria permitido ultrapassar a lei para se tornarem benfeitores da humanidade.

Raskólnikov, por sua vez, percebe que nada tinha de extraordinário o seu crime. Em meio a tormentas e doenças, a presença de Sônia, uma prostituta, se torna essencial para uma possível conversão a si. Após o crime cometido, Raskólnikov vai até Sônia, e num tom de sarcasmo, mas também de uma certa credulidade, pede a ela que leia uma passagem do Evangelho: a ressurreição de Lázaro.

Outra etapa importante para a conversão de si está na confissão do crime. Raskólnikov confessa a Sônia o seu crime. Esta pede a ele que vá até a polícia e se entregue. Mas antes, ele deveria beijar o chão e assumir o seu assassinato. E por fim, após se entregar à polícia e receber a sua pena, tal seja, o exílio na Sibéria, Sônia o acompanha e aí começa o tempo para o nascimento de um novo homem. Sônia, portanto, representa o caminho no qual Raskólnikov será colocado nos trilhos do arrependimento.

É neste capítulo que se apresentarão os aspectos centrais da obra *Crime e Castigo*, apresentando uma relação com aspectos da Ética de Primeira Pessoa, buscando entender e identificar a possibilidade de uma passagem, por parte de Raskólnikov, da Ética de Terceira para uma Ética de Primeira Pessoa, nos termos de Abbà.

3.1 PANORAMA GERAL DO ROMANCE

A obra *Crime e Castigo* de Fiódor Dostoiévski orbita em torno do personagem Raskólnikov. Um jovem idealista, que desenvolve uma teoria segundo a qual a humanidade se divide em homens extraordinários e ordinários. Querendo saber se fazia parte do grupo dos homens extraordinários, os quais resguardavam o direito de ir além da lei, isto é, de transgredi-la, Raskólnikov se incumba da tarefa de matar uma idosa agiota. Porém, o romance toma outros rumos quando o protagonista percebe que seu crime nada tem de grandioso, e então a história é marcada pelo seu fracasso em não suportar o ato feito. É então que o personagem se entrega à polícia, sofre julgamento e é condenado à prisão na Sibéria. Sônia, uma meretriz é quem se mantém ao seu lado. É ela quem apresentará o Evangelho a Raskólnikov, sendo o caminho para a gradual conversão do personagem.

A escolha da obra *Crime e Castigo*, e de modo mais preciso, do personagem Raskólnikov, se justifica justamente porque tal narrativa aponta para duas direções bastante instigantes: o orgulho e a possibilidade de arrependimento do personagem diante do crime cometido. Além dos conflitos subjetivos do personagem, Dostoiévski traz ao leitor, uma densa discussão sobre a ação humana, ora abordada pelo crime, ora pelas questões morais que giram em torno deste. Nesse sentido, a discussão em *Crime e Castigo* é destinada às análises de condutas e expressões humanas, às quais configuram a subjetividade humana. Nesse percurso, é que se traça um paralelo com o estudo de Giuseppe Abbà, o qual acredita que é a partir de uma prática moral que se pode falar em filosofia moral, dado que a prática moral é justamente a ordenação dos valores pessoais do sujeito com a práxis comunitária.

3.1.1 Ródion Romanovitch Raskólnikov: o protagonista

Ródion Románovitch Raskólnikov, protagonista da obra *Crime e Castigo* de Fiódor Dostoiévski, filho de Pulkhéria Aleksándrovna Raskólnikova e irmão de Avdótia Románovna Raskólnikova, mais conhecida como Dúnia, é um ex-estudante universitário que vive na grande Petersburgo, Rússia. De origem pobre, Raskólnikov não possui condições para arcar com suas despesas e, para levar adiante suas pretensões intelectuais, recebe de sua mãe algumas economias. O amor de sua família era tão idealizado que chegava às vias de sacrifício pessoal: a mãe de Raskólnikov fez o adiantamento de uma pensão que recebia de seu marido morto, para enviar ao seu filho. Conta ela em sua carta: “Aqueles quinze rublos que te enviei há um mês, como tu sabes, foram um adiantamento que fiz por conta dessa

mesma pensão. Mas ao lhe passar procuração para receber a pensão por mim, eu tive de esperar o resgate da dívida, e isto só agora aconteceu, de sorte que durante todo esse tempo eu nada pude te enviar” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 37).

Já Dúnia, sua irmã, trabalhava na casa da família de Svidrigáilov, de tal forma que ele lhe fazia brincadeiras levianas e investia contra ela. Porém o seu trabalho também tinha como objetivo ajudar Raskólnikov:

A principal dificuldade era que Dúnietchka, ao empregar-se no ano passado como governanta na casa deles, recebeu um adiantamento de exatos cem rublos para serem descontados do salário a cada mês, logo, não podia deixar o emprego sem saldar a dívida. Essa mesma quantia (agora posso te explicar tudo, inestimável Ródia) ela pegou mais para te mandar os sessenta rublos de que tanto precisava naquele momento e que recebeste de nós no ano passado (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 37).

Raskólnikov é introspectivo e com ideias revolucionárias. Prova disso, é um artigo publicado por ele, em que busca fundamentar uma teoria em que os homens eram divididos em “ordinários” e “extraordinários”. Aos homens ordinários, caberia apenas cumprir a lei e os preceitos morais. Já aos homens extraordinários, lhes era reservado o direito de ultrapassar qualquer obstáculo (inclusive a lei) para pôr em prática uma ideia que, por sua vez, poderia ser salvadora da humanidade:

formam a primeira categoria, ou seja, o material, as pessoas conservadoras por natureza, corretas, que vivem na obediência e gostam de ser obedientes. A meu ver, elas são obrigadas a ser obedientes porque esse é o seu destino, e nisso não há decididamente nada de humilhante para elas. Formam a segunda categoria todos os que infringem a lei, os destruidores ou inclinados a isso, a julgar por suas capacidades. Os crimes desses indivíduos, naturalmente, são relativos e muito diversos; em sua maioria eles exigem, em declarações bastante variadas, a destruição do presente em nome de algo melhor. Mas se um deles, para realizar sua ideia, precisar passar por cima ainda que seja de um cadáver, de sangue, a meu ver ele pode se permitir (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 266).

Raskólnikov não aceitava viver sob as mesmas exigências morais dos homens considerados como “comuns”. Inserido numa sociedade pós-reforma (onde se deu a abolição da servidão, com vistas a transição para o capitalismo e a industrialização na Rússia), sob domínio do Cristianismo Ortodoxo Russo (que prega o conhecimento e acesso à Deus através de uma experiência mítica e menos racional), caracterizada pela “tuberculose nos apartamentos apinhados, úmidos e sem sol, a humilhação de mulheres jovens, por causa da fome, da miséria, do desemprego, a bebedeira infrene no meio inculto e exausto de artesãos e operários (GROSSMAN, 1967, p. 15), Raskólnikov queria experimentar se era um homem

extraordinário. Com a ilusão de que teria um papel ímpar na história, ele decide matar uma velha agiota e, por acaso do destino, acaba matando também a irmã desta.

Todavia, a história toma outros rumos: ao cair em si e perceber que a sua reação frente ao crime nada teve de grandioso, o personagem passa, a partir deste momento, por conflitos interiores, doenças e sofrimentos do corpo e do espírito e, acima de tudo, o fracasso de seu crime: “eu queria ultrapassar o limite o quanto antes... eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio! Foi um princípio que matei, mas ultrapassar, não ultrapassei, permaneci do lado de cá... A única coisa que eu soube fazer foi matar. Ademais, nem isso eu soube” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 280-281).

Quando Raskólnikov se imagina como homem extraordinário, seu maior desafio era manter-se firme e inalienável a sua razão e a sua vontade. Para o extraordinário, o que deve triunfar é a razão e a vontade, deixando de lado as fraquezas inerentes ao humano. Porém, ao homem extraordinário também lhe é dado o direito de sofrer e sentir as dores do mundo. Segundo Prudente (2010),

Considerando as categorias da vontade, razão sofrimento e dor - que em um extraordinário, apesar de presentes, trabalham de forma a conseguir uma prática em que a falha humana fique de lado -, podemos pensar nesta prática como um princípio regido por uma vontade perfeita posta em prática por uma razão atenta e não infantilizada, como é no caso da doença do crime. Nesse sentido, ao pensarmos em um sujeito que sofre e sente as dores do mundo, e que, em nome de algo superior, como um novo projeto de sociedade, deve ter o direito – ter uma consciência que o autorize ao crime – de cometer, sem restrições, qualquer ato criminoso. Ainda em relação ao conhecimento sobre a dor pelos homens de alma profunda, é sugerida uma espécie de travessia, ou melhor, de alma aperfeiçoada. Se levarmos em conta as sensações de dor e prazer, a passagem no sentido de dor para prazer sugere, na perspectiva de Raskólnikov, um conhecimento possuído pelas almas extraordinárias. É como se tivéssemos homens sábios das capacidades humanas, e que por isto são mais capazes (PRUDENTE, 2010, p. 65-66).

Nesse sentido, Raskólnikov buscava ultrapassar a si mesmo, operacionalizando sua razão de tal modo que a dor e o sofrimento fossem operadores de uma vontade pura, e não de uma vontade doente.

Entretanto, o projeto de homem extraordinário de Raskólnikov se abala quando ele é descoberto por Svidrigáilov e revive em um sonho o assassinato da velha. Porém neste sonho, a usurária era de madeira e os golpes de machado não eram suficientes para atingi-la. As gargalhadas que a velha dava causava desesperos nele: “Ele está com o coração oprimido, as pernas imóveis, cravadas... Ele quer gritar...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 284).

Ora, fora justamente esse desatino que fez com que Raskólnikov reconhecesse o limiar de sua capacidade de razão. Daí ele entende que matara um princípio e que não conseguira ultrapassar a si mesmo.

Todavia, é na figura de Sônia que Raskólnikov percebe o extraordinário. Para ele, Sônia é um exemplo, já que apesar de sofrer toda a ofensa da sociedade, ela permanece em situação precária e não enlouquece. Daí é que se sugere uma reversão: Sônia imergida em uma vida sofrida, mesmo explorada e humilhada se mantém firme, sem enlouquecer, enquanto que Raskólnikov não conseguiu “ultrapassar” a si mesmo.

A partir de uma conversa com Sônia, que Raskólnikov decide se entregar à polícia, confessando o seu crime. Nessa conversa, após um momento silencioso, seus lábios trêmulos, esforçando-se para contar-lhe algo, Raskólnikov oraliza após uma indagação de Sônia: “De fato, se formos julgar, é uma tolice” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 415).

Reitera Raskólnikov, uma conversa anterior com Sônia, e fala a ela que veio contar-lhe algo. Segundo ele, o assassino da velha usurária e Lisavieta seria um grande amigo seu. Após uma indagação de Raskólnikov, ela diz que não adivinha quem seria o assassino. E após um pedido “Olhe direitinho” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 416) e na sequência, uma pergunta “Adivinhou?” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 416), Sônia lamenta, compreendendo que Raskólnikov era verdadeiramente o assassino:

- Meu Deus! – um terrível lamento escapou do peito dela. Caiu sem forças na cama, de cara no travesseiro. Mas num instante soergueu-se, acercou-se dele num gesto rápido, agarrou-o por ambas as mãos e, apertando-as com força com seus dedos finos, como tenazes, fixou outra vez o olhar no rosto dele, estática, como se estivesse pregada. Com esse último olhar desesperado ela queria descobrir e captar para si ao menos alguma última esperança. Mas não havia esperança; não restava nenhuma dúvida; tudo era *verdade*. Até mesmo depois, mais tarde, quando ela recordava esse instante, sentia-se estranha e maravilhada: por que naquela ocasião logo ela percebera de forma tão imediata que já não havia quaisquer dúvidas? Ora, ela não podia mesmo dizer, por exemplo, que havia pressentido algo semelhante! Por outro lado, agora ele acabara de lhe dizer isso, ela teve a súbita impressão de que realmente parecia ter pressentido *aquilo* mesmo (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 417).

Nessa conversa com Sônia, uma reviravolta na vida de Raskólnikov começa a despontar. Raskólnikov se entrega à polícia e vai voluntariamente a julgamento. Ele relata todos os passos seguidos para cometer o crime. Essa atitude transmite ao leitor uma sensação de arrependimento do crime. Ao final, o personagem é condenado à prisão nos campos de exílio na Sibéria.

É através da aproximação de Sônia, que surge a possibilidade de arrependimento através do amor: “Ele olhava para Sônia e sentia o quanto do amor dela estava depositado nele e, estranho, sentiu de repente o peso e a dor de ser tão amado. Ao caminhar para a casa de Sônia, sentia que nela estava toda a sua esperança e toda saída” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 427).

Dado este panorama geral do romance, a próxima seção tratará da discussão de uma espécie de conflito de paradigmas que Raskólnikov enfrenta, isto é, a oscilação entre personagens que enriquecem a sua alma napoleônica e Sônia, a meretriz que se tornará o caminho de renovação de Raskólnikov.

3.2 O CONFLITO PARADIGMÁTICO DE RASKÓLNIKOV

O ato criminoso do romance é o eixo de discussão em todo o seu enredo. Neste sentido, dois personagens do romance, servem como grandes influenciadores de Raskólnikov, causando em si mesmo, o conflito de paradigmas.

Já no início do romance, um personagem entra em contato com Raskólnikov: o bêbado Marmieládov. Funcionário público exonerado, alcoólatra, Marmieládov é um personagem que vive a dor, o sofrimento. Ele vive às custas da prostituição de sua filha Sônia: “É por isso que eu bebo, porque é na bebida que procuro a compaixão e o sentimento. Não é a alegria, mas somente a dor que procuro... Bebo, porque quero exclusivamente sofrer!” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 22).

A condição de Marmieládov, miserável e humilhante chama a atenção de Raskólnikov. Algo entre os dois se estabeleceu na conversa que tiveram numa taberna. Contrariando todo o seu desprezo e sua indiferença pelo próximo, Raskólnikov o ajuda a ir para casa e, ao sair, vendo toda aquela condição degradante da família, deixa o restante do seu dinheiro na beira da janela: “Que asneira foi essa que acabei de fazer? – pensou. – Ora, eles têm a Sônia, ao passo que eu mesmo estou precisando” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 33).

Outra figura emblemática, importante para colocar Raskólnikov em conflitos consigo mesmo é Svidrigáilov. Este é um homem pervertido, que têm a irmã de Raskólnikov como seu objeto de desejo. Foi através dele que a reputação de Dúnia foi manchada, quando divulgada a suspeita de um caso extraconjugal entre os dois.

Svidrigáilov fora acusado, num dado momento da história, pela tortura e o suicídio de uma criança e de um empregado. Todavia, essa acusação nunca prosperou oficialmente.

Segundo Prudente (2010), “há uma projeção em Svidrigáilov do que Raskólnikov pretendia para si, ou seja, alguém que foi além de qualquer determinação moral legiferada pela ‘massa medíocre’” (PRUDENTE, 2010, p. 63).

Observa-se que esses dois personagens despertaram em Raskólnikov ou senão, reforçaram ainda mais, a sua vontade de se tornar um homem extraordinário. Na família de Marmieládov, erigida por um marido alcoólatra, uma esposa doente, uma filha meretriz e duas crianças pequenas, todos em situação de pobreza. Neste caso, uma ação de homem extraordinário seria capaz de salvar pessoas acometidas nessa situação.

Já em Svidrigáilov, Raskólnikov vê o extraordinário quando ele se envolve em crimes, mas nunca foi formalmente acusado. Ou seja, Svidrigáilov conseguiu ir além da determinação legal, do estabelecido pelos homens ordinários. Porém, o suicídio de Svidrigáilov soou para Raskólnikov como uma fraqueza que os extraordinários não experimentariam, pois o grande triunfo dos homens tidos como extraordinários, era justamente, manter inalienáveis e inabaláveis a razão e a vontade diante do crime. As únicas dificuldades postas seriam as físicas, isto é, o planejamento e a forma de execução do crime.

Entretanto, Raskólnikov, vive outro conflito quando, tomado de um aparente arrependimento, ao revelar à Sônia algo sobre seu crime, é também descoberto por Svidrigáilov: “Isso eu devia saber – pensava com um sorriso amargo -, e como me atrevi, conhecendo-me, pressentindo-me, a pegar o machado e me sujar de sangue? Eu tinha a obrigação de saber de antemão...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 279).

Sua derrota se dá com o reconhecimento de que os homens tidos como extraordinários não se abalavam com seus atos criminosos:

Não, aqueles homens não foram feitos assim; o verdadeiro *soberano*, a quem tudo é permitido, esmaga Toulon, faz uma carnificida em Paris, *esquece* um exército no Egito, *sacrifica* meio milhão de homens na campanha da Rússia e se safá com um calembur em Vilna; e ao morrer é transformado em ídolo – logo, *tudo* lhe é permitido. Não, pelo visto esses homens não são de carne, são de bronze! (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 280).

Após saber da descoberta de seu crime por Svidrigáilov, Raskólnikov revive o seu crime através de um sonho, no qual não consegue matar a usurária. Enquanto sua vítima dá gargalhadas, ele se desespera com os cochichos atrás da porta e com o sarcasmo da agiota.

Fica tomado de fúria: começa com toda a força a bater na cabeça da velha, mas a cada golpe do machado o riso e o cochicho que vêm lá de dentro se tornam cada vez mais fortes e mais se fazem ouvir, enquanto a velhusca se sacode toda às gargalhadas. Ele se lança a correr, mas toda a antessala já está cheia de gente, as

portas que dão para a escada estão escancaradas e no patamar, na escada e lá embaixo está abarrotado de gente, cabeça com cabeça, e todos olham – mas estão todos escondidos e aguardando, em silêncio... Ele está com o coração oprimido, as pernas imóveis, cravadas... (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 283-284).

Apesar do abalo de seu ego, sua convicção de homem extraordinário renasce quando Svidrigáilov, também um assassino, apesar de saber de seu crime, não o denuncia. Mas, mesmo com esse renascimento da sua vontade de se tornar um homem extraordinário, Raskólnikov é tomado por um ímpeto que vai além de sua razão. Essa inconsistência emocional se intensifica através da figura de Sônia. Ela representa, a religiosidade, a mística e o perdão. Essa representação da figura feminina, por sua vez, pode remeter ao catolicismo ortodoxo russo, que vê o próprio sofrimento como algo purificador, uma mística que foge à compreensão racional. Sônia, ao sofrer, devido à vida que levava, engendrava uma purificação de seus pecados.

Dotado destas reflexões, Raskólnikov transita agora pelo campo do arrependimento, do enquadramento do que se pode compreender como a Ética de Primeira Pessoa. Isso significa afirmar, porém de modo inicial, que o sujeito tomou consciência de seus atos e os vê como algo vergonhoso para si mesmo.

É através da consciência que se chega à vida boa, ao reconhecimento de seu erro. É através da tomada de consciência que o sujeito terá como julgar ações como justas ou injustas, de agir de tal forma que suas ações buscarão estar de acordo com os fins dignos para todos.

Raskólnikov enxergou em Sônia, de certa forma, o que ele via na figura de Napoleão: Sônia não se corrompeu. Aceitou seu sofrimento, através de uma firmeza que não a deixou enlouquecer, e nem querer tirar a própria vida. Isso, de certa forma, aconteceu de um modo reverso, pois, como Raskólnikov se enxergava como um homem extraordinário, era ele quem tenderia a não chegar ao sofrimento, à loucura, porém, chegara ao seu limite. Essa leitura de Sônia o fez entender que submeter-se à lei e assumir a culpa seria uma condição para chegar ao extraordinário de Sônia, pois isso, de certa forma, possibilitaria agora a Raskólnikov, aceitar seu sofrimento. Napoleão, assim como outros homens tidos como “extraordinários”, foram fortes, foram feitos de bronze. Seus crimes não os abalavam, não os afetavam. Isso se resume, à questão do limite, que Raskólnikov falava em ultrapassar: homens extraordinários ultrapassavam o limite e arcavam com as consequências dessa ultrapassagem. Era esse o fato que os tornava extraordinários. Por isso ele fala que Sônia conseguiu ultrapassar: ela arcou com todo o sofrimento posto à uma vida de prostituta, sem titubear: “Também ultrapassaste...

conseguiu ultrapassar. Cometeste um suicídio, arruinaste a vida... *a própria* (tanto faz!)” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 335).

Raskólnikov vive esses conflitos: ora dá a entender que se arrependeu de seu crime, ora é tomado por um egoísmo que o leva a compreender que não há nada de errado em seu crime; os conflitos perpassam toda a sua trajetória antes e pós-crime. Auxiliar a família de Marmieládov, mas depois se arrepender; sentir-se encoberto por outro assassino, ora representado por Svidrigáilov; tais atitudes fazem-no ir e vir entre o que seria um homem ordinário e extraordinário.

Dados esses conflitos vividos pelo personagem, resta compreender se Raskólnikov de fato se arrependeu do seu crime, possibilitando a passagem da Ética de Terceira Pessoa para a Ética de Primeira Pessoa, objetivo proposto neste trabalho; ou se ele apenas vivenciou uma derrota em si mesmo, não vendo uma alternativa sequer, a não ser sujeitar-se à lei dos homens ordinários.

3.3 A TOMADA DE CONSCIÊNCIA OU FRUSTRAÇÃO DO EGO?

O personagem icônico de Dostoiévski, Raskólnikov, sinalizou ao longo do romance, após o cometimento do crime, traços do que se pode considerar como uma tomada de consciência de sua parte, deixando claro assim, a possibilidade da passagem da Ética de Terceira Pessoa para a Ética de Primeira Pessoa. Alguns relatos do próprio personagem trazem informações desta possibilidade: “já pensei, repensei e sussurrei tudo isso cá comigo quando eu estava deitado no escuro naquele momento... Eu mesmo me dissuadi de tudo isso cá comigo, até o último e mais ínfimo detalhe, e estou sabendo de tudo, tudo!” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 424).

Mais adiante, continua Raskólnikov:

Não matei para obter recursos e poder, para me tornar um benfeitor da humanidade. Absurdo! Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim. Agora eu sei tudo isso... Compreende-me: se voltasse a trilhar o mesmo caminho, talvez eu nunca mais repetisse o assassinato. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 425).

Isso se pode afirmar justamente no mesmo sentido em que Abbà afirma que é através da consciência que o sujeito é capaz de conhecer o seu erro:

A consciência moral permite, de fato, reconhecer a distorção e a iniquidade de comportamentos aceitos, enquanto incoerentes com as razões últimas do *ethos*. Suposta a exigência de justiça como razão última do *ethos*, a pessoa consciente pode criticar como injustas normas tradicionalmente reconhecidas como justas (ABBÀ, 2011, p. 34).

Sônia é uma figura que proporcionará a pretensão de cura de Raskólnikov. É ela quem o influenciará, para entregar-se à polícia. Dostoiévski apresenta ao leitor um personagem que oscilou entre o extraordinário napoleônico e o amor por Sônia. Pela via do amor, Raskólnikov agora caminhava pelas vias do afeto, derrubando o seu ideal narcisista:

Ademais, o que significavam todos, *todos* esses suplicios do passado? Tudo, até o crime dele, até a condenação e o exílio, agora, no primeiro impulso, pareciam-lhe algum fato externo, estranho, até como se não tivesse acontecido com ele. Aliás, nessa noite ele não conseguia pensar de forma demorada e constante em nada, concentrar o pensamento em nada; demais, agora ele não resolveria nada de modo consciente; apenas sentia. A dialética dera lugar à vida, e na consciência devia elaborar-se algo bem diferente. “Será que agora as convicções dela podem não ser também as minhas convicções? Os seus sentimentos, as suas aspirações, ao menos...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 562-563).

Joseph Frank (2018), aponta essa possibilidade de reconhecimento do seu erro e um possível arrependimento:

Ao longo das últimas semanas, fica claro que o próprio Raskólnikov fora presa dos sintomas do criminoso “ordinário”, acossado por “esse eclipse da razão e esse abatimento da vontade [que] chegam ao ponto máximo um pouco antes do cometimento do crime” (v. 6, p. 58 [85]). Sua febre alta aumenta o “abatimento da vontade” ao qual se acreditava imune. Torna-se evidente até que ponto iludira a si mesmo no passado, e já que não conseguiu vencer a sua consciência moral “ordinária”, obviamente não conseguirá alcançar o autodomínio frio que em teoria flui de sua doutrina (FRANK, 2018, p. 588).

Segundo Frank (2018), o que aflora na motivação do crime é que, após o recebimento da carta de sua mãe e a conversa com Marmieládov na taberna, o personagem se compara a esse homem, que vive às custas de sua filha, Sônia, uma meretriz que se sujeita a tal forma de vida, para prover ganhos para a sua família. Na conversa com Marmieládov, este deixa claro a Raskólnikov que “Agora Sônia nos visita mais ao anoitecer, alivia o lado de Catierina Ivánovna e traz o dinheiro que pode... [mais adiante, continua Marmieládov] – Hoje eu estive em casa de Sónietchka, fui pedir dinheiro para beber! Ah-ah-ah! – Deu-me trinta copeques, com as próprias mãos, os últimos, tudo o que tinha, eu mesmo vi...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 25; 28). Dostoiévski deixa claro que, ao terminar de ler a carta de sua mãe, Raskólnikov “estava pálido, contraído de convulsão, e um sorriso pesado, amargo e raivoso lhe franzia os lábios” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 47).

Vale ressaltar ainda, que Raskólnikov se encontra em uma situação de pobreza, de abandono dos estudos, porém, para não se confrontar com a distância entre os seus ideais de vida e sua realidade, se recusa a ganhar a vida com os meios que estão ao seu alcance.

agora tu, o que és, um sabichão, que fica aí deitado feito um saco e ninguém te vê fazendo nada? Antes tu dizias que saías pra dar aulas a crianças; e agora, por que não fazes nada? – Pagam mixaria por aulas para crianças. O que se pode fazer com copeques? (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 35-36).

Justamente ao final desta primeira parte do romance, o leitor se depara com uma discrepância entre o que ora fora expectativa de Raskólnikov e os acontecimentos em si concretizados. Disto, certamente pode-se extrair, na perspectiva de Joseph Frank, uma nova tomada de consciência de seu ato criminoso:

Ele sente um impulso irresistível de se confessar ao misericordioso policial Nikodin Fomitch, e essa necessidade involuntária de superar sua sensação glacial de alienação, o que continuará a lutar contra sua vaidade e seu orgulho egoísta, é o que o levará em breve a buscar o consolo da companhia misericordiosa de Sônia (FRANK, 2018, p. 590).

Assim sendo, a figura de Sônia vai ganhando destaque nesta parte do romance, pois é através dela que Raskólnikov começará a se libertar do que Kehl chamou de ressentimento. Maria Kehl vê a figura feminina como um resgate à religiosidade, de valores tradicionais ameaçados pela moralidade moderna de Raskólnikov.

Dostoiévski insere o leitor numa nova mudança de Raskólnikov. O personagem é visto andando pelas ruas com um sentimento de que precisa resolver tudo de uma vez. Mas, ao dirigir-se até à delegacia para confessar seu crime, ele passa em frente ao prédio onde morara a usurária por ele assassinada e resolve retornar ao local do crime. Segundo Frank, “É como se desejasse reverter o tempo, ou pelo menos deter seu fluxo, e voltar ao começo do que dera tão errado” (FRANK, 2018, p. 594). Mas, ao dar continuidade a sua imperiosa vontade de se entregar à polícia, o personagem é colocado em outro acontecimento: o atropelamento de Marmieládov. Ao prontamente se colocar em posição de auxílio ao moribundo, Raskólnikov

se vê empurrado para um mundo em que sua ansiosa necessidade de estabelecer laços de solidariedade emotiva pode ser amplamente gratificada. Agora ele derrama todo o seu altruísmo, sem impedimentos causados por reconsiderações utilitaristas, no alívio do terrível destino da família de Marmeládov. (FRANK, 2018, p. 594).

Raskólnikov, que anteriormente se arrependeu de dar dinheiro à família de Sônia - “Ao sair, Raskólnikov teve tempo de enfiar a mão no bolso, juntar as moedas de cobre que haviam sobrado do rublo trocado na taberna e colocá-las na janelinha sem ser notado. Depois, já na escada, caiu em si e quis voltar. ‘Que asneira foi essa que acabei de fazer?’

(DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 33) -, agora dá seu último centavo para que seja realizada uma cerimônia fúnebre à Marmieládov. E junto deste contraste atitudinal do personagem, um pedido à meia irmã de Sônia é feito por Raskólnikov: “Pólietchka, meu nome é Rodion; um dia reze por mim também: ‘e pelo servo Ródion’- mais nada” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 194).

Este ponto corrobora com o que se busca entender por tomada de consciência do personagem. Vale lembrar que a Ética de Primeira Pessoa prevê que o sujeito atue visando o bem da vida humana como um todo. Segundo Canelón (2012) "poderíamos dizer que a pessoa boa é causa exemplar, formal, eficiente e final do bem moral dos que o rodeiam" (p. 13).

Raskólnikov percebeu que não fora capaz de se tornar um homem extraordinário. Diz ele “eu matei um princípio! Foi um princípio que eu matei, mas ultrapassar, não ultrapassei, permaneci do lado de cá...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 281). É a carga de religiosidade, somada a uma vida simples ao lado de Sônia, que faz com que o personagem perceba o seu erro e busque o arrependimento.

A resolução do conflito ocorre quando o personagem retrocede de suas pretensões iniciais e aceita a “mediocridade” (a vida simples, o casamento com Sônia) que antes lhe repugnava. A desordem provocada a partir do ato criminoso de Raskólnikov é corrigida pela restauração de uma ordem que preexistia ao início de sua carreira de futuro intelectual na cidade grande. Em *Crime e Castigo*, a restauração da ordem a partir do arrependimento e da aceitação da fé cristã dissolve a constelação afetiva do ressentimento porque desfaz as premissas que a originam. (KEHL, 2020, p. 176).

Esse princípio do qual fala Raskólnikov é o princípio da lei que proíbe que alguém tire a vida de outrem. E “permanecer do lado de cá”, na expressão do personagem, mostra o quanto ele não fora capaz de superar seus limites e atingir o extraordinário, o grau de “homem de bronze”, como via Napoleão. O sonho descrito por Dostoiévski, quando o personagem tenta se livrar novamente do espírito de sua vítima, porém sem sucesso, mostra o quanto o personagem ficou atormentado e fraco, inclusive espiritualmente: “Ele a assassinara na carne, mas não em seu espírito, e ela continua a assombrar sua consciência. Ele não conseguira tornar-se um dos ‘grandes homens’ que tinham ido completamente além do bem e do mal” (FRANK, 2018, p. 597).

Frank considera que Raskólnikov vislumbraria uma possibilidade de corresponder ao auto-sacrifício de Sônia, com a tentativa de dar a seu ato uma aparência de sacrifício cristão, inclinando-se perante as dores do mundo.

Raskólnikov revela o desejo de embelezar seu ato com a auréola do sacrifício cristão de si mesmo. Isso é o que o torna tão suscetível à “compaixão *insaciável* [dela que se manifestou] subitamente em todos os traços de seu rosto”; é o que o faz ajoelhar-se para beijar-lhe os pés, inclinando-se “diante de todo o sofrimento humano” (FRANK, 2018, p. 599).

Ao mesmo tempo em que Raskólnikov vivencia esse sentimento de um possível arrependimento de seu crime, ele ainda sente um certo desprezo pela fé. Quando de um encontro entre Lisavieta (sua vítima) e Sônia para juntas lerem o texto bíblico, ele as chama de “loucos sagrados, considerados usualmente simplórios, se não dementes” (FRANK, 2018, p. 599). Mas, mesmo assim, ainda se rende à uma admiração pela fé na bondade de Deus que Sônia possui. Essa admiração de Raskólnikov é justamente pela fé em Deus e na sua bondade, contra toda a razão, que Sônia, em meio ao sacrifício da prostituição, luta para ajudar a sua família.

Fato disso, é que o próprio Raskólnikov pede à Sônia que leia um trecho do Evangelho que trata da ressurreição de Lázaro:

Sobre a cômoda havia um livro qualquer. Cada vez que passava ao lado em seu vaivém, ele o notava; acabou pegando-o, correndo os olhos sobre ele. Era o *Novo Testamento* em tradução russa.

- Onde está a passagem que fala de Lázaro? – perguntou de súbito.

- A passagem sobre a ressurreição de Lázaro, onde está? Procure para mim, Sônia. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 330-331).

A passagem bíblica, da qual Dostoiévski faz menção, trata justamente da transformação de Raskólnikov, através de Sônia. Lázaro, há alguns dias morto, sem esperança de salvação, fora ressuscitado. E assim o é com Raskólnikov: fora regenerado para uma vida nova, junto com Sônia.

Sônia, na análise de Frank (2018), que consegue aceitá-lo sem desprezo, visto que, pela lei moral, ela é uma pecadora e foi colocada à margem aos olhos da sociedade. Mas Sônia jamais desejou transgredir a lei moral. Seu pecado foi absolvido pela pureza de seu sacrifício. Diferentemente de Raskólnikov que, erronemanete, acredita que Sônia tem os mesmos tormentos morais com ela. Enquanto ela se auto-sacrifica com motivações altruístas, ele sacrifica uma vida humana com motivações egoístas. Logo,

De um lado, temos a ética do ágape cristão, do sacrifício total, imediato e incondicional do eu que é a lei da existência de Sônia (e valor mais alto do próprio Dostoiévski): do outro, a ética utilitarista racional de Raskólnikov, que justifica o sacrifício de *outros* em nome de um bem social maior. (FRANK, 2018, p. 600).

Raskólnikov se encontra em uma batalha de ideias contra si mesmo. Ele recua e avança em sentimentos de amor e ódio. Mas, no final das contas, o crime não passou apenas de um teste para verificar se ele seria um homem extraordinário, nada além de um egoísmo seu. Num diálogo traçado com Sônia, Raskólnikov deixa claro que:

Sônia, eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim! Eu simplesmente matei; matei para mim, só para mim. E não era do dinheiro, Sônia, que eu precisava quando matei; não era tanto o dinheiro que me fazia falta quanto outra coisa.... Eu preciso saber de outra coisa, outra coisa me impelia: naquela ocasião eu precisava saber, e saber o quanto antes: eu sou um piolho, como todos ou um homem? Eu posso ultrapassar ou não! Ouso inclinar-me e tomar ou não! Sou uma besta trêmula ou tenho o *direito de...* (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 424-425).

Mas, mesmo reconhecendo esse seu egoísmo, Raskólnikov hesita em se entregar às autoridades:

Vai agora, neste instante, para em um cruzamento, inclina-te, beija primeiro a terra, que profanaste, e depois faz uma reverência ao mundo inteiro, e diz em voz alta a quem te der na telha: “Eu matei!”. – Estás falando dos campos de trabalho forçado Sônia. Para eu me denunciar, é isso? – Assumir o sofrimento e redimir-se, é isso que é preciso. – Não! Não vou até eles, Sônia. - Pois bem, eles mesmos vão zombar de mim, e dizer: é burro por não ter ficado com o dinheiro. Covarde e burro! (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 426).

A essa altura do romance, Sônia e também Svidrigáilov (que escutou às escondidas a confissão de Raskólnikov) estão à par de seu segredo. O personagem icônico de Dostoiévski mesmo vivendo as tormentas de sua consciência, resiste em entregar-se às autoridades policiais.

Porém, uma conversa se tornará um ponto importante para o destino de Raskólnikov. Uma visita inesperada do juiz de instrução Porfiri Pietróvitch em seu apartamento o deixa “petrificado por um instante” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 453). É nesta conversa que Porfiri deixa claro que um operário acusado falsamente do crime, não tem nada a ver com isso: “Não, o que Mikolka tem a ver com o caso, meu caro Rodion Románitch? Mikolka está fora disso” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 473). Diante desta afirmação, Raskólnikov pergunta então ao juiz, quem teria praticado o assassinato. E a resposta vem claramente de Porfiri: “ora, o *senhor* o matou, Rodion Románitch! Foi o senhor quem matou...” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 463).

Mesmo diante dessa acusação em que ambos sabiam do verdadeiro assassino, Raskólnikov ainda insiste em negar seu envolvimento. Porfiri exorta que logo o prenderá e o aconselha a se entregar voluntariamente para que possa obter a leniência do tribunal.

Assim sendo, rendendo-se aos conselhos de Sônia, o personagem de Dostoiévski decide entregar-se à polícia. Visitou antes sua mãe e sua irmã. Nesta conversa, Raskólnikov:

se rebela contra reconhecer que tenha cometido algum “crime”. O que descobriu com seu fracasso foi apenas sua própria fraqueza, sua própria incapacidade de dominar *completamente* sua consciência, pondo-se a serviço de sua “ideia”. Mas seu fracasso não era uma refutação dessa “ideia”, na qual ainda não conseguia ver nenhuma falha lógica; não havia grande razão para que um verdadeiro “grande homem”, imperturbável e seguro em seu direito absoluto de ultrapassar os limites morais existentes, não pudesse *também* ser um “benfeitor da humanidade” (FRANK, 2018, p. 604).

Definitivamente, o fracasso de Raskólnikov foi puramente pessoal: “Mas não suportei nem o primeiro passo, porque sou um patife! Eis em que consiste tudo! E ainda assim não vou ver as coisas com a visão de vocês: se eu tivesse conseguido seria coroadado, mas agora vou para a armadilha!” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 528).

Portanto, ao analisar todos os passos e condutas de Raskólnikov, percebe-se que o arrependimento na verdade, é apenas um sentimento de derrota. Não existe, para ele, falha alguma em sua teoria sobre os homens ordinários e extraordinários. Existiu uma falha nele mesmo: “sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialmente terrível no seu passado, a não ser uma simples *falha* que podia acontecer a qualquer um” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 554).

O que toma conta do personagem é o sentimento de vergonha. Vergonha de ser subjugado pelo viés de uma lei que não era a sua. Vergonha por perceber que não fora capaz o suficiente para se colocar em privilégio diante da lei:

Ele sentia vergonha até de Sônia, que ele atormentava com o tratamento desdenhoso e grosseiro que lhe dispensava. Mas não era da cabeça raspada e dos grilhões que se envergonhava: seu orgulho estava fortemente ferido; era de orgulho que estava fortemente ferido; era de orgulho ferido que estava doente. Oh, como seria feliz se pudesse acusar-se a si próprio! Aí suportaria tudo, até vergonha e a humilhação. Mas ele fizera um julgamento severo de si mesmo, e sua consciência obstinada não descobriu nenhuma culpa especialmente terrível no seu passado, a não ser uma simples *falha* que podia acontecer a qualquer um. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 554)

Raskólnikov acredita que não há nada incompatível entre a conquista de poder por uma pessoa extraordinária e a possibilidade desta se tornar um benfeitor da humanidade. Para estas pessoas, existe a infalibilidade do ego e a segurança em violar as normas legais. E justamente foi isso que faltou em Raskólnikov: “No entanto, aqueles homens aguentaram os seus passos e por isso *estavam certos*, mas eu não aguentei e, portanto, não tinha o direito de me permitir esse passo” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 555).

Dostoiévski apresenta ao leitor, no final do livro, um sonho de Raskólnikov, onde ele vê o mundo destinado ao ataque de uma peste que parte da Ásia à Europa. As pessoas que eram atacadas por essa peste se tornavam loucas, ao mesmo tempo em que acreditavam possuir um nível além de sabedoria. Porém essas convicções levavam as pessoas a crerem que em cada um repousava a “verdade”. Na interpretação de Frank, “não é somente igualdade que cada ego reclama agora, mas também superioridade absoluta; e essa é a peste que veio da Europa para a Rússia” (FRANK, 2018, p. 607). A descrição deste sonho representa, em suma, a universalização da teoria de Raskólnikov. O final seria nada menos do que uma guerra de todos contra todos.

Dadas essas considerações, elas agora fornecerão um suporte para examinar as condutas e o que se considera aqui como uma redenção moral de Raskólnikov.

3.4 DO EXAME DE CONDUTAS À REDENÇÃO MORAL DO PERSONAGEM

Após uma análise da obra de Dostoiévski, cabe por fim, compreender que Raskólnikov apresentou traços do que poderia ensejar um arrependimento do personagem.

Como já é de conhecimento do leitor, *Crime e Castigo* acontece em torno do crime cometido por Ródion Raskólnikov. Traços da vida, do perfil e das perturbações do personagem se dão por meio de inserções do leitor nos seus pensamentos.

O crime é planejado e cometido, como um autoteste, ou seja, para que Raskólnikov se teste como um homem extraordinário, fruto de uma teoria sua, segundo a qual a humanidade é separada em dois grupos e caberia aos extraordinários, a possibilidade de violar a lei em prol de benfeitorias à humanidade.

Fato é que, nem tudo sai como previsto: após matar a usurária, Raskólnikov se vê obrigado a matar sua irmã, Lisavieta, que acabou presenciando o primeiro assassinato. É a partir daí que o tormento do personagem se inicia: ao não conseguir fazer uso dos objetos roubados, alucinações, transpirações, delírios, questionamento da existência da moral, enfim, passagens que ensejam ao leitor um possível exame de sua conduta e de uma possibilidade de um arrependimento.

Uma figura muito importante na história de Dostoiévski é Sônia. É ela que será o caminho, o instrumento de arrependimento de Raskólnikov. Porém, o arrependimento não se conclui neste livro. De certo modo, o próprio autor do livro admite isso:

Mas aqui já começa outra história, a história da renovação gradual de um homem, a história do seu gradual renascimento, da passagem gradual de um mundo a outro, do conhecimento de uma realidade nova, até então totalmente desconhecida. Isto poderia ser o tema de um novo relato – mas este está concluído. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 563).

Observa-se neste trecho, portanto, que existe um possível arrependimento do personagem, porém, ela não se concretiza neste romance. Raskólnikov sai da posição em que estava, por intermédio de Sônia, mas não consegue finalizar esse caminho.

Outro ponto a se considerar como relevante para uma perspectiva de redenção moral do personagem é o princípio do amor ora estabelecido por Sônia. Uma figura frágil, explorada que agora rompe as barreiras do ego de Raskólnikov.

Sônia é uma personagem introduzida gradativamente na história e que vai ganhando destaque ímpar no recorte da vida de Raskólnikov. Inicialmente, a personagem não desperta a atenção nele. É seu pai, Marmieládov, que tem papel inicial na história. Entretanto, mesmo sendo explorada por seu pai, e vivendo uma vida sofrida, Sônia possui um amor por seu pai e sua família. Todavia, no decorrer da história, Raskólnikov vai estabelecendo vínculos com a personagem, a tal ponto de confessar a ela o seu crime. Sônia e Raskólnikov estão juntos, mas agora com papéis inversos: Sônia é quem possui o extraordinário para convencer Raskólnikov a mudar.

Ao perceber que era um homem “ordinário”, que seu “eu” não fora capaz de atingir o “ideal”, é que Raskólnikov se abre ao amor. Ele deixa de lado a sua rispidez e o seu egoísmo, para se abrir ao sentimento. Tanto Sônia quanto Raskólnikov carregavam o peso do sofrimento. Entretanto, enquanto ele buscava razões utilitárias e ser um homem extraordinário, ela, por sua vez, não se deixou corromper pelo sofrimento. Mesmo sabendo do crime de Raskólnikov, Sônia em sua pureza, prometeu jamais abandoná-lo:

- Como és estranha, Sônia, me abraças e beijas quando eu te conto *sobre aquilo*. Estás fora de si.
- Não, agora não há ninguém mais infeliz do que tu neste mundo! – exclamou como quem delira, sem ouvir a observação dele, e subitamente começou a chorar aos soluços como num acesso de histeria.
- Um sentimento que ele já não conhecia há muito tempo desabou como uma onda em sua alma e a abrandou de vez. Ele não lhe ofereceu resistência: duas lágrimas lhe rolaram dos olhos e ficaram suspensas nos cílios.
- Então não vais me deixar, Sônia? – falou, olhando-a quase com esperança.
- Não, não; nunca e em nenhum lugar! Exclamou Sônia. – Vou te acompanhar, vou a toda parte. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 418).

O que uniu Raskólnikov e Sônia foi o amor. O amor entre ambos abriu as portas para uma gradual transformação e, por assim dizer, uma transformação moral por parte de Raskólnikov:

Ela lhe deu um sorriso amável e alegre, mas, por hábito, estendeu-lhe timidamente a mão. Ela sempre lhe estendia a mão com timidez, às vezes nem lhe estendia, como se temesse que ele a rejeitasse. Ele sempre lhe segurava a mão com um quê de aversão, sempre a recebia como quem está agastado e às vezes calava obstinamente durante toda a visita dela. Acontecia de ela tremer diante dele e ir embora em profunda aflição. Mas agora as suas mãos não se separavam; ele a olhou de passagem e rápido, não disse nada e baixou a vista para o chão. Estavam a sós, ninguém os via. A essa altura a escolta havia voltado. Como isso aconteceu nem ele mesmo sabia, mas de repente alguma coisa pareceu impeli-lo e lançá-lo aos pés dela. Ele chorava e lhe abraçava os joelhos. No primeiro momento ela levou um terrível susto, e todo o seu rosto ganhou uma palidez mortal. Ela se levantou de um salto e pôs-se a fitá-lo trêmula. Mas de imediato, no mesmo instante compreendeu tudo. Em seus olhos brilhou uma felicidade infinita; ela compreendeu, e para ela já não havia dúvida, que ele a amava, a amava infinitamente, e que enfim chegara esse momento... Eles quiseram falar mas não conseguiram. As lágrimas estavam em seus olhos. Os dois eram pálidos e magros; mas nesses rostos doentes e pálidos já raiava a aurora de um futuro renovado, pleno de ressurreição e vida nova. O amor os ressuscitara, o coração de um continha fontes infinitas de vida para o coração do outro. (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 561-562).

Sônia, talvez seja por fora, tudo o que a sociedade despreza, porém, a pureza de sua alma, é tudo o que mais se deseja ser. Ela possui uma fé inabalável, que não a deixará desistir de Raskólnikov até a sua regeneração. Ele próprio sentia isso: “Ele olhava para Sônia e sentia o quanto do amor dela estava depositado nele e, estranho, sentiu de repente o peso e a dor de ser tão amado. (...) Sentia que nela estava toda a sua esperança e toda saída (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 427).

Sônia era o caminho para o arrependimento de Raskólnikov. Mesmo colocando em dúvida a existência de Deus: “mas pode ser que Deus absolutamente não exista” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 327), o personagem insiste que Sônia leia a passagem do evangelho que trata da Ressurreição de Lázaro: “Lê! Eu quero! (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 331), e assim uma cena paradoxal se constrói: “o toco de vela há muito tempo se extinguia no castiçal torto, iluminando frouxamente naquele quarto miserável um assassino e uma devassa, que se haviam unido estranhamente durante a leitura do livro eterno” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 335).

Após confessar seu crime, Raskólnikov é abraçado por Sônia. É este gesto que mostra a compaixão dela por ele, uma vez que atentar contra a vida alheia, era um atentado contra a dele próprio: “O que o senhor fez, o que o senhor fez contra si próprio! (...) Não, agora não há ninguém mais infeliz do que tu neste mundo! (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 417-418).

Porém, a compaixão de Sônia não omite a necessidade de ser castigado. Ela aponta para Raskólnikov uma atitude de perdão pelo atentado à vida:

Levanta-te! (Ela o agarrou pelos ombros; ele soergueu-se olhando-a meio surpreso.) Vai agora, neste instante, para em um cruzamento, inclina-te, beija primeiro a terra, que profanaste, e depois faz uma reverência ao mundo inteiro, e diz em voz alta a quem profanaste, e depois faz uma reverência ao mundo inteiro, e diz em voz alta a quem te der na telha: “Eu matei!”. Então Deus te mandará vida mais uma vez. Vais? Vais? (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 426).

Ironicamente, Sônia mostra que, se entregar é a única forma de reaver sua liberdade e a sua vontade de viver. A ideia de renascimento espiritual é descrita pela cena em que, Raskólnikov, sentado à margem do rio, na prisão, contempla a liberdade dos povos nômades “lá, na estepe sem fim banhada de sol, negrejavam tendas de nômades como pontinhos que mal se distinguiam. Ali havia liberdade e vivia outra gente, em nada parecida à de cá” (DOSTOIÉVSKI, 2016, p. 561). É nesta contemplação de Raskólnikov reencontra a sua essência na identificação com aquela ‘outra gente’, que lhe permitirá experimentar a sensação de uma nova vida que nascerá do amor por Sônia.

Por fim, conclui-se que sim, Raskólnikov trouxe ao leitor, elementos para considerar a possibilidade da passagem da Ética de Terceira para a Ética de Primeira Pessoa. Por vezes, também, deixou claro que não percebeu nada de errado em seu crime. Houve uma falha em si mesmo, o que deixou seu ego frustrado. Ao mesmo tempo, existem elementos que denotam uma possível transitoriedade até o arrependimento verdadeiro, que é dado pelo papel exercido por Sônia. É ela o caminho, a metanoia¹⁷ de Raskólnikov: nisto nota-se a possibilidade da passagem da Ética de Terceira para a Ética de Primeira Pessoa.

¹⁷ De acordo com o dicionário Michaelis Online, considera-se neste trabalho o significado de “transformação espiritual”.

4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Este trabalho buscou, no seu decorrer, apresentar o estudo de Giuseppe Abbà, que traz uma leitura crítica da história da filosofia moral. Sua discussão buscou elucidar algumas correntes éticas e diferenciá-las entre Ética de Terceira Pessoa e Ética de Primeira Pessoa.

Para o empreendimento deste estudo, buscou-se analisar a conduta de um personagem da literatura russa, baseando-se no fato de que a conduta do sujeito é dada na sociedade e, portanto, na relação com os seus pares.

No capítulo primeiro deste trabalho, após apresentar os conceitos de Ética de Primeira e Terceira Pessoa, conclui-se que o sujeito deve ser ator e autor de suas ações, isto é, agir de acordo com as virtudes que possui, onde estas devem proporcionar um bem a si mesmo e ao outro. Isso é o sentido da vida boa.

No capítulo segundo deste estudo, o intuito foi apresentar a obra *Crime e Castigo*, de Fiódor Dostoiévski, analisando as condutas do personagem Raskólnikov, visando, ilustrar a possibilidade de uma tomada de consciência, a partir dos conceitos éticos de Primeira e Terceira Pessoa, com o objetivo de argumentar sobre o processo de transição da Ética de Terceira Pessoa para a Ética de Primeira Pessoa.

Num primeiro momento, entendeu-se que Raskólnikov tomou consciência de seu ato, onde, após o cometimento do crime, não consegue fazer uso dos objetos roubados, e vê-se envolvido em uma crise existencial, melancólica, que no decorrer da história, entrega-se à polícia, mostrando inteiramente disposto a pagar pelo seu crime.

Isso, está em consonância com aquilo que Abbà discorre sobre a questão da consciência, ou seja, é através dela que o sujeito conhece os fins que são dignos de serem perseguidos na vida humana. É ela que coloca o sujeito em vigilância sobre as suas motivações e decisões para que possam ser tomadas e estarem de acordo a uma vida humanamente digna.

Porém, o que prevaleceu ao longo das análises é que Raskólnikov não se arrependeu de seu crime. Por vezes, o personagem dá a entender que, na verdade, ele se encontra frustrado. Em seu crime não há nada de errado. O que há de errado é em si mesmo, ou seja, ele não se manteve firme em seu propósito. Ele estava afetado por seu crime, estava no seu limite. E isso não o tornou um homem extraordinário.

Entretanto, o que se pode destacar é que Raskólnikov vive uma experiência em primeira pessoa, isto é, experimenta a renúncia de si mesmo. E isso se dá pelo amor, pela

entrega à Sônia. Esse ponto se contrapõe ao Raskólnikov do início da história, que buscava encontrar em outro, dado aqui Napoleão e Kepler, a verdade, ou seja, em uma terceira pessoa.

Ao final, é necessário ainda considerar, que o estudo não se finda neste trabalho. Os conceitos éticos são dispostos em uma vasta discussão na filosofia. O intuito desta reflexão fora justamente aplicar os conceitos estudados por Giuseppe Abbà numa conduta moral específica descrita em um livro de literatura. Novas prospecções e a aplicabilidade de outros conceitos éticos poderão ser analisados e inseridos no tema para novas e possíveis considerações.

REFERÊNCIAS

ABBÀ, Giuseppe. **Felicità, vita buona e virtù**: Saggi di filosofia morale. Roma: LAS, 1995.

ABBÀ, Giuseppe. **História crítica da filosofia moral**. São Paulo: Instituto Brasileiro de Filosofia e Ciência “Raimundo Lúlio” (Ramon Llull), 2011. 515 p.

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de Filosofia**. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2012. 1210 p.

AGENZIA INFO SALESIANA. **Italia – Addio a don Giuseppe Abbà, SDB, instancabile studioso e docente**. Disponível em: < <https://www.infoans.org/pt/secoes/noticias/item/11797-italia-addio-a-don-giuseppe-abba-sdb-instancabile-studioso-e-docente>>. Acesso em: 15 out. 2024.

ARISTÓTELES. **Ética a Nicômaco**. São Paulo: Edipro, 2014. 390 p.

ARISTÓTELES. **Metafísica**. Porto Alegre: Editôra Globo, 1969.

CANELÓN, Abelardo Bazó. La ética de la primera persona: Un cambio de paradigma. **Lógoi**. Caracas, n. 22, p. 1-21, jul./dez. 2012. Disponível em: <<https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/view/2760/2425>>. Acesso em: jan. 2022.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Crime e Castigo**. São Paulo: Editora 34, 2016. 591 p.

FRANK, Joseph. **Dostoiévski: um escritor em seu tempo**. São Paulo: Companhia das Letras, 2018.

GROSSMAN, Leonid. **Dostoiévski artista**. Rio de Janeiro: Editôra Civilização Brasileira, 1967. 274 p.

HOBUSS, João (org.). **Ética das virtudes**. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011. 275 p.

KEHL, Maria Rita. **Ressentimento**. São Paulo: Boitempo, 2020. 284 p.

LUÑO, Angel Rodríguez. **La scelta ética: il rapporto fra libertà e virtù**. Milano: Edizioni Ares, s.d.

MICHAELIS ONLINE. **Metanoia**. Disponível em: < <https://michaelis.uol.com.br/moderno-portugues/busca/portugues-brasileiro/metanoia/>>. Acesso em: 24 out. 2024.

MONTEIRO, ITALO DANT ALVES. **A virtude da prudência em Santo Tomás de Aquino**. Disponível em: <<https://periodicos.seduc.ce.gov.br/revistadoctes/article/download/760/280/>>. Acesso em: 22 out. 2024.

PAVIANI, Jayme; SANGALLI, Idalgo José. Ética das virtudes. In: TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de Ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014, p. 225-246.

PLATÃO. **A República**. São Paulo: Edipro, 2012.

PRUDENTE, Sérgio Eduardo Lima. **Problemáticas da questão moral em *Crime e Castigo***. Disponível em: <https://tede.pucsp.br/bitstream/handle/14953/1/Sergio%20Eduardo%20Lima%20Prudente.pdf>. Acesso em: 12 ago. 2023.

PONTIFICIA UNIVERSITÀ DELLA SANTA CROCE. **Rev. Prof. Martín Rhonheimer**. Disponível em: <https://docenti.pusc.it/homepage/?u=rhonheimer>. Acesso em: 15 jul. 2024.

REVISTA DE FILOSOFIA LÓGOI. **La ética de la primera persona: um cambio de paradigma**. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://revistasenlinea.saber.ucab.edu.ve/index.php/logoi/article/download/2760/2425/8781&ved=2ahUKEwjswcq8hqHAXV8LbkGH0EAzAQFnoECBUQAQ&usg=AOvVaw0-jUrHWcTYBM5F4i-KJLg3>. Acesso em: 02 out. 2022.

RHONHEIMER, Martín. **La perspectiva de la moral**. Madrid: RIALP, 2007. 452 p.

TORRES, João Carlos Brum (org.). **Manual de ética: questões de ética teórica e aplicada**. Petrópolis: Vozes; Caxias do Sul: Universidade de Caxias do Sul; Rio de Janeiro: BNDES, 2014. 753 p.

TRECCANI. **Phrónesis**. Disponível em: https://www.treccani.it/enciclopedia/phronesis_%28Dizionario-di-filosofia%29/. Acesso em: 15 jul. 2024.

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA. **Ética, moral e virtudes: Anscombe e Ricceur, leitores de Aristóteles**. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://run.unl.pt/bitstream/10362/118069/1/CADILHAMARCELO.pdf&ved=2ahUKEwi-1vmthaqHAXUyILkGHRi7C7AQFnoECBwQAQ&usg=AOvVaw2m49cj6Qur05g9AohgyAF>-. Acesso em: 13 nov. 2022.

ZWEIG, Stefan. **Dostoiévski: vida e obra**. Rio de Janeiro, Nova Fronteira, s.d.