PITERSON BALMAT GONÇALVES

A CRISE DO DEVER EM CRIME E CASTIGO, DE DOSTOIÉVSKI

DISSERTAÇÃO DE MESTRADO

ORIENTADORA: PROFESSORA DRA. MARA REGINA DE OLIVEIRA

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo – SP

2016

PITERSON BALMAT GONÇALVES

A CRISE DO DEVER EM CRIME E CASTIGO, DE DOSTOIÉVSKI

Dissertação apresentada à Banca Examinadora do Programa de Pós-Graduação em Direito, da Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo, como exigência parcial para obtenção do título de Mestre em Direito, na área de concentração Filosofia e Teoria do Direito, sob a orientação da professora Dra. Mara Regina de Oliveira.

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

FACULDADE DE DIREITO

São Paulo – SP

2016

Catálogo da Publicação
Serviço de Biblioteca e Documentação
Faculdade de Direito da Universidade de São Paulo

Gonçalves, Piterson Balmat
A Crise do dever em Crime e Castigo, de
Dostoiévski / Piterson Balmat Gonçalves ;
orientadora Dra. Mara Regina de Oliveira -- São
Paulo, 2016.
162

Dissertação (Mestrado - Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Direito e Teoria Geral do Direito) -
Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo,
2016.

1. Filosofia do Direito. 2. Ética. 3. Literatura.
4. Interdisciplinaridade. 5. Teoria da Justiça. I.
Oliveira, Dra. Mara Regina de , orient. II. Título.

AGRADECIMENTOS

Agradeço à professora Dra. Mara Regina, que me orientou e por quem nutro um sentimento de admiração acadêmica; aos professores que participaram da minha banca de qualificação, cujos direcionamentos foram imprescindíveis à continuidade do trabalho. Agradeço a Deus, que sustenta o meu interesse pelo objeto desta dissertação; e a todos que, de alguma maneira, participaram ou me inspiram à elaboração do trabalho.

EPÍGRAFE

“O Direito, em suma, privado de moralidade, perde sentido, embora não perca necessariamente império, validade, eficácia. Como, no entanto, é possível às vezes, ao homem e à sociedade, cujo sentido de justiça se perdeu, ainda assim sobreviver com seu direito, este é um enigma, o enigma da vida humana, que nos desafia permanentemente e que leva muitos a um angustiante ceticismo e até a um despudorado cinismo”.

Tércio Sampaio Ferraz Júnior, Introdução ao Estudo do Direito, p. 335.

RESUMO

Nesta dissertação procuramos evidenciar a crise do dever moral em *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, exemplo da nossa própria crise contemporânea, ao mesmo tempo em que buscamos investigar os contornos de um princípio de justiça derivado do dever kantiano. A partir daí, pretendemos evidenciar como este princípio de justiça pode ser partilhado por Dostoiévski, uma vez que o romancista, no seu ideal de comunidade moral, dá continuidade ao sentido ético proposto no dever kantiano, por meio do qual supera a crise que o próprio romance lança.

Palavras-chave: Kant, Ética, Dostoiévski, Literatura, Filosofia do Direito, Interdisciplinaridade, Teoria da Justiça.

Piterson Balmat Gonçalves, A crise do dever em Crime e Castigo, de Dostoiévski, 162, Mestrado – Faculdade de Direito, Universidade de São Paulo, São Paulo, 01/2016

ABSTRACT

In this dissertation we seeks to show the crisis of moral duty in Crime and Punishment, Dostoevsky, example of our own contemporary crisis, while we seek to investigate the outlines of a principle of justice brought by Kantian duty. Thereafter, we intend to show how this principle of justice can be shared by Dostoevsky, as the novelist, in his ideal of moral community, continues the ethical sense proposed in the Kantian duty, through which overcomes the crisis that spear the novel.

Key-words: Kant, Ethics, Dostoevsky, Literature, Philosophy of Law, Interdisciplinary, Theory of Justice.

Piterson Balmat Gonçalves, The crisis of duty in Crime and Punishment, Dostoevsky, 162, Master's Degree – Faculty of Law, University of São Paulo, São Paulo, 01/2016.

SUMÁRIO

AGRADECIMENTOS	i
EPÍGRAFE	ii
RESUMO	iii
INTRODUÇÃO	03
I. A RESPEITO DA TAREFA INTERDISCIPLINAR ENTRE DIREITO E LITERATURA	06
II. COMPREENDENDO A TAREFA KANTIANA	12
II.I. A NOÇÃO DE DESEJO SUPERIOR EM KANT: SEU FUNDAMENTO A PARTIR DA INTENÇÃO	12
ii.i.i. O pressuposto da liberdade para a realização do desejo superior	12
ii.i.ii. Do desejo superior a partir da intenção: boa vontade enquanto norma suprema da moralidade	15
ii.i.iii. Do conceito de dever dentro do desejo superior	18
II.II. DO DEVER AO CONCEITO DE HUMANIDADE	25
ii.ii.i. Da representação da razão prática para reconhecimento da lei moral	25
ii.ii.ii. Das possibilidades de imperativos e primeira formulação do imperativo categórico	28
ii.ii.iii. Do imperativo categórico prático	33
II.III. SOBRE O MAL RADICAL EM KANT	37
II.IV. A (A)TEMPORALIDADE DA CONSCIÊNCIA MORAL: CULPA E SOFRIMENTO EM KANT	51
II.V. DIREITO EM KANT	56
II.VI. O FIM DE TODA FORMA: POR UMA NOÇÃO DE JUSTIÇA, A PARTIR DO IDEAL DE HUMANIDADE	60
ii.vi.i. Por um conceito de justiça a partir da moral	60

ii.vi.ii. O problema do formalismo em Kant; autonomia, humanidade e reino dos fins, para construção de um conceito de justiça	64
III. CRÍTICA NIETZCHIANA AO DEVER KANTIANO	73
IV. COMPREENDENDO A TAREFA DE DOSTOIÉVSKI	78
IV.I. LITERATURA EM DOSTOIÉVSKI: UMA TRANSIÇÃO	78
IV.II. FONTES DE CRIME E CASTIGO	83
V. ANÁLISE DA OBRA	91
V.I. RESUMO DA OBRA E PERSONAGENS PRINCIPAIS	91
V.II. RELATIVIZAÇÃO DO DEVER POR UM DETERMINADO RESULTADO	93
v.ii.i. Crise do dever e primeiras impressões	93
v.ii.ii. Ideias sobre justiça social e moralidade (alterações após o crime, diálogo entre Lújin e Razumíkhin e a necessidade de remissão)	110
V.III. DESEJO DE SUPERIORIDADE: O EIXO DA CRISE MORAL E JURÍDICA	124
v.iii.i. Direito ao crime: diálogo com Porfiri – o indivíduo extraordinário	124
v.iii.ii. Delírios éticos: a morte de um princípio e o fantasma de Svidrigáilov	132
v.iii.iii. Diálogos com Sônia: o sofrimento humano e a ressurreição dos mortos; um sofrimento extraordinário	137
v.iii.iv. A escatologia do homem extraordinário: o fim de toda justiça	145
CONCLUSÃO	151
BIBLIOGRAFIA	154

INTRODUÇÃO

Esta dissertação foi concebida quando percebemos existir, no enredo de *Crime e Castigo*, de Dostoiévski, a fonte dos mais diversos elementos que compõem a crise, típica da contemporaneidade, com relação à possibilidade de haver um dever moral, que, precedendo todos os desejos, fundamente as condutas.

Com efeito, a escolha do tema se relaciona com a Filosofia do Direito na medida em que partimos da premissa de que a maneira pela qual se configura, historicamente, a forma pela qual o homem *deve* agir, está diretamente ligada aos padrões de justiça que se acredita existir, motivo pelo qual uma crise do dever significa uma crise da justiça. Assim, a ideia de bem ou, melhor, os limites que se estabelecem entre o bem e o mal, sempre foram o motivo pelo qual se construíram os sentidos de justiça, sendo indispensável a uma noção do justo um correlato princípio de ação.

Para nós, a noção de dever de que se trata, em *Crime e Castigo*, tem por fundamento aquela filosoficamente idealizada por Kant, a qual, atacada, no romance, em diversas das suas fragilidades, principalmente no que se refere à teologia que a fundamenta e à visão fragilizada de homem em que esta culmina, faz com que se instale a aludida crise. Assim é que percebemos, à época da elaboração do romance, o início de um gradual rompimento com relação à moralidade que fundamentava o pensamento kantiano, culminando em um claro questionamento acerca dos limites entre o bem e o mal.

Na obra em questão, Raskólnikov, o seu protagonista, tenta colocar a si mesmo acima de qualquer moralidade que, pensa ele, faz com que se crie um homem fragilizado e ridículo. Busca ultrapassar os limites e barreiras que vê diante de si, para constituir um tipo de indivíduo superior, planejando e executando o assassinato de uma velha usurária.

Assim, se a morte é o limite da compreensão da ação humana, é girando em torno dela que se instalam as vozes que repercutem a crise moral de Raskólnikov, falando a partir desta crise a voz do protagonista, na polifonia e densidade psicológica, características dos romances de Dostoiévski. Isto culmina em uma violenta crise, um rico debate e um forte embate a respeito dos limites da moral, desde a individualidade colocada acima de tudo, até o sofrimento pessoal e interpessoal que representam os extremos do sacrifício e da solidão, de maneira a servir de exemplo a respeito dos caminhos da humanidade.

Dessa maneira, surgem na obra sínteses de diversas críticas a este padrão de universalização da moral, como as do utilitarismo econômico, que influenciaram tanto o pensamento socialista como o liberalismo político, e, depois, a crítica daquilo que se denominou niilismo – que encontra o seu primeiro expoente nas palavras de Bazárov, do romance *Pais e Filhos*, de Turgueniev –, movimento que afirma ter em Nietzsche, anos após a publicação de *Crime e Castigo*, a sua maior precisão; todas elas servindo para construir um homem mais integral, para criar uma filosofia menos antiquada às misturas que tem o homem em si.

Com efeito, esse processo de questionamento acerca dos limites entre o bem e o mal se baseava na mudança de concepção do homem, que deixara de ser apenas racionalidade para se tornar um ser complexo, em construção, construção que gira em torno do trabalho, em torno da sua força produtiva, em termos de utilidade da sua ação, até o ponto de se considerar como parte essencial do homem a sua irracionalidade e a sua sujeição às camadas mais obscuras de sua alma. O homem, devendo ultrapassar a divisão moral feita com relação aos seus próprios desejos, se torna, após tudo isto, um ser misturado, repleto de elementos solipsistas, cuja alma é produto orgânico de apreensões do próprio corpo, sendo o indivíduo um fenômeno de si mesmo.

Contudo, a própria análise da trama de *Crime e Castigo*, das diversas ideologias que nela ecoam e do ideal de comunidade moral de que dela emana, apontaram para questões críticas irrecorríveis, no que diz respeito à perda da universalidade da moral, que nos intrigavam a cada passo de nossas reflexões: *se não há mais um padrão moral universal, quais os caminhos do homem que não encontra limites para seus desejos? Com o fim da noção de transgressão, não há o que ser transgredido? Se o bem significar ser um indivíduo superior, independente de todos os padrões morais, como poderá haver igualdade e justiça entre os homens? Para onde rumo o destino da humanidade sem a noção de dever para com a humanidade como um fim em si mesmo?*

Dessa maneira é que, quando da elaboração desta dissertação, nossa intenção deixou de ser simplesmente localizar a crise do dever, passando a ser a investigação das possibilidades de resgate do dever moral kantiano, buscando uma linearidade, uma continuidade entre os sentidos de justiça que emanam em Kant e em *Crime e Castigo*. A verificação da crise do dever passou a ter, assim, um viés *crítico*, buscando demonstrar a importância da filosofia moral de Kant, que deveria ser reinserida na tensão criada dentro do romance de Dostoiévski, como também entre a necessidade da universalidade da moral

e a impossibilidade de se estabelecer limites para o bem e o mal, visando a possibilidade de justiça e a existência da vida em comum.

Nesse sentido, compreendemos, por meio do exemplo literário, que a crise que acarretou a perda do ideal de bem moral colocado por Kant poderia significar o arriscado fim de um valioso ideal de justiça, é dizer: quando o homem perde a noção de que a ação de cada sujeito deve pertencer a todos, arrisca o destino da humanidade, que, por isto mesmo, não deve ser transgredido. De alguma maneira, de todos os sentidos de justiça que ruíram com a crise da contemporaneidade, mostrando a fragilidade da noção de bem, pareceu que agir através do ideal metafísico, raciocinado na fórmula de que qualquer ser humano seja o fim e o sentido de toda a humanidade, dentro de um projeto de alcançar um *reino*, por mais idealizado que fosse, era fundamental, senão para o progresso da humanidade, ao menos para continuarmos existindo. E foi dessa maneira que acreditamos poder dar continuidade, por meio de *Crime e Castigo*, à filosofia de Kant.

Portanto, ao lado de buscar (i) mostrar que há uma crise do dever moral em *Crime e Castigo*, procuramos investigar (ii) os contornos de um princípio de justiça no dever kantiano, bem como (iii) compreender como este princípio de justiça é de alguma maneira partilhado por Dostoiévski, buscando demonstrar que o romancista faz do conceito de dever o mote e o sentido de *Crime e Castigo*, por meio do qual vence a crise que o próprio romance traz.

O trabalho é estruturado da seguinte maneira. Na primeira parte, tratamos a respeito de Kant, a forma de sistematização da sua filosofia moral, acerca do bem e do mal, da sua noção de culpa, do sentido que dá ao Direito, com relação ao seu ideal de humanidade e o seu reino dos seus fins, que dá o tom escatológico de sua obra; no final, buscamos encontrar o mencionado sentido de justiça, que pode estar subjacente à realização do dever moral, da maneira que ele propôs.

Logo após, passamos a uma brevíssima exposição da crítica nitezschiana, que contendo em si alguns dos elementos que compõem a pretensão do protagonista – os quais Nietzsche provavelmente recebeu da mesma fonte que *Crime e Castigo* –, faz uma ligação interessante entre a crítica ao dever cristão, fonte do pensamento kantiano, e o cerne ideológico do romance.

Por fim, há uma leitura da tarefa de Dostoiévski e sua importância na História da literatura; uma análise do pensamento que inspirou a criação de *Crime e Castigo*, observando-se em que pontos se situam as diversas ideologias que povoam o romance,

apontando quais eram os objetivos do romancista, bem como os embates que buscava travar por meio da sua obra. A partir daí, passamos a uma análise da obra literária em questão, buscando apontar em quais pontos se *dá continuidade* à tarefa kantiana, de maneira a apontar para um ideal de comunidade moral, onde Dostoiévski profetiza sua escatologia e faz acordar a humanidade idealizada de Kant.

I. A RESPEITO DA TAREFA INTERDISCIPLINAR ENTRE DIREITO E LITERATURA

Este trabalho se propõe ser uma tarefa interdisciplinar, especificamente entre Direito e Arte ou, para sermos ainda mais específicos, entre Direito e Literatura.

A tentativa não é gratuita. Nossa proposta tem seus motivos, dentre os quais podemos apontar dois principais: primeiro, por uma necessidade de ampliação dos limites disciplinares do Direito, que, em sua dogmática, tende a um fechamento sistemático pouco fértil, principalmente quando se fala de problemas como os desta dissertação, que estão nos limites entre o que é Direito e o que é Ética; em segundo lugar, porque partimos da premissa que apenas o exemplo artístico é capaz de alcançar a profundidade do ânimo humano em suas hipóteses mais radicais. Se se trata de um trabalho que busca entender um ideal de justiça, através da análise da ação humana, é justo que o seja por meio da literatura, já que nela se realizam os mais profundos e convergentes sentidos éticos¹ – pensando que a vida é uma forma de narrativa –, ao mesmo tempo em que é nela que se subvertem os sentidos originais para a transformação da nossa tradição².

¹ Veja-se, nesse sentido, Miguel Dias Costa, em comentário introdutório à obra do Texto à acção, de Paulo Ricoeur, onde afirma o caráter compreensivo de unificador da trama (intriga) do texto, que é “o mediador entre o acontecimento e a história, é o acto de “tomar juntamente” os ingredientes da acção que, na experiência vulgar, permanecem heterogêneos e discordantes”, afirmando depois que “através da ficção podemos experimentar configurações da ação, pondo à prova a sua consistência e plausibilidade”. In Ricoeur, Paul. Ob. Cit., pp. 8 e 9.

² Nesse sentido, temos André Karam Trindade afirmando, por meio de comentário a Barthes, que é na subversão dos sentidos científicos da linguagem que a literatura surge como ampliação hermenêutica e superação de falsas verdades: “é preciso concordar com Barthes quando ele afirma que, àqueles que não são cavaleiros da fé e tampouco super-homens, resta trapacear com a língua, pois apenas assim se pode ouvir a língua fora do poder, dar voz ao recalcado, no esplendor de uma revolução permanente da linguagem – essa trapaça salutar, para Barthes, é o que se chama de *literatura*”. Revista Diálogos do Direito, Kafka e os paradoxos do Direito: da ficção à realidade. p. 4. Na verdade, entre Ricoeur e o aludido comentário, não é distanciamento, mas, sim, concordância, só que de prismas diferentes. Em Ricoeur, a ficção é literatura age pela trama e unifica o que é disperso, no momento em que precisa a existência de ampliação. No texto de Karam, citando Barthes, a trapaça da literatura age contra o dogmatismo e as falsas impressões de verdade dogmáticas, justamente pela necessidade e capacidade de ampliação que a literatura tem.

Com efeito, a interdisciplinaridade pode ser definida como a busca pela reaproximação dos saberes que, por conta da ortodoxia gradual que se apoderou dos conhecimentos humanos, foram se aprofundando em áreas cada vez mais específicas, dividindo-se em disciplinas estanques entre si. A este respeito, vemos Hilton Japiassú afirmar que:

“A interdisciplinaridade se caracteriza pela *intensidade das trocas* entre os especialistas e pelo *grau de integração real* das disciplinas, no interior de um projeto específico de pesquisa (...) Por outro lado, as exigências do conhecimento interdisciplinar estão além do simples *monólogo* de especialistas ou do “diálogo paralelo” entre dois dentre eles, pertencendo a disciplinas vizinhas. Ora, o espaço do interdisciplinar, quer dizer, seu verdadeiro horizonte epistemológico, não pode ser outro senão o campo unitário do conhecimento”³.

O caminho pelo qual vai a interdisciplinaridade, na tentativa de ampliação dos saberes e a sua reaproximação com a construção da *vida*, no entanto, não tem sido uma tarefa simples. De fato, o afastamento das disciplinas teóricas alcançou, na incessante tentativa de progresso científico, uma independência tão grande no século XX, que pensar a reaproximação de algumas disciplinas – como, por exemplo, entre o Direito e a Arte – parecia algo impossível. Por este motivo, a reaproximação é gradual, mostrando passo a passo uma disposição contrária ao progresso, rumo à construção de um saber de todos e eliminação do conhecimento puramente disciplinar.

Japiassú nos mostra, tendo como base Piaget, a existência, num primeiro momento dessa reaproximação, da etapa da *multidisciplinaridade*, que se trata da simples existência de disciplinas distintas em uma mesma atividade, mas sem qualquer relação entre si. Nela, não há ampliação dos conhecimentos, nem alteração da estrutura epistemológica⁴.

Num segundo momento, a proposta seria a realização daquilo que Piaget denominou de *pluridisciplinaridade*, que consistiria na realização sistemática de disciplinas, sem, contudo, haver o intuito de convergir os objetivos disciplinares para um único ponto, de maneira que haja a contribuição e enriquecimento dos saberes. Assim, o saber pluridisciplinar não mantém um mesmo objeto, não criando organização entre as

³ Japiassú, Hilton. Interdisciplinaridade e Patologia do Saber. Rio de Janeiro: Imago Editora. p. 74.

⁴ “Multidisciplinaridade: gama de disciplinas que propomos simultaneamente, mas sem fazer aparecer as relações que podem existir entre elas”. Japiassú, Hilton. Ibidem. p. 73.

disciplinas. Cumpre, portanto, à pluridisciplinaridade alcançar organicidade metodológica entre as disciplinas⁵.

Depois, temos a interdisciplinaridade, onde ocorre a interação de diversos conhecimentos de forma recíproca e coordenada. Os objetivos se tornam comuns, de maneira que há uma *conciliação metodológica*. Por mais que ainda existam interesses disciplinares que permaneçam particulares, o objetivo final é a cooperação metodológica e a realização do saber em uma via única, voltada para ação e para a construção do saber para a vida. Nas palavras de Hilton Japiassú:

“Se, de um lado, devemos comparar e congregar os conhecimentos [na interdisciplinaridade], do outro, é preciso não esquecer que o conhecimento e a ação, longe de se excluírem, *se conjugam*. Porque é o homem *em situação*, e não o homem atemporal, a-histórico, desenraizado culturalmente, que introduz e instaura o pluridisciplinar e, por conseguinte, o interdisciplinar, cujo caráter exige uma coordenação bem maior dos esforços e supõe certa integração das pesquisas”⁶.

Portanto, é na integração da pesquisa que reside a principal característica da interdisciplinaridade, de maneira a construção um homem *em situação*. Neste ponto, como veremos, reside a nossa proposta: realizar o saber de maneira ordenada, de maneira que a existência de uma disciplina signifique o enriquecimento da outra.

Ademais, citando Piaget, Japiassú nos adverte pela existência da possibilidade ainda uma última etapa, chamada de transdisciplinaridade, uma vez que, após a interdisciplinaridade:

“Podemos esperar que se suceda uma etapa superior, que não se contentaria em atingir interações ou reciprocidade entre pesquisas especializadas, mas que situaria essas ligações no interior de um sistema total, sem fronteiras estabelecidas entre as disciplinas”⁷.

Segundo o aludido autor, referindo-se novamente a Piaget, tal posição ainda não foi alcançada, justamente porque, para tanto, seria necessário uma integração completa entre as disciplinas e uma troca orgânica entre os saberes e sua respectiva

⁵ “Pluridisciplinaridade: justaposição de diversas disciplinas no mesmo nível hierárquico e agrupadas de modo a fazer aparecer as relações existentes entre elas”. Japiassú, Hilton. Ibidem. p. 73.

⁶ Idem. Ibidem. pp. 44-45.

⁷ Idem. Ibidem. p. 75.

complementação, o que, dentro da estrutura de pensamento em que nos inserimos, de fato, não se realizou e é muito difícil de se realizar⁸.

Por esse motivo, nossa proposta se limita à interdisciplinaridade, com um desejo, no entanto, de, em algum momento ou outro, alcançar uma troca profunda entre diversos saberes, justamente pela possibilidade de abertura que a arte nos dá. Pois ao tratarmos de problemas relacionados à justiça, à filosofia e à literatura, passamos inevitavelmente por diversos caminhos do conhecimento: história, psicologia, sociologia etc., os quais, dentro das nossas limitações, procuramos integrar ao trabalho.

Para prosseguirmos com a intenção interdisciplinar, porém, faz-se antes necessário alguns esclarecimentos. Em primeiro lugar, devemos elucidar (i) o que entendemos por Direito e (ii) o que entendemos por Literatura. Após isso, buscaremos elucidar qual a tarefa que a Literatura exerce, de maneira a acrescentar a realizar uma combinação epistemológica com o Direito (não trabalharemos, contudo, a influência que o Direito pode exercer sobre a Literatura, pois não é o escopo da presente atividade). Depois, precisaremos mostrar como a construção da vida, operada pela atividade interdisciplinar, está diretamente ligada com a forma pela qual entendemos o que é a ação humana e, mais ainda, como esta ação pode ser responsável, de maneira a se construir, a partir dela, uma noção de justiça. Por incrível que pareça, neste ponto é que coincidem Dostoiévski e Kant, e se realiza nossa dissertação.

Não são poucas as tentativas de definir o que é Direito qual o seu objeto de estudo. Muito embora não se trate do principal escopo do trabalho – definir o que é “Direito” – uma explicação do que se entende por este saber nos ajudará a entender porque se pensa o Direito quando se trata basicamente, nesta dissertação, de Ética.

Inegavelmente, Direito é uma ciência e, enquanto ciência, almeja o mesmo objetivo dos demais saberes disciplinares: a construção de um sistema que, fechado em si mesmo, dá funcionalidade a determinados interesses, a que a disciplina deve servir. Neste sentido, Direito é dogmática e a construção de todos os saberes ligados à realização do seu escopo: a tomada de decisão acerca de fatos que estão sob o poder do Estado, para dirimir conflitos. Os conflitos, no entanto, jamais são encerrados, mas, pelo contrário, por um ato de vontade, pelo poder da decisão estatal, são discursivamente aplacados.

⁸ Nesse sentido: “O próprio Piaget se apressa em precisar que se trata apenas de um sonho, de uma etapa previsível das associações, mais do que uma realidade já presente. Estamos ainda muito longe de chegar a um sistema total, de níveis e objetivos múltiplos, coordenando todas as disciplinas e interdisciplinas, tomando por base uma axiomática geral (objetivos de sistemas globais) capaz de instaurar uma coordenação a ser feita tendo em vista uma finalidade comum dos sistemas”. Japiassú, Hilton. Ibidem. pp. 75-76.

A grande questão que surge daí é que, para atender a demandas dentro de um determinado sistema político-econômico baseado na produção em massa e otimização do tempo, a decisão se insere, cada vez mais, numa forma de sistema quase fabril, onde a dogmática perde, gradualmente, o seu caráter científico, em prol de um saber tecnológico, que se esquece do próprio objeto que tinha em vista – no caso do Direito, a realização do poder pela decisão, por meio da construção argumentativa – e passa a atender a superficialidade dos fatos, onde a eficiência, o encurtamento do tempo, vence, por fim, a própria necessidade primária da Ciência do Direito e a disciplina se encerra na mais profunda mediocridade.

Do outro lado da tecnologia do Direito, podemos perceber as origens do Direito enquanto saber reflexivo. É saber zetético, voltado ao questionamento de suas próprias condições e limites. Com efeito, neste ponto o Direito se torna a ciência de sua própria filosofia, pois, mesmo que permaneça sendo o exercício de suas articulações dogmáticas, organizadas sistematicamente, é das condições sintético-filosóficas que o Direito tem para si que se é capaz de ampliar o seu próprio exercício disciplinar.

Desta maneira é que o Direito é tecnologia, por exemplo, enquanto Tópica, teoria da argumentação, do poder, do sistema político-jurídico etc., por meio das quais se realiza disciplinarmente. É, no entanto, antes disso tudo, o pensamento dos ideais de liberdade e da igualdade, políticas e sociais, é o desejo difuso de equidade. É o questionamento das suas condições políticas inerentes, de dominação, dissimulação, manipulação.

Nesse ponto, em que Direito é reflexão sobre as formas de construção da vida, é que ele se aproxima da Ética. Ao lado das condições políticas do pensamento jusfilosófico, é por pensar o agir humano que o Direito se realiza, e é por pensar a *correção* do comportamento que ele diz: é ou não justo. Por mais complexa e abstrata que esta tarefa seja – dizer o que é ou não justo –, *é inegável o Direito faz uso do ideal de justiça, que por sua vez deriva da noção de bem e de mal, para ser o que é.*

Como vimos acima, a Literatura, por outro lado, se caracteriza pela forma de narrativa da vida, que rompe com as estruturas tradicionais, pelo seu poder de suspensão ficcional, de onde ela tira força para realizar a vida por meio de novos sentidos que é capaz de abrir. Em outras palavras, é uma revelação da alma sobre si mesma, sua *mimesis*, trazendo à tona o que era obscuro, na *catarsis* que caracteriza a realização da ação: a

trama⁹. Toda história traz um sentido e este sentido sempre amplia, ensina os caminhos da experiência, processo a que se dá o nome, na maioria das vezes, de “moral da história”.

Assim, é na trama que se realiza o sentido da ação, para que ela rompa com o que já está cristalizado, em direção à instrução que a sua Arte opera: realizando a trama, espanta, nos fazendo pensar quais os caminhos que devemos seguir, se eles são suficientes, se está correto etc. É dizer, o conteúdo *moral* da atividade literária é a ponte de integração entre a força imaginativa que a obra de arte opera, com os horizontes de articulação das formas de manifestação do homem em sua vida e sua capacidade política e social.

Em Dostoiévski, como veremos, se alcança maiores proporções da maneira de se fazer Literatura, justamente porque ele constrói personagens em forma de representações de ideais apaixonados – que é a sua noção de sentimento-ideia. Assim, as obras de Dostoiévski são expressões da existência do homem. São sofrendores, justamente pelo fardo que carregam de seus valores e, com a suas ações, são mártires, emblemas de suas paixões. A ação dramática em Dostoiévski, portanto, toca a *dor da vida*, ampliação mais interesse que se poderia encontrar quando se pensa o que buscamos com esta dissertação: por qual motivo se é possível agir?

Dessa forma, o ponto nodal do trabalho, em sua atividade interdisciplinar, se dá pelo fato de que há uma aproximação de disciplinas distintas em seu caráter crítico, para a modificação dos seus planos. O Direito então se faz presente em seu aspecto zetético, frente ao exemplo literário e sua capacidade de assombro com a vida, de maneira a modificar a nossa ação¹⁰.

Sem dúvida, a comunicação interdisciplinar entre os dois saberes – Direito e Literatura – se faz no momento em que se *tornam uma e mesma preocupação a respeito*

⁹ Para Paul Ricoeur, como se pode perceber brevemente acima, é da trama (intriga) que surgem os elementos da vida que tornam a narrativa uma forma de organização de ações. É pela trama que ocorre a ação e, portanto, o espelhamento ético na narrativa, pois na trama se inaugura o relato da ação, nela se provoca “a mudança de destino, um nó a desatar, uma peripécia surpreendente, uma sucessão de incidentes lamentáveis ou aterradores”, bem como nela que se desata este nó e “compensa a peripécia pelo reconhecimento, sela o destino do herói por um último acontecimento que clarifica toda a ação e produz no ouvinte a *katharsis* da piedade e do terror”. Por isso a ficção literária unifica ingredientes da ação humana “que, na experiência cotidiana, permanecem heterogêneos e discordantes. Resulta deste caráter inteligível da intriga que a competência em seguir a história constitui uma forma muito elaborada de compreensão”. Ricoeur, Paul. Ibidem. pp. 25-26.

¹⁰ Nesse sentido, acreditamos estar em sintonia, inclusive, com os objetivos de Japiassú, que diz que “todo mundo parece estar de acordo em reconhecer o valor do esforço de ultrapassagem da dissociação sobre o domínio do pensamento teórico e o da ação informada, empreendido pelas pesquisas interdisciplinares, que não somente postulam um ensino coordenado e integrado das ciências, mas respondem às exigências da ação”. Ibidem. p. 30.

dos sentidos da vida. Assim é que acontece frente aos exemplos literários de *dominação* política, o homem frente às estratégias argumentativas, onde, na comunicação normativa, o Direito convence por meio da manipulação. É, também, quando se percebe que o Direito é o berço do exercício dos *valores humanos*, social e politicamente.

Com efeito, se pararmos para observar as linhas gerais que guiam a elaboração deste trabalho, encontraremos, ora implicitamente, vezes expressamente, *uma preocupação central em buscar conhecer os motivos pelos quais e os limites em que uma ação humana é responsável*. Trata-se, em verdade, de uma investigação que se articula entre os fundamentos éticos do pensamento kantiano e as necessidades morais de uma personagem de uma obra literária, intentando, com isso, *questionar as formas pelas quais, erroneamente, vem se pensando o dever*.

Dessa maneira, com a interdisciplinaridade, esta dissertação adquire uma dificuldade própria e uma característica singular. Isso porque tal perspectiva traz consigo a problemática intrincada que decorre da diversidade de horizontes que se trabalha, tornando-a uma atividade de pensamento complexa, que apresenta desafios próprios de composição, de articulação temática e de escolha metodológica. Apenas com a interdisciplinaridade podemos usar da *mimesis* literária em favor de um pensamento de que compreenda o homem em sua complexidade, loucura e sanidade, razão e paixão, cujo tema procura saber se pelo exemplo existencial de Raskólnikov, o imperativo categórico pode ser a base daquilo que entendemos ser o critério pelo qual entendemos algo ser justo.

II. COMPREENDENDO A TAREFA ÉTICA KANTIANA

II. I. A NOÇÃO DE DESEJO SUPERIOR EM KANT: SEU FUNDAMENTO A PARTIR DA INTENÇÃO

ii.i.i. O pressuposto da liberdade para realização do desejo superior

Na Fundamentação da Metafísica dos Costumes, logo no prefácio, Kant inicia suas explicações fazendo a divisão tradicional da Filosofia grega entre três ciências, Física, Ética e Lógica. Enquanto a última seria chamada Filosofia formal, as duas primeiras formariam a Filosofia material – pois possuem parte empírica – e estariam

divididas conforme as *leis* a que estão submetidas; na Física, à natureza; na Ética, à liberdade (que mantém em si condições de imprevisibilidade fática)¹¹.

Com efeito, ele diz que toda Filosofia material que se estriba na investigação de seus princípios chama-se Metafísica. No caso da Ética, intitula-se Metafísica dos Costumes (*Metaphysik der Sitten*, o que poderia ser também *Metafísica da Moral*, já que *Sitten*¹² significa tanto moral como costume. Neste caso, ambos os sentidos apontam para as intenções de Kant) o conjunto de estudos acerca de sua parte apriorística. A este elemento racional da Ética, esta parte *a priori*, ele dá o nome de moral (*Moral*)¹³.

Fica claro no início da obra, também, qual seria a esfera de abrangência da moral. Kant a afirmar que se trata de determinar qual é a filosofia que trata da vontade do homem¹⁴. Isto, aliás, restará evidente na primeira seção da *Fundamentação*: Kant pretende realizar uma filosofia a respeito da vontade, dos princípios do querer humano, que culminam naquilo que Deleuze chama de *faculdade de desejar superior*¹⁵.

A intenção de Kant, na obra, é questionar, a partir disso, “se não achamos que é da mais extrema necessidade elaborar afinal uma Filosofia moral que esteja inteiramente

¹¹ Nesse sentido, Kant afirma que a filosofia moral pode ter parte empírica, conforme a vinculação com a natureza; no entanto, estão sujeitas “as leis da liberdade enquanto leis segundo as quais tudo deve acontecer, mas também levando em conta as condições sob as quais muitas vezes não acontece”. Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. pp. 63,65. Antecipa, assim, que a investigação do fundamento da metafísica da moral não pode estar pautado nas condições atribuídas aos fenômenos.

¹² *Sitten*, em alemão: “as práticas tradicionalmente adotadas por uma sociedade”. (Dicionário Langenscheidt, *Grosswörterbuch Deutsch als Fremdsprache*, p. 938, tradução nossa).

¹³ *Moral*, em alemão: “As regras que governam a sociedade, nas quais se considera o que no comportamento humano é bom ou ruim” (Idem. *Ibidem*, p. 704, tradução nossa).

¹⁴ “A Filosofia moral (...) tem de determinar as leis (...) da **vontade** do homem, na medida em ela é afetada pela natureza”. Kant, Immanuel. *Ibidem*. p. 63 (grifo nosso). Esta vontade é autônoma, já que não precisa, necessariamente, depender do resultado da ação para ser executada. Por isso, ela é, em essência, livre e esta liberdade é que dá causalidade à vontade: “a *vontade* é uma espécie de causalidade de seres vivos na medida em que são racionais, e a *liberdade* seria aquela propriedade dessa causalidade na medida em que **esta pode ser eficiente independentemente da determinação por causas alheias**”. *Ibidem*. p. 347 (grifo nosso).

¹⁵ Kant utiliza, na *Fundamentação*, o termo *Wollen* para expressar o que se comumente se traduz por *querer*. No entanto, o termo em questão também pode significar *desejar* ou, até mesmo, pretender (Langenscheidt, *Taschenwörterbuch Portugiesisch*, p. 1199), dependendo do sentido em que é utilizado. Para os fins da obra em comento, não parece errado concluir que Kant usa *Wollen* no sentido tanto de querer como de desejar. Aliás, é neste último sentido que parece se direcionar a maior parte da sua *Fundamentação*, já que ele busca encontrar um querer transcendental, além dos interesses que vêm dos impulsos, dos interesses humanos (cf. *ibidem*, p. 177), o que se coaduna muito mais com o sentido em português que se dá para desejo (“querer para si”, “ambicionar”, “querer possuir” etc., cf. Grande Dicionário Houaiss, p. 974) do que simplesmente para querer (desejar ou intentar determinada posição para si ou para outrem, Grande Dicionário Houaiss, p. 2355). Dessa maneira, compreendemos que falar da faculdade de *querer* é a mesma coisa que tratar acerca da faculdade de *desejar*. Por mais que o termo *desejar* seja evitado, talvez pelo significado que alcançou na psicologia hodierna, afastando-o do sentido em que foi utilizado por Kant, acreditamos que tanto por uma questão didática como até mesmo pelo sentido filosófico que se mantém a noção de desejo, seria interessante utilizar a palavra desejo como sinônimo de querer, nesta dissertação, e assim o fizemos. Nesta linha, aliás, seguimos a forma pela qual se traduziu a utilização do termo por Deleuze, cf. *Para ler Kant*. e.g.: “a faculdade de **desejar** pressupõe uma representação que determina a vontade”, p. 13.

expurgada de tudo que possa ser empírico e pertença à Antropologia”¹⁶. Nesse sentido, afirma que tal filosofia moral, universal e *a priori*, existe, sendo que isto resta comprovado a partir da ideia de que existem o dever e as *leis* morais, pois, para ele, “todo mundo tem de admitir: que uma lei, se ela deve valer moralmente, isto é, como razão de uma obrigação, tem de trazer consigo necessidade absoluta”¹⁷.

Assim é que essa é a primeira identificação que Kant faz, que irá permear todo seu pensamento sobre a moral, entre *obrigação* e *necessidade*: para existir uma lei moral, nenhum sujeito pode estar fora do seu domínio¹⁸, sendo que desta abrangência totalizante é que decorrerão os *fundamentos* de tal filosofia moral, que tornam a moral a mencionada faculdade superior de desejar.

Por outro lado, a possibilidade de existir uma lei universal da moral decorre daquilo que é capaz de fundamentar uma obrigação universal. Este fundamento, segundo Kant, se encontra na razão¹⁹, a qual, sendo *prática*, sempre quer *adequar os seus fins à sua lei*, que, como visto, é a liberdade.

A lei da liberdade, condição da ciência Ética, assim, representa a prescrição da razão pura feita aos desejos, de maneira que o querer encontre seu ponto inquestionável, que qualquer sujeito está obrigado a reconhecer como condição, por mais que, fenomenicamente, não esteja vinculado a ela. Não se trata de uma lei natural como a da gravidade, por exemplo, que é irreversível, conforme as condições que a determinam. O sujeito não tem seu desejo determinado pela lei universal da liberdade, podendo inclinar-se a realizar qualquer ação; é obrigado, no entanto, a sempre reconhecer que a lei da liberdade, que é a própria razão prática, existe, e que ela é necessária e absoluta com relação às ações que a vontade busca realizar.

Por outro lado, ao se pensar neste processo inserido na experiência, percebe-se como isso significa que a lei da liberdade, se quer ser lei, não pode estar *submetida* a desejos que destruam a sua necessidade, pelas apetições de seus efeitos satisfativos. A lei moral, lei da liberdade, que faz o homem ser o que é (pressuposto do homem em sua capaz

¹⁶ Kant, Immanuel. Ibidem. pp. 69,71.

¹⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 71.

¹⁸ Nesse sentido, veja-se Höffe, que afirma que Kant trata de “necessidades práticas, isto é, obrigações do agir que valem para qualquer um e distinguem-se do agradável, que se deve meramente a sensações subjetivas”. Immanuel Kant. pp. 199-200.

¹⁹ “Não se deve buscar a razão da obrigação na natureza do homem, ou nas circunstâncias do mundo, mas, sim, *a priori* unicamente em conceitos da razão pura”. Ibidem. p. 71.

de escolher²⁰), tem esta qualidade justamente por não estar vinculada a qualquer *efeito empírico*, que porventura decorra da ação projetada pela vontade, já que, em última instância, *se o homem é obrigado a ser livre pela razão, não pode ter a liberdade fundamento superior em outra coisa, senão na própria razão livre das determinações empíricas*.

ii.i.ii. Do desejo superior a partir da intenção: boa vontade enquanto norma suprema da moralidade

A partir disso, Kant buscará localizar, explicar e dar *sentido* (finalidade) a esta lei universal da liberdade, de maneira que o homem faça dela o motivo suficiente para a sua ação, a fim de que a universalidade da moral represente a unidade de todos os sujeitos, possibilitando um destino comum.

Dessa maneira, o filósofo começa a expor qual será o objeto de toda a *Fundamentação*: localizar a *norma suprema* da capacidade de criar juízos morais. Isso é necessário, na medida em que “quando se trata do que deve ser moralmente bom, não basta que seja *conforme* a lei moral, mas também tem de acontecer *por causa dela*”²¹, é dizer, tendo ela por fundamento. Não fosse assim, não fosse uma norma suprema que guiasse o agir de maneira *incondicionada* até a lei, fazendo com que tudo que fizesse o sujeito, o fizesse buscando a própria lei, *intencionado a agir corretamente*, a conformidade à lei seria “muito contingente e precária, porque a razão para agir imoral produzirá de quando em quando, é verdade, ações conformes à lei, no mais das vezes, porém, ações contrárias à lei”²². Portanto, se ele quer encontrar o princípio *a priori* de toda a razão prática, indispensável localizar o seu *fundamento*, que torna toda a moralidade possível. De alguma maneira, Kant procura localizar, dentro do querer, dentro dos *desejos* humanos, um que motive a ação do homem de maneira incondicionalmente boa.

²⁰ A liberdade, para Kant, é pressuposto da razão, de maneira que se trata de uma “**mera ideia** cuja realidade objetiva não pode de maneira alguma ser comprovada segundo leis naturais, por conseguinte tampouco numa experiência possível qualquer, não podendo, pois, jamais ser compreendida ou sequer discernida, porque jamais se pode calçá-la num exemplo segundo uma analogia qualquer. Ela só vale como **pressuposto necessário da razão num ser que acredita ter consciência de uma vontade**, isto é, de uma faculdade bem diversa da mera faculdade apetitiva (a saber, a faculdade de se determinar a agir enquanto inteligência, por conseguinte segundo leis da razão, independentemente de instintos naturais)”. Ibidem. pp. 393,395 (grifo nosso).

²¹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 75.

²² Kant, Immanuel. Ibidem. p. 75.

Logo no início da primeira seção, Kant já lança os alicerces do que acredita ser irrestritamente bom, que fundamente, ainda que de maneira “comum”, a moral – como ele mesmo chama a transição do capítulo, “do conhecimento racional moral comum para o conhecimento filosófico”.

Segundo o filósofo, ao investigar a existência de tal conceito comum de “bom”, compreendeu que “não há nada, em lugar nenhum, no mundo e até mesmo fora dele, que se possa pensar como sendo irrestritamente bom, a não ser tão-somente uma *boa vontade*”²³. Diz que os talentos da mente (coragem, persistência), são desejáveis, mas se não há uma boa vontade *precedendo* ações sobre tais talentos, facilmente nos tornamos nocivos. Estar contente com o próprio estado ou visar o completo bem-estar, o que se chama, segundo ele, de *felicidade*, inclusive, podem ser motivo de inúmeras possibilidades, inclusive destrutivas, quando não há influência de uma boa vontade para corrigir o ânimo. Ele prossegue dizendo que a boa vontade se realiza:

“Não pelo que efetua ou consegue obter, não por sua aptidão para alcançar qualquer fim que nos tenhamos proposto, mas tão-somente pelo querer; isto é, em si, e, considerada por si mesma, deve ser tida numa estima incomparavelmente mais alta do que tudo o que jamais poderia ser levado a cabo por ela em favor de qualquer inclinação e até mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. Mesmo que a essa vontade, devido a um singular desfavor do destino ou à parca dotação de uma natureza madrastra, faltassem inteiramente recursos para impor sua **intenção**; mesmo que, por mais que se esforçasse, ainda assim nada conseguisse e restasse apenas a boa vontade (certamente não como um mero desejo mas enquanto mobilização de todos os meios na medida em que estão em nosso poder); ainda assim ela brilharia por si mesma como algo que tem seu pleno valor em si mesmo”²⁴ (grifo nosso).

Assim, por um lado, a boa vontade é uma *intenção*, que ele define como o *querer* superior, capaz de mobilizar todos os meios em poder do sujeito, para fazer o que é bom. Diante todas as formas de desejo, esta é a única disposição que é universalmente boa: *a vontade de fazer o bem é o desejo universal*. De outro lado, desejar fazer o bem é não condicionar a liberdade a leis (que agora sabemos que são leis do querer, leis do desejo) que a faça perder sua universalidade²⁵; isso porque ser livre é, como vimos, um estado de permanência na universalidade. Manter-se livre, que culmina nas fórmulas imperativas que Kant nos apresentará, é um *dever* a ser seguido por cada um, para que a liberdade faça o homem chegar aos desdobramentos da igualdade e da fraternidade.

²³ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 101.

²⁴ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 105.

²⁵ Essa é, como veremos, a qualidade da lei da liberdade: realizar a representação a vontade, por meio do desejo na sua forma superior.

Além disso, o incondicional tem outro desdobramento. Se boa vontade é querer fazer o bem incondicionalmente, será então realizada *independentemente do resultado* que se espera do ato. Isto faz com que ela guie o homem frente às demais disposições de querer, que dependem do resultado para encontrar o sentido da sua realização. Daí ele entender que nela há um *valor* intrínseco, que torna esta disposição diferente de todas as outras, pois não importa o que aconteça, nada pode diminuir ou modificar o seu valor.

Dessa maneira, Kant conclui que, não sendo o desejo de fazer o bem oriundo do mesmo fundamento dos desejos naturais – naturais no sentido disposição satisfativa²⁶ –, por ser incondicional, bem como por ser a razão o lugar da universalidade, só pode a boa vontade ter origem na razão. O seu valor, por não depender do resultado, é um valor por si mesmo – pela própria intenção de querer²⁷.

Assim, Kant identifica a razão com a boa vontade, dizendo que ela, apesar de não ser o único bem que existe, é, em verdade, o *sumo bem de todos os desejos* e, conseqüentemente, sobre a razão prática como um todo²⁸. Tudo que se relaciona ao agir, qualquer anseio, deve, sem restrição, passar pelo crivo desse bem da vontade, que é o pressuposto de qualquer ação, até mesmo ao anseio de felicidade. Segundo o filósofo, ter boa vontade é ter amor prático, no sentido, nos parece, de que um princípio subjetivo – a intenção de fazer o bem – se alinhe ao princípio objetivo – pensar o bem enquanto o incondicional de todos os seres humanos em todos os tempos.

“O amor enquanto inclinação não se pode mandar, mas fazer o bem por dever, mesmo quando não somos impelidos a isso por nenhuma inclinação e até mesmo quando a isso resiste uma aversão natural e invencível, é *amor prático* e não *patológico*, que está situado na vontade e não no pendor da sensação”²⁹.

E é essa modificação da noção de desejo em Kant, que ele liga à noção de amor, o que torna a sua filosofia moral diferente das anteriores. Por mais que haja desdobramentos na sua fundamentação filosófico-racional, é por partir da ideia de que existe um desejo cuja qualidade reside não na satisfação da sensação que nos proporciona, na falta que esta sensação nos faz, mas, pelo contrário, é um princípio do querer que busca

²⁶ Veja-se, nesse sentido que “intenção da natureza” (p. 109), “disposições naturais” (p. 107) e “instinto natural” (p. 111) são usados como sinônimos por ele. Ibidem.

²⁷ “A razão nos foi proporcionada como razão prática, isto é, como algo que deve ter influência sobre a *vontade*, então a verdadeira destinação da mesma tem de ser a de produzir uma *vontade boa*, não certamente *enquanto meio* em vista de outra coisa, mas, sim, *em si mesma*”. Ibidem. p. 113.

²⁸ “Portanto, por essa vontade, não pode ser, é verdade, o único e todo bem, mas tem de ser o sumo bem e a condição para todo outro, até mesmo para o todo anseio de felicidade”. Ibidem. p. 113.

²⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 125.

transcender essa satisfação – assim, transcendência significa a superação do plano empírico em valor de uma ideia que nega a satisfação pessoal – que Kant, aparentemente, acaba por rearticular a própria noção de desejo, de maneira que tal intenção transcendental se torna a condição para a existência daquilo que chamamos *amor*, modificando o que entendemos por este último.

A boa vontade, assim, ao não concordar com as intenções meramente satisfativas do homem, mostra tanto que é um bem incondicional – justamente porque não aceita nada que não seja universal em sua execução – como demonstra ser a oposição de tudo o que é meramente satisfativo, fazendo contradição em todas as intenções de agir, bifurcando a intenção do homem desde a sua origem, entre desejos satisfativos e o desejo incondicional. *É com essa bifurcação, esta divisão no homem, que distinguimos, respectivamente, o que é mal do que é bom.* Como veremos, isso aponta para uma noção de justiça, sem a qual não haveria convívio humano.

Portanto, é justamente isso que Kant quer mostrar: a nossa razão prática, manifestada em sua capacidade universal/atemporal, coloca uma etapa anterior, que torna menos importante qualquer elemento satisfativo na tomada de decisões. Pois se queremos fazer o bem, se queremos manter o mundo dos homens, não será o interesse satisfativo de cada um capaz a determinar isso. Isto representa o indeterminado, justamente pelos efeitos que podem derivar de uma ação, segundo os preceitos da liberdade. Não é a capacidade de jogar e lidar com a manipulação, apesar da gigantesca parcela das ações humanas tais jogos representam, que determina o destino do homem. Fosse isso, não seria possível, por exemplo, se pensar em fraternidade; em nada seríamos capazes de construir compromissos, ou mesmo de impedir a guerra. A razão é, no fundo, o estado de ajuizamento que escapa ao estado de interesses meramente pessoais, a fim de perseguir os fins tipicamente humanos. Como veremos, é o estado de reflexão a respeito do que nos somos enquanto um, todo, e quais são estes limites.

ii.i.iii. Do conceito de dever dentro do desejo superior

Fica ainda mais clara a intenção de Kant com relação à formação de seu sistema em torno da noção de boa vontade quando, logo depois de tais reflexões, assevera:

“Mas, para desenvolver o conceito de uma vontade altamente estimável em si mesma e boa sem qualquer intenção ulterior, tal como já se encontra no são

entendimento natural e **não precisa tanto ser ensinado quanto, antes pelo contrário, esclarecido**, conceito este que está sempre por cima na estimativa do valor inteiro de nossas ações e constitui a condição de todo o restante, **vamos tomar para exame o conceito do *dever*, que contém o de uma boa vontade**³⁰.

Dessa maneira, além (i) de afirmar que a vontade concorda completamente com o desejo, uma vez que não depende do processo do conhecimento para se realizar e, por isso mesmo, tem apenas a liberdade por fundamento, parece (ii) mostrar como o desejo superior e dever estão intrinsecamente ligados.

Como observarmos na penúltima citação, vemos que Kant compreende que amor prático é aquele que se deve poder mandar – portanto, como vimos na primeira parte, é obrigação da razão prática pura. Portanto, ele considera que, ao desvincular o desejo dos seus elementos satisfativos, o sujeito se obriga com a lei da liberdade, que significa, em última instância, agir conforme a faculdade racional do homem, que, ao realizar atos tendentes a superar o estado meramente satisfativo, se mantém responsável com a própria liberdade. Dever é assim, a princípio, a qualidade imputativa da razão prática, de maneira que a lei da razão obrigue a ação incondicional³¹.

Mais do que isso, entretanto, a noção de dever, que permanece implícita na primeira seção da Fundamentação, é elucidada por Kant logo após a explicação que faz do reino dos fins, na segunda seção, da qual falaremos melhor adiante. Importa agora saber que reino dos fins é a realização ideal da razão prática, que trata acerca da possibilidade de “ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns”³², que representa a dignidade da autonomia do sujeito racional. Para que ocorra tal ligação sistemática, todos esses seres devem se considerar legislando universalmente. Assim, Kant afirma que “a necessidade da ação segundo esse princípio [de querer legislar universalmente] chama-se necessidade prática, isto é, dever”³³. Continua, afirmando que o dever:

“Não [se] assenta absolutamente em sentimentos, impulso e inclinações, mas meramente na relação dos seres racionais uns com os outros, na qual a vontade de um ser racional tem de ser considerada ao mesmo tempo como *legislante*, porque, de outro modo, não poderia pensá-los como *fins em si mesmos*”³⁴.

³⁰ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 115.

³¹ Nesse sentido, veja-se o próprio Kant asseverando que: “a necessidade objetiva de uma ação por obrigação chama-se *dever*”. Ibidem. p. 283.

³² Kant, Immanuel. Ibidem. p. 259.

³³ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 263.

³⁴ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 263.

Dessa maneira, dever é a necessidade que o sujeito encontra de legislar universalmente, de maneira que a boa vontade encontre força na realização da unidade que a razão prática pura visa determinar, é dizer, realizar ações em vista da própria razão de ser livre.

Após mostrar o que contém o conceito dever, Kant mostra que agir conforme ao dever (de acordo com a sua legalidade, é dizer, a aparência de ser algo bom) e agir por dever (baseado na intenção, no aludido desejo superior), são coisas distintas.

Na ação conforme a dever, a questão da aparência decorre do fato de que a pessoa que o pratica segue uma lei moral para mostrar-se bom, sem, necessariamente, deixar de lado o seu interesse pessoal, dissimulando a bondade em benefício próprio³⁵, abandonando a beneficência, que é motriz da boa vontade.

Por outro lado, agir por dever significa fundamentar a ação em um critério metafísico, de maneira que ela se torne moral. Isso ocorre (ou ao menos se observa com mais facilidade) quando não há qualquer interesse individual para que o sujeito pratique aquele ato considerado bom, mas, mesmo assim, ele pratica o ato, simplesmente por reconhecer no dever de fazer o que é certo a sua própria força. Desta maneira, agir por dever é colocá-lo com mais força do que qualquer outro elemento. A pessoa que realiza o dever, inclina o seu querer para fazer o bem.

A distinção feita acima, aparentemente sem muitos desdobramos, serve, no entanto, para mostrar como Kant procura modificar o fundamento da ação, mostrando que não é inocente com relação às intenções humanas. Kant entende o processo pelo qual se estrutura o desejo humano, a sua capacidade de dissimulação, mas, mesmo assim, insiste na existência de um desejo superior, baseada em uma lei da liberdade, capaz de culminar em uma faculdade superior de desejar.

Sendo assim, trata-se a finalidade primordial de sua filosofia mostrar como, apesar das diversas inclinações e interesses a que o querer se sujeita, o sujeito é capaz de buscar, em sua ação, a dignidade, o valor da liberdade, que nada mais é que um ideal³⁶. Em outras palavras, não importa que haja, no fim das contas, um desejo dissimulado e egoísta por detrás de todas as intenções humanas, que talvez, em seu fundo, estejam sempre pautadas pelo prazer. Importa muito mais ao homem *se ver* íntegro, se enxergar

³⁵ Para isso, ele lança o exemplo de um comerciante que resolve cobrar um preço adequado, não considerar isso o certo, mas porque precisa cobrar um bom preço para se manter naquela condição de comerciante. Cf. Ibidem. p. 117.

³⁶ Para tanto, vide novamente nota de rodapé 20.

além do seu próprio egoísmo, único lugar onde nasce a sua racionalidade³⁷. É o desejo de ser livre que o aproxima da sua inteligibilidade essencial.

Kant, assim, atribui à pessoa que pratica esta ação a existência de caráter, uma vez que, no ato, não atendeu às suas próprias inclinações – inclusive a mais alta, a do seu próprio bem estar –, mas agiu *por dever*, mantendo o querer firme, conforme a vontade.

Agir por dever, portanto, é a base da ação moral, pois é o único que realiza incondicionalmente a capacidade da ação ser racional, ou ainda, a possibilidade de se pensar a ética de uma maneira universal. Desta maneira, Kant afirma:

“Uma ação por dever tem seu valor *não no intuito* a ser alcançado através dela, mas, sim, na máxima segundo a qual é decidida, logo, não depende da realidade efetiva do objeto da ação, mas meramente do *princípio do querer*, segundo o qual a ação ocorreu, abstração feita de todos os objetos da faculdade apetitiva”³⁸.

Assim, numa ação realizada por dever, na qual se intentou um ato conforme a lei da razão, se agiu porque tal ato era incondicionalmente correto e, deste modo, *deveria* ser concretizado, nada mais sendo necessário para a sua realização prática.

Kant trata também, na mesma citação, a respeito do princípio do querer que guia o homem em cada ato individual até a vontade, transformando o desejo superior em faculdade superior e fazendo a ação racional. A este princípio, dá o nome de *máxima*³⁹. Como ele mesmo define:

“*Máxima* é o princípio subjetivo do querer; o princípio objetivo (i.e. aquilo que também serviria subjetivamente de princípio prático para todos os seres racionais se a razão tivesse pleno poder sobre a faculdade apetitiva) é a *lei* prática”.

Conforme falaremos a decorrer de todo o texto, justamente pela centralidade que tais elaborações mantêm na filosofia kantiana, os princípios, objetivos ou subjetivos, são as formas pelas quais a razão se manifesta. Subjetiva é a esfera que liga a vontade do sujeito ao dever; objetiva a perspectiva pela qual se concebe a universalidade da lei moral diante de todos os homens – a máxima é condição subjetiva do imperativo categórico. Portanto, percebemos que máxima não pode ser senão uma regra que tem validade

³⁷ Isso ficará muito claro quando explicarmos a respeito da epifania de Raskólnikov no primeiro diálogo com Sônia, quando ele percebe que uma ação altruísta não serve a um desejo de se colocar na inferioridade dissimulada, mas, sim, pode servir um desejo sincero de ver bem aquela a que se escolheu amar.

³⁸ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 125.

³⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 129, nota de rodapé.

subjetiva. Ela sai do sujeito para a lei e apenas se fixa quando encontra a sua representação.

Dessa maneira, a relação entre boa vontade e dever paira no fato de que agir significa, moralmente, encontrar um *motivo*, um *fundamento* ou *princípio* do querer que esteja desligado de inclinações adjacentes à própria razão.

Ao que tudo indica, Kant não está negando a possibilidade, ou mesmo a inevitabilidade de haver intuits sensíveis, na ação, nem mesmo que seus resultados não sejam passíveis de busca pelo sujeito. Toda ação tem seu fruto e seria muito difícil dizer até que ponto ela, enquanto fenômeno, poderia ser desvinculada de efeitos. O que ele parecer querer mostrar, neste momento, é que a moralidade da ação repousa na intenção do sujeito que a pratica; e que a ação se torna mandamental (moralmente falando) porque o sujeito buscou alcançar a própria necessidade da ação, acima das demais molas propulsoras do querer (é dizer, demais desejos que motivam sua ação). O próprio autor afirma algo semelhante, quando fala, logo à frente, a respeito de qual é o valor fundamental da lei moral:

“Onde, pois, pode residir esse valor se ele não deve estar na vontade em relação com o esperado efeito delas? Ela não pode estar em outro lugar *senão no princípio da vontade*, abstração feita dos fins que possam ser efetuados por tal ação”⁴⁰.

Assim, inclinar a vontade à ação por dever é encontrar o motivo da correção, da intenção incondicionalmente boa do ato. Segundo Kant, este é o princípio da vontade, quando a ação se torna racional. A boa vontade, que vai sendo dispensada aos poucos da narrativa da obra, permanece, no entanto, sendo o fundamento para o cumprimento do dever e realização da faculdade de desejar, pois ela que incute a racionalidade, ou moralidade, nas tomadas de decisões humanas.

Portanto, até o momento, segundo o próprio Kant, são as seguintes proposições lançadas sobre o dever na Fundamentação da Metafísica dos Costumes: (i) existe boa vontade quando se age por dever; (ii) uma ação moral tem seu valor determinado pela máxima do querer. Dessa maneira, chega-se à terceira proposição: “o dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei”⁴¹. Ele diz que a ação moral é a única pela qual temos esse sentimento, pois quanto:

⁴⁰ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 127.

⁴¹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 127.

“Ao objeto enquanto efeito da ação que me proponho fazer posso ter, é verdade, *inclinação*, mas *jamaiz respeito*, exatamente porque ele é meramente um efeito e não atividade de uma vontade. Do mesmo modo, não posso ter respeito pela inclinação em geral, seja a minha, seja a de outrem; posso no máximo aprová-la no primeiro caso, no segundo às vezes até mesmo amar, isto é, considerá-la como favorável ao meu proveito. **Só o que está vinculado à minha vontade como uma razão para agir**, jamais, porém, como um efeito, o que não serve à minha inclinação, mas prepondera sobre ela, ou pelo menos exclui inteiramente que ela tenha um peso decisivo quando da escolha, **por conseguinte a mera lei por si só, só isso pode ser um objeto do respeito e, assim, um mandamento**”⁴² (grifo nosso).

Kant considera o respeito como um sentimento diferente de todos os demais, capaz de gerar o efeito que a lei traz sobre o homem: apresentar a ele um valor que derroga o amor de si mesmo, pois ele nasce como reconhecimento do valor da razão sobre o sujeito⁴³. Só o respeito tem o condão de gerar o *interesse* da vontade pela lei moral, mesmo diante da multidão de inclinações.

Este sentimento, ao que tudo indica, seria inspirado no fato de que a própria lei é respeitável, na medida em que se mostra para o sujeito como melhor caminho para fazer o que é correto. A lei inspira reverência porque pode ser concretizada nas ações humanas sem necessitar de outras coisas que lhe deem valor. O valor em si mesmo da lei a torna este sustentáculo mandamental, pelo qual se receia, além de tudo, em não fazer o que a própria lei propõe. Assim, este bem que vem do dever, coloca diante dos seus pés a vontade submissa, pois se vê brilhar em meio à multidão de efeitos. Com efeito, o respeito é o reconhecimento do *valor* da razão.

Nesse sentido, o sujeito reconhece o valor de uma lei moral justamente porque sente que ela é digna de respeito e consideração plena. O respeito aponta no sujeito o fim universalizável da ação, que deve ser o respeito à lei moral, o qual é, no fim das contas, manter viva a boa vontade, refletir sobre a própria intenção, o tempo todo. Isso é agir por dever, fazer com que a vontade se mantenha íntegra a cada ação, respeitando assim a lei moral que concorda absolutamente com a própria vontade.

Ademais, agir segundo a máxima que revele a lei moral, diante da pressuposição desse sentimento, é encontrar o imperativo ao qual a ação se conforma. É encontrar o fim da vontade, a lei moral a ser respeitada por dever; é saber como a boa vontade seria mantida em meio a todas as adversidades possíveis.

⁴² Kant, Immanuel. Ibidem. pp. 127,129.

⁴³ Kant, Immanuel. Ibidem. pp. 131,133, nota de rodapé.

Aliás, Kant se mantém, quando trata do respeito, na mesma linha de quando tratou da boa vontade: mostra que o método de análise da máxima é sempre negativo, é dizer, a ela se responde negando todas as finalidades aprazíveis do ato, pois a máxima universalizável se mostra existir quando se investiga, na intenção, qual o motivo suficiente para realizar a ação. Caso a ação não esteja motivada, acima de tudo, por um desejo satisfativo, a máxima se mostra moral. No fundo, parece que o sujeito se pergunta: “se tirar este desejo satisfativo, ainda quero praticar o ato ou ele perde sentido?”. Caso ele ainda queira praticar, mesmo o resultado que esperava, a máxima é universalizável. Caso ela perca a "vontade" de praticá-lo, percebe-se aí que não havia na motivação respeito à lei moral e o ato não pode ser considerado conforme a máxima da ação, pois não fez o bem ao qual a sua ação moral se destinava.

Assim, agir segundo máximas morais (veja que não entramos em discussão com relação à forma que se origina a moral, porque o próprio Kant não responde a essa questão, ao menos não aqui) é uma condição inata do sujeito. Aparentemente, é este mesmo respeito que faz perguntar, remoer de maneira reflexa sobre as próprias práticas, por mais das vezes involuntariamente: pensando na liberdade, que é condição da dignidade da própria humanidade, *será que é o certo, é justo fazer isso?*

Nesse sentido, respeito é um sentimento diferente de todos os demais, pois apenas se pode o ter pela atividade da vontade. Nem o efeito que se espera da ação, nem a inclinação que a inspirou a determinado efeito, são objetos respeitáveis, pois são fins paralelos à própria vontade autônoma.

A esse processo de reconhecimento do mandamento pela faculdade de desejar como razão determinante, entendendo o sujeito o dever que dela advém para lhe inspirar respeito, mais ainda, fazendo com que localize, em cada uma de suas ações, o princípio que orienta o seu querer no melhor estado, Kant chama de *representação de leis*⁴⁴. Formulamos imperativos pois a razão legisla sobre nós; e tal lei é reconhecida por nós porque sentimos respeito por ela, quando a encontramos.

Neste diapasão, encontrando na lei da razão o motivo que inspira a vontade a ser boa, do que decorre o dever de agir corretamente, segundo essa mesma lei, privando da vontade qualquer impulso paralelo, ele chama isso de legalidade universal, de onde decorre a primeira definição daquilo que Kant chama de imperativo categórico: “*que eu*

⁴⁴ “Por isso, nada senão a *representação da lei* em si mesma – *que por certo só tem lugar no ser racional* na medida em que ela, a representação da lei, não o efeito esperado, é a razão determinante da vontade”. Ibidem. p. 129,131.

possa também querer que a minha máxima se torne uma lei universal”⁴⁵, que é a fórmula de qualquer ação por princípio⁴⁶.

Essa é a primeira fórmula do imperativo categórico, que implica em desejar que o desejo que motive suficientemente a ação seja um desejo superior. A particularidade, no entanto, parece estar no “também”, que inicia o imperativo. Kant, ao que tudo indica, já adianta que a universalidade do desejo de respeito à lei da liberdade é uma repetição conjunta das ações, de maneira que a liberdade, inerente ao homem, faça sentido enquanto um termo geral, suficiente e necessário para todos, o que inspira a fraternidade.

A avaliação e cumprimento da lei moral, portanto, passa por dois caminhos. O primeiro é acerca do sentimento de respeito que a lei inspira, para ser cumprida, no eu transcendental. Ela tem, para o sujeito, um valor em si, algo que ele sente, o valor do caráter, o valor da dignidade, que a distingue das demais condições da ação. O segundo, diz respeito ao fato da lei ser universalizável, enquanto objeto de todos nós (humanidade), presente na razão, a partir do qual pensamos o quando ela é benéfica a todos, se praticada por todos, em qualquer tempo. Nesse sentido, a ação não será considerada certa ou errada momentaneamente, como se fosse vantajosa ao sujeito ou outras pessoas em determinado momento, mas, sim, na sua capacidade de manter todas as condutas entre os homens encerrando nelas o próprio “destino” de todos.

II. II. DO DEVER AO CONCEITO DE HUMANIDADE

ii.ii.i. Da representação da razão prática para reconhecimento da lei moral

A partir daí, Kant continua o projeto, buscando, todavia, levar o conceito comum de dever até suas formas apriorísticas, no intuito de comprovar que agir conforme a razão é a única forma de autonomia do sujeito. Enquanto na primeira seção esteve preocupado em resolver a noção comum de boa vontade até o seu fundamento racional, na segunda ele quer demonstrar que o fundamento racional da moral é um fundamento

⁴⁵ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 133.

⁴⁶ Nesse sentido, veja-se a afirmação de Nicholas Rescher: “what CI-1 in effect affirms is actually a conjunction of two imperatives: (i) act on principles – that is, on the basis of maxims that represent general rules of acting. (ii) Make sure that these principles on which you act are of universal applicability: that they are appropriate to guide the conduct of anyone else who has to proceed in relevantly similar circumstances, in short, that they have the endorsement of reason”. Kant and the reach of Reason. p. 232.

metafísico, independente de qualquer determinação, única maneira por meio da qual se é capaz de evocar a liberdade do homem.

Ele inicia dizendo que, muito embora se tenha partido da noção popular do que é dever, isso não significa em nada que se trate de um conceito da experiência. Isso porque, muito embora a filosofia moral seja sempre prática, isso não a torna empírica, justamente porque o seu fundamento se encontra na lei da liberdade e, sua faculdade superior, existe a partir de um desejo superior, transcendental.

Como na experiência, assim, só há (i) a percepção fenomênica dos atos, (ii) diante de todas as condições empíricas de imprevisibilidade, saber se algo foi por dever ou não, na experiência, é impossível, porque pensar o que cada um faz de sua ação, nas experiências da vida, não leva a saber o que todos podem ser, ou atos que podem ter. Segundo ele:

“Jamais conseguimos, nem mesmo mediante o mais escrupuloso dos exames, devassar totalmente as molas propulsoras secretas, porque, **quando se trata do valor moral, o que importa não é a ação, que a gente vê, mas aqueles princípios íntimos da mesma, que a gente não vê**”⁴⁷ (grifo nosso).

Kant diz isso porque, se se pudesse afirmar que o dever vem da experiência, isso levaria a pensar, pelos resultados imprevisíveis de todas as ações, que elas não correspondem às intenções. Assim, seria colocada em xeque a possibilidade de universalidade nas ações (ou ainda, da razão humana). Nesse ponto, ele nos fala que, inclusive, *é demasiadamente perigoso pensarmos a ação humana segundo os seus resultados, pois isso nos leva a pensar que todas as nossas ações são más:*

“Por amor à humanidade, estou pronto a conceder que até mesmo a maioria de nossas ações seria conforme ao dever; **mas, se olhamos mais de perto aquilo de que se está cogitando e cuidando nelas, topamos por toda a parte com o bem-amado eu, que está sempre se pondo em destaque**, e é nisso, e não no severo mandamento do dever, o qual exigiria muitas vezes auto-abnegação, que se apóia a intenção de suas ações. **Nem é preciso ser exatamente um inimigo da virtude, basta ser um observador de sangue frio, que não tome de imediato o desejo ardente do bem por sua efetiva realidade, para se apanhar duvidando em certos momentos** (sobretudo com o passar dos anos e um poder de julgar em parte escarmentado pela experiência, em parte aguçado por esta para a observação) **se também haveria efetivamente no mundo qualquer verdadeira virtude**”⁴⁸ (grifo nosso).

⁴⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 163.

⁴⁸ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 165.

O autor continua dizendo que, por mais que tal voz seja viva e constante dentre os homens, não é a intenção investigar se houve ou não ações perfeitamente puras, mas, sim, saber o que a razão comanda em nós. Não importa inclusive a sua plena factibilidade, mas que a razão ordena determinadas coisas, como, por exemplo, a sinceridade na amizade⁴⁹, ou mesmo a honestidade no trato com os negócios, independentemente da prática dos atos em determinado sentido ou não. Esta é a força da razão que inspira respeito pela lei moral. Trata-se, portanto, de um ideal de pureza que existe dentro do sujeito, que o faz pensar em fazer o bem, independentemente de ele ser bom em todas as suas inspirações.

Dessarte, se a lei moral, inspirada na razão, deve valer para todos, seu espectro de significação não pode ser externo. Trata-se de algo interno, algo como querer fazer o certo, oriundo de uma razão, uma estrutura do dever que todos nós reconhecemos como certo.

Tais explanações terminam com a consideração de que teria sido demonstrado, mais uma vez, que, na razão prática, há um descolamento entre a razão que motiva e ajuíza e os efeitos que se apresentam:

“Do referido fica claro: que todos os conceitos morais têm sua sede e origem na razão, e isso, aliás, tanto na razão humana a mais comum quanto na especulativa em sua mais alta medida; que eles não podem ser abstraídos de qualquer conhecimento empírico e, por isso, meramente contingente; que é exatamente **nessa pureza de sua origem que está sua dignidade para nos servirem como princípios práticos supremos**”⁵⁰ (grifo nosso).

Dessa maneira, Kant aponta mais uma vez para a transcendentalidade da moralidade pura como pressuposto da dignidade do desejo superior, único caminho para localizar o princípio prático supremo, do qual ele tratará mais a frente.

Logo em seguida, Kant inicia sua empreitada de apresentar a faculdade racional prática “desde as suas regras de determinação universais até o ponto em que dela se origina o conceito de dever”⁵¹. Ele inicia apresentando a *vontade como sendo o princípio da representação das leis*:

“Toda coisa da natureza atua segundo leis. Só um ser racional tem a faculdade de agir *segundo a representação das leis*, isto é, segundo princípios, ou uma *vontade*. Visto que se exige a *razão* para derivar de leis as ações, a vontade

⁴⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 167.

⁵⁰ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 179.

⁵¹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 183.

nada mais é do que razão prática. Se a razão determina a vontade infalivelmente, então as ações de tal ser, que são reconhecidas como objetivamente necessárias, também são necessárias subjetivamente, isto é, a vontade é uma faculdade de escolher *só aquilo* que a razão, independentemente da inclinação, reconhece como praticamente necessário”⁵².

Trata-se, portanto, a faculdade de escolher de uma concordância: é pelo reconhecimento da objetividade da lei moral que também é a vontade pura. Antes de avançarmos nas nuances desta concordância, que culminará no imperativo prático, faz-se necessário esclarecer alguns conceitos e explicações dadas pelo próprio Kant.

Primeiramente, devemos entender que “a representação de um princípio objetivo (que é quando se observa a ação pelo seu aspecto prático, ou sua universalidade), se chama *mandamento* e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*”, que se expressa sempre pelo “verbo *dever*”⁵³. Tal representação objetiva – ou seja, através de imperativos – é imprescindível, na medida em que apenas se pode conceber a universalidade da validade do mandamento através deste aspecto prático da ação.

ii.ii.ii. Das possibilidades de imperativos e primeira formulação do imperativo categórico

Assim, percebemos que a representação de um princípio objetivo capaz de constranger o querer, é chamado de lei moral. Este constrangimento, como veremos, é sempre por meio da capacidade de sancionar, da lei ter força no interior do sujeito a impor-lhe temor pelo que é correto. O respeito, a reverência que nos constrange não é apenas aquela que nos faz agir pela sublimidade que um ato moral representa⁵⁴. Esta coação que ela impõe, dá-lhe o tom mandamental. A fórmula de um mandamento, que se chama imperativo, portanto, se resume a que o princípio individual da ação, isto é, a máxima, deve poder ser aceita por todos os seres racionais.

Em outras palavras, apenas através do imperativo é que se podem conhecer as razões válidas para todo ser racional enquanto tal, uma vez que, caso se permanecesse apenas na dimensão subjetiva, a vontade não seria capaz de representar de maneira

⁵² Kant, Immanuel. Ibidem. p. 183.

⁵³ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 185.

⁵⁴ A este respeito, pode-se ainda dizer que, na verdade, é a majestade da lei moral inspira respeito: é o fazer, na moralidade, aquilo que coloca diante de nós a humanidade enquanto o nosso próprio destino, enquanto indivíduos. Isso é dignificar a humanidade. Para o sujeito, isso será sublimidade. (Para tanto, vide Kant, Immanuel. *Religião nos Limites da Simples Razão*, p. 29, notas de rodapé 5 e 6).

inequívoca o que é certo ou não fazer. Haveria apenas os interesses e demais influências sensíveis operando sobre a vontade, deixando-a confusa. A vontade, por si só, enxerga diversos interesses, como, por exemplo, o efeito da ação, além do interesse que ela mesma tem na própria lei. O próprio sentimento de respeito disputa lugar com sentimentos das mais variadas origens. Assim, faltando à subjetividade o caractere prático, que completa a condição do ato moral, não seria possível saber se há ou não tal ato praticado segundo as leis da razão, pois a vontade conteria apenas determinações patológicas⁵⁵.

Em segundo lugar, devemos saber que Kant distingue os imperativos as formas de seus mandamentos, entre *hipotética* ou *categoricamente*. No primeiro caso, a ação é um meio para alcançar um efeito. Neste caso, a ação se representa meramente boa para outro fim, além do próprio mandamento; articula-se o mandamento, para que mande uma coisa diversa da lei moral. No segundo, se representa uma ação cujo fim é ela mesma, onde o princípio do querer se adéqua à universalidade que aquela ação pode ter.

Com efeito, o imperativo hipotético diz se uma ação é boa para uma intenção *possível* ou *real*.

No primeiro caso, trata-se de um princípio problemático. Nele se trata de regras de habilidade, com consistência meramente técnica, como o caso de um pai querer que o filho saiba alguma arte secular, importando apenas o que tem de se fazer para atingir o fim almejado com a ação, não importando se será algo importante para a vida do filho ou não. Neste princípio, parece estar envolvidas a maior parte das ações ordinárias humanas e sua intenção é justamente problemática porque as inúmeras possibilidades que de tal ação decorrem tornam ela praticamente indeterminável.

No segundo caso, Kant identifica um princípio assertório. Cuida-se dos conselhos de prudência, com relação às coisas pragmáticas (pragmático no sentido de providencial ao bem-estar⁵⁶), como é quando se busca o bem estar à própria vida. Ele se pressupõe real justamente porque realmente todos os seres racionais têm, segundo uma necessidade natural, uma intenção de felicidade⁵⁷. Que se chamem conselhos de prudência tal intenção (tomando a palavra prudência no sentido de discernir o que é duradouro e

⁵⁵ “A dependência de uma vontade contingentemente determinável de princípios da razão chama-se interesse (...) [e] a vontade humana também pode *tomar um interesse* em algo sem por isso *agir por interesse*. O primeiro significa o interesse *prático* na ação, o segundo o interesse *patológico* no objeto da ação (...). No primeiro caso, interessa-me a ação, no segundo o objeto da ação (na medida em que me é agradável). Vimos na primeira seção que, numa ação por dever, não se deve olhar para o interesse no objeto, mas tão-somente para o interesse na ação ela mesma e em seu princípio na razão (a lei)”. Kant, Immanuel. Ibidem. p. 187, nota de rodapé.

⁵⁶ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 199, nota de rodapé.

⁵⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 195.

proveitoso), não se podendo determinar com tais imperativos, no entanto, senão os meios para se alcançar a própria felicidade, ainda é um imperativo hipotético e, assim, a ação não é comandada de maneira absoluta.

O imperativo categórico, a que Kant define como aquele que comanda conforme as leis da moralidade⁵⁸, é aquele que pode ser considerado como incondicionalmente certo, justamente porque o resultado não *importa para análise deste tipo de imperativo, nele havendo uma total dependência da vontade com relação à consciência moral*. Em suas palavras:

“Ele não concerne à matéria da ação e ao que deve resultar dela, mas à forma e ao princípio do qual ela própria se segue, e o que há de essencialmente bom na mesma consiste na atitude, o resultado podendo ser o que quiser”⁵⁹.

Kant diz que o querer, segundo essas três espécies de princípios objetivos, se distingue pela desigualdade da necessidade da vontade se remeter à lei moral, desde as regras de habilidade, com menor necessidade, até as leis da moralidade, com incondicional necessidade, pois “mandamentos são lei às quais tem de se obedecer, isto é, dar cumprimento mesmo contra qualquer inclinação”⁶⁰.

Logo adiante, ele tenta mostrar como é possível haver todos esses imperativos, ou, ainda, como é possível percebê-los objetivamente, para que eles sejam imperativos. Sobre o imperativo de habilidade, não há muito que dizer. Quem quer o fim de algo através de um ato, necessariamente precisa passar pela execução do ato (que se torna meio), para alcançar aquele fim. É, portanto, um imperativo analítico, pois nada além da ação para alcançar um fim (sem se importar a que fim se refere) está em jogo. Isso torna tal tipo de imperativo um tipo de instrumento: agir, nele, é simplesmente a faculdade de se atingir objetivos, sendo a razão mera *forma*. Neste imperativo, é objetivamente percebido o querer pela sua *instrumentalidade* de atingir fins.

Nos imperativos de prudência o objetivo a ser alcançado, muito embora seja algo real, permanece indeterminável e contingente (sim, pois “muito embora todo homem deseje alcançá-la, ele jamais pode dizer de maneira determinada e em harmonia consigo mesmo o que ele propriamente deseja e quer”⁶¹), porque, para tanto, seria necessária a

⁵⁸ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 197.

⁵⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 197.

⁶⁰ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 199.

⁶¹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 203.

onisciência de todas as coisas que nos aguardam na vida). Portanto, nele não se pode também falar de universalidade, sendo, da mesma maneira, analítico.

Ele é percebido com distinção ao primeiro, no entanto, pelo fato de que quer apontar para algo distinto de si mesmo (a felicidade – apenas salientando que felicidade, para Kant, parece significar o desejo de bem-estar ou uma “vida bem vivida”, cujo acento sempre se dá na satisfação pessoal) e a possibilidade de sua concretização, pois nos imperativos de habilidade, o fim é meramente possível, mas nos conselhos de prudência, o fim é *dado*; tal concretização, no entanto, segue o mesmo caminho dos imperativos de habilidade, ou seja, se mantém na estrutura de meio-fim da ação e não sintetiza nada, na verdade, que é capaz de servir como “bem incondicional”. Assim, resolver, através de conselhos, o que de maneira universal e segura, o que é “ser feliz” é algo totalmente insolúvel, porque “a felicidade não é um ideal da razão, mas da faculdade de imaginar”⁶², repousando tão somente sobre razões empíricas.

A questão da possibilidade de universalização do imperativo de prudência se resolve definitivamente quando buscamos aplicar a regra categórica, de articulação do individual como sendo aquilo que deveria ser universal. Em outras palavras, o destino do indivíduo em particular deve sempre, numa ação ética, concordar com o destino de todos, em geral. Sob o nome de felicidade tentamos enumerar todas as possíveis regras de bem-estar. Contudo, querer o bem-estar particular e o bem-estar geral não representa não só coisas distintas, pelo que, entre si, não concordam, como a busca pelo bem-estar pode conter em si mesmo coisas muito perigosas⁶³.

Feitas essas explicações, voltamos à questão da concordância entre os princípios objetivos da razão e os princípios da vontade pura, apontando como tal concordância mantém uma relação direta com o imperativo categórico, o que esclarece o imperativo prático e a ideia de humanidade como um fim em si mesma, a qual nos mostra o que significa a felicidade em geral.

O imperativo categórico se distingue dos demais, pois ele é medido pela dignidade do ato. Todos os seres humanos, dotados de uma razão, de um eu transcendental, portanto, sabem quando cumprem tal imperativo ou não, quando praticam coisas “dignas” de respeito ou não. Sabemos que fazer algo, priorizando nossos interesses em detrimentos dos de outrem, é algo que pode até ter um bom valor individualmente, mas não é, de maneira nenhuma, algo que tenha um valor universal. Pelo contrário, resolver

⁶² Kant, Immanuel. Ibidem. p. 205.

⁶³ Veremos mais a este respeito no item sobre o mal radical em Kant, “II.III”.

agir de acordo com nossa própria consciência moral, apesar do preço que isso pode nos custar, é sempre algo cujo valor é inquestionável. *Sabemos, cada um de nós, individualmente, que o respeito que nos inspira agir assim, não tem preço que pague.* Como Kant mesmo fala, logo adiante, e já pudemos conferir algo semelhante na primeira parte deste capítulo:

“O que se relaciona com as inclinações e necessidades humanas em geral tem um *preço de mercado*; o que, mesmo sem pressupor uma necessidade, é conforme a um certo gosto, isto é, um comprazimento com o mero jogo sem visar fins das forças de nosso ânimo, um *preço afetivo*; mas o que constitui a condição sob a qual apenas algo pode ser um fim em si não tem meramente um valor relativo, isto é, um preço, mas um valor intrínseco, isto é, *dignidade*”⁶⁴.

Como isso mora na vontade, dessa forma, apenas em nosso interior, não sabemos objetivamente se a ação foi por dever ou não. No entanto, como razão, reconhecemos o valor de uma ação moral universalmente, em nós mesmos, sem que haja nenhum pressuposto empírico que nos possibilite verificar tal imperativo, justamente porque o desejo que inspira (a intenção de fazer o bem) transcende os apetites satisfativos.

Ademais, não é necessário, com relação ao imperativo categórico, que a condição (o efeito que se almeja com determinada ação) seja dada, para representar a sua possibilidade, como o é nos imperativos hipotéticos. Sabe-se de pronto o que o imperativo categórico contém, pois:

“Visto que, além da lei, o imperativo contém apenas a necessidade da máxima de ser conforme a essa lei, mas a lei não contém qualquer condição à qual estaria restrita, então **nada resta senão a universalidade de uma lei em geral à qual a máxima da ação deva ser conforme**, conformidade esta que é a única coisa que o imperativo propriamente representa como necessária”⁶⁵.

Neste cenário, a relação que o imperativo categórico mantém com a máxima demonstra, além de uma capacidade *a priori* da razão, pois não depende de nada empírico para provar a sua evidência, mantém também uma relação direta com o princípio subjetivo da razão que governa a vontade até a razão, que é a máxima. A razão, portanto, se mostra, enquanto lei moral, assim objetiva, na medida em que todos os seres são dotados da capacidade de se constranger diante a dignidade do mandamento; e enquanto vontade,

⁶⁴ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 265.

⁶⁵ Kant, Immanuel. Ibidem. pp. 213,215.

assim subjetiva, como um sujeito cujo querer é fazer o que é correto incondicionalmente, sintetizando-se o imperativo categórico, na sua primeira definição: “agir apenas segundo a máxima pela qual possas ao mesmo tempo querer que ela se torne uma lei universal”⁶⁶.

Nela, estão sintetizados os elementos acima expostos, centralizados na noção de máxima. Dessa maneira, a fórmula da universalidade se dá quando a ação se realiza suficientemente pelo desejo superior, onde a causa de querer é a realização da necessidade absoluta que este princípio (querer superior) representa.

A fórmula, contudo, deixa outro elemento, a ser esclarecido pelas outras duas formulações do imperativo categórico, quando aponta que a realização do desejo superior enquanto motivo suficiente para realização da ação é também um querer da lei universal. Essa forma de anseio da lei, que decorre do respeito a ela devido, vem da magnitude que Kant dá ao princípio da liberdade, que, explicado na segunda formulação do imperativo categórico (imperativo prático), culminará no projeto do reino dos fins.

ii.ii.iii. Do imperativo categórico prático

Finalizada tal explicação, Kant irá nos transportar do ponto em que o imperativo categórico é uma realização do sujeito racional, até o seu fundamento prático supremo, que é tratar a humanidade como um fim em si mesmo, do qual decorre a responsabilidade de nossas ações e dá substância à forma do imperativo categórico. Assim, o ideal de agir que o dever faz representar será um ideal de humanidade, que se remete às possibilidades da negação da própria satisfação pessoal, apontando para um tipo de ação que se possa pensar de maneira altruísta, inclusive com relação a si mesmo: transcendentemente, todos somos o mesmo como o outro.

Ele inicia fazendo uma distinção de alguns deveres segundo uma divisão entre perfeitos e imperfeitos, sendo dever perfeito “aquele que não dá vênias a qualquer exceção em proveito da inclinação”⁶⁷. Após lançar mão de exemplos que tratam a respeito da vida, do contrato civil entre as pessoas e de disposição pessoal à realização dos próprios talentos, Kant chega ao seu exemplo crucial: acerca da solidariedade, que nos remete diretamente à ideia de fraternidade, protegendo com a moralidade toda a humanidade, a qual ele parece perseguir desde o início da obra e é até onde a sua noção de responsabilidade, incutida na de autonomia, nos faz chegar. Ele diz assim:

⁶⁶ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 215.

⁶⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 217.

“E pensa ainda um *quarto*, para quem as coisas vão bem, ao ver que outros (aos quais bem que poderia ajudar) têm de lutar com grandes tribulações: “que me importa? Cada qual seja tão feliz quanto queiram os céus ou quanto possa se fazer a si mesmo; não tomarei nada dele; na verdade, não vou sequer invejá-lo. Só que não tenho vontade alguma de contribuir para o seu bem-estar ou para ampará-lo na adversidade!”⁶⁸.

O ponto, neste pensamento, é que, a princípio, não se vê nada que incline a compreender qual dever deveria estar aí incluído. Afinal, se dever é algo que representa uma universalização da ação, não precisamos que o agir em prol de outrem seja o guia da ação. Basta, na verdade, não fazer mal, e assim se completa a possibilidade de tornar a lei uma ação. Mas Kant responde:

“Ora, certamente, se essa maneira de pensar se tornasse uma lei universal da natureza, o gênero humano poderia muito bem subsistir e, sem dúvida, melhor do que quanto todo o mundo fica a conversar fiado sobre solidariedade e benevolência e até mesmo se empenha para ocasionalmente pôr em prática tais coisas, mas, em compensação, sempre que pode, também engana, **põe à venda o direito dos homens ou de algum outro modo faz derrogação a ele**. Mas, embora seja possível que uma lei universal da natureza possa subsistir segundo aquela máxima, é impossível, porém, *querer* que tal princípio valha onde quer se já como lei da natureza. Pois uma vontade que tomasse essa resolução estaria em conflito consigo mesma, na medida em que podem se dar muitos casos em que ele precisa do amor e da solidariedade e nos quais ele, por semelhante lei da natureza originada de sua própria vontade, roubaria de si mesmo toda esperança do auxílio que deseja para si”⁶⁹ (grifo nosso).

Portanto, Kant chega a conclusão de que o imperativo categórico não pode representar não fazer o mal que não quer para si, mas significa fazer o bem que se quer e se espera⁷⁰. Assim, a maneira de tornar uma ação virtuosa não pode ser senão através da fórmula do imperativo categórico: poder querer que uma máxima se torne uma lei universal; ter esperança do seu caminho no destino de uma e mesma humanidade.

A seguir, realiza uma explicação acerca dos tipos de ação que não se pode pensar sem contradição entre a máxima e a possibilidade de universalização. Trata-se do momento em que o sujeito busca transgredir a lei. Segundo Kant, no entanto, é impossível

⁶⁸ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 223.

⁶⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 223.

⁷⁰ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 247, nota de rodapé: “não se pense que o trivial: *quod tibi non vis fieri* etc. [não faça ao outro o que não quer para si] possa servir aqui de norma ou princípio. Pois ele é, se bem que com diversas restrições, tão-somente derivado daquele; não pode ser uma lei universal, visto que não contém o fundamento dos deveres para consigo mesmo, nem dos deveres do amor aos outros (pois muitos topariam de bom grado que os outros não lhes fizessem o bem desde que pudessem se dispensar de se mostrar benfazejos a eles), nem tampouco, por fim, dos deveres exigíveis de uns para com os outros; pois o criminoso argumentaria com base nisso contra o juiz que lhe dita uma pena, etc”.

ludibriar a própria consciência moral, pois não conseguimos enganar o próprio querer, pela contradição lógica que isso representa dentro do imperativo:

“Ora, se prestarmos atenção em nós mesmos por ocasião de toda transgressão de um dever, descobriremos que, na realidade, não queremos que nossa máxima se torne uma lei universal, pois isso nos é impossível, mas é antes o contrário dela que deve continuar a ser universalmente uma lei; só que nos damos a liberdade de fazer uma exceção a ela em nosso favor ou (só mesmo desta vez) em proveito de nossa inclinação. Consequentemente, se examinássemos tudo de um e o mesmo ponto de vista, a saber, da razão, encontraríamos uma contradição em nossa própria vontade, a saber, que certo princípio seja necessário objetivamente como lei universal e, no entanto, subjetivamente, não deva valer universalmente, mas dê vênica a exceções”⁷¹ (grifo nosso).

Há, portanto, na ocasião da transgressão de um dever, uma contradição na vontade: trata-se da contradição entre a exceção (subjetiva) e a lei (objetiva), que prova, pela própria condição lógica do sistema ético kantiano, que a ação foi contra a lei na sua idealidade⁷². Assim, quando o sujeito transgredir uma lei moral, ele quer a exceção da sua própria universalidade, reconhecendo, na verdade, a necessidade absoluta. Kant continua:

“Ora, ainda que isso não possa se justificar em nosso próprio juízo dado com imparcialidade, isso prova, no entanto, que, na realidade, reconhecemos a validade do imperativo categórico e apenas nos permitimos (com todo o respeito pelo mesmo) algumas exceções ao que nos parece sem importância e que nos vemos forçados a fazer”⁷³.

Assim, se não se prova o imperativo categórico pela prática de ações por dever, pela transgressão da lei fica sempre muito claro que quem diz transgredir a lei, o fez justamente por querer exceder o respeito que ele mesmo tem pela lei: é observando a lei que o sujeito resolve transgredi-la. A lei moral, portanto, é inescapável, justamente porque, enquanto a lei da liberdade, é a vocação da razão prática em todos os homens.

Com efeito, a ação se torna livre das razões contingentes, na medida em que o motivo suficiente para execução de atos pelo sujeito reflete a respeito do desejo superior. E se fazemos isso, já não somos sujeitos das nossas próprias disposições naturais, mas podemos nos considerar sujeitos transcendentais, tendo em vista que podemos nos perceber enquanto eu na totalidade de nossas ações, ao mesmo tempo em que somos, mesmo que indivíduo, um elemento pertencente ao todo. Não somos mais um, somos,

⁷¹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 227.

⁷² Para se entender o que é ideia para Kant, vide o capítulo II.VI.

⁷³ Kant, Immanuel. Ibidem. pp. 227,229.

cada um, individualmente, humanidade, pois não é na nossa ação o contingente e arbitrário que levamos em consideração. Queremos considerar o todo humano em nós mesmos ao agirmos. Daí o imperativo prático: “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como um fim, nunca meramente como um meio”⁷⁴, que contém o fundamento prático supremo – *ser sujeito ao mesmo tempo em que é um todo racional de ações dignas de esperança para todos, a que chamamos humanidade*.

Portanto, não se trata apenas de não fazer o mal que não se quer para si. Enquanto sujeitos, somos mais que meros indivíduos congregados em sociedade. Somos um todo (humanidade) que, por isso mesmo, concorda racionalmente com seu próprio destino e esperança, de sempre ser digna de sua humanidade. Trata-se não da felicidade individual, mas, sim, agora, na esfera racional, da felicidade de todos. Este, sem dúvida, é o objetivo de todos e de cada sujeito transcendental, que deve agir positivamente para isso.

Daí o fato de nossas ações, ao serem livres, são por dever e, por isso, nos implicam respeito e responsabilidade para com o todo que age. Todas as nossas ações devem ser realizadas com base nisso e devem, igualmente, ser julgadas assim. Um criminoso, por exemplo, não pode argüir em seu favor que porque sua ação não fez mal a outrem, deixou de ser errada. Se ele não agiu, na base moral, para que houvesse o bem, descumprindo a universalidade da lei (que, por ser objetiva, é de ciência geral), agiu mal e será, sim, julgado: pois a humanidade jamais pode deixar de ser um fim (vontade), o objeto de toda objetividade da ação (lei).

Aliás, algo semelhante é o que Kant fala, em *A religião nos limites da simples razão*, quando afirma que a lei moral incorpora a ideia de humanidade:

“A mera ideia da lei moral, com o respeito dela inseparável, não pode em justiça denominar-se uma *disposição* para a *personalidade* [que é a suscetibilidade do homem por reverenciar a lei moral]; é a própria personalidade (a ideia da humanidade considerada de modo plenamente intelectual)”⁷⁵.

A lei moral nada mais é, assim, do que a ideia moral de nos fazermos, cada homem, uma e mesma humanidade. Trata-se, como falamos, de adequar, transcendentalmente, uma espécie de “eu” que seja nós, *de onde nasce a possibilidade de igualdade entre os homens*. Tudo se baseia numa ideia de altruísmo, mas não é aquele

⁷⁴ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 243.

⁷⁵ A religião nos limites da simples razão, pp. 33-34.

onde os interesses do indivíduo de ser reconhecido como bom imperam. É a intenção, o motivo sincero de fazer pelo outro, justamente porque o outro é visto a partir de si: o sujeito que pratica a ação se enxerga no outro e, assim, executa o seu ato.

A continuação deste tema se dará no item ii.vi.ii., que trata dos fins da filosofia kantiana, de maneira que o imperativo prático tome a forma necessária para atingir o reino dos fins, ao ponto de que o projeto de toda filosofia kantiana obtenha *sentido*.

II.III. SOBRE O MAL RADICAL EM KANT

“Na mecânica estatística, é conhecida a figura hipotética do demônio de Maxwell: ser inteligente microscópico que age, deliberadamente, no sentido de subverter a probabilística 2ª lei da termodinâmica. Pode-se, por analogia, considerar a hipótese de um homem demoníaco que viola a lei moral fundamental por ato puro da vontade: Optima video, deteriora sequor (vendo o bem, escolhe o pior). Essa transgressão como afirmação da liberdade do espírito é um viés que, segundo Kant, representa a malignidade da natureza humana (vitiositas)⁷⁶.

De alguma maneira estendendo as considerações a respeito da forma de agir, Kant trata, em *Sobre o mal radical na natureza humana*, primeira parte da obra *A religião nos limites da simples razão*, a respeito da noção de mal. Neste escrito, de 1793 – posterior, portanto, à Fundamentação da Metafísica dos Costumes (1785) e também à Crítica da Razão Prática (1788) –, o autor leva à aplicação máxima todos os princípios éticos sistematizados nas obras anteriores. Embora se trate de um escrito acerca de religião, Kant não abandona, aqui, as ideias fundamentais de sua ética, que, aliás, ele considera ser o único caminho para tecer considerações sobre religião, que não seja pela via metafísica anterior.

Nessa primeira parte, contudo, pouco se discursa a respeito de religião. O foco de Kant, nos parece, é esboçar a liberdade, enquanto condição para a elaboração de imperativos conforme a lei moral, como alicerce racional para que também o homem possa realizar as mais profundas vilezas, de maneira que o acento da liberdade paire na possibilidade de *escolha*.

Em outras palavras, Kant coloca a razão como intermediadora de todas as ações e a liberdade de escolha enquanto condição suficiente para execução da ação no homem, de modo que desenvolve questões a respeito de sua teoria da imputação (pois apenas seres livres podem ser imputados), expõe a razão como via inevitável de todas as

⁷⁶ Bulcão, Manoel. A eloquência do ódio. p. 9.

realizações humanas (que o faz completamente racional) e dá ao homem uma autonomia de escolha inversa: aqui, não se considera apenas que o sujeito pode realizar o bem, mas, *a partir da sua liberdade*, pode igualmente executar o mal.

Por consequência, se há princípio bom ou mau no homem, qualquer um deles teria de derivar da condição racional do homem e da sua própria liberdade, pois, do contrário, não seria dono dos seus atos, descaracterizando a própria condição de liberdade. O fundamento do mal não pode vir de nenhum impulso natural (pois todos os impulsos são traduzidos pela razão), de nenhuma inclinação, mas deve residir “unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima”⁷⁷. Seria a máxima, o princípio do querer subjetivo, que levaria ao mal. *Em outras palavras, o mal é, em qualquer sentido, um exercício da moralidade*. Nesse sentido, “o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio”⁷⁸.

Kant, aliás, vai além. Diz que não só é na máxima que se tem o fundamento do mal, como também a base de uma máxima má é, inevitavelmente, outra máxima má. Sem conseguirmos chegar ao fundamento primeiro de todo mal (o qual, assim como a disposição moral para o bem – a identificação do sujeito com a humanidade – também é pressuposta e se prova apenas pela concordância prática entre a objetividade e a subjetividade, de maneira *a priori*), percebemos que o mal é uma forma de hábito moral viciado (ou melhor, imoral), onde um ato mau praticado propõe o sujeito a praticar um novo ato mal.

Dessa forma, para que isso aconteça, é necessário pressupor um primeiro fundamento para o mal, algo que está, segundo Kant, na base de sua própria condição de liberdade. Assim, ele nos diz:

“Diremos, pois, a propósito de um destes caracteres (da distinção do homem quanto a outros possíveis seres racionais): é-lhe inato [o mal]; e, no entanto, aquiescemos sempre em que não é a natureza que carrega com a culpa (se o homem é mau) ou com o mérito (se é bom), mas o próprio homem é dele autor. Mas porque o primeiro fundamento da adopção das nossas máximas, que, por seu turno, deve residir sempre no livre arbítrio, não pode ser factó algum susceptível de ser dado na experiência, o bem ou o mal no homem (como primeiro fundamento subjectivo da adopção desta ou daquela máxima no

⁷⁷ Idem. Ibidem. p. 27.

⁷⁸ Idem. Ibidem. p. 50.

tocante à lei moral) diz-se inato simplesmente no sentido de que é posto na base antes de todo o uso da liberdade dado na experiência”⁷⁹.

Uma ação em geral, não apenas a má, portanto, deve ser representada ao homem, apenas, jamais aos animais ou aos instintos, pois apenas o homem é autor dos seus atos. A causa do mau não pode ser senão a própria liberdade, que pressupõe a possibilidade de não praticar o que é conforme a humanidade (que é, como vimos no capítulo anterior, a pretensão prática e última de toda moralidade).

Por consequência, se há princípio bom ou mau no homem, qualquer um deles teria de derivar da condição racional do homem e da sua própria liberdade, pois, do contrário, não seria dono dos seus atos, descaracterizando a própria condição de liberdade. O fundamento do mal não pode vir de nenhum impulso natural (pois todos os impulsos são traduzidos pela razão), de nenhuma inclinação, mas deve residir “unicamente numa regra que o próprio arbítrio para si institui para o uso da sua liberdade, i.e., numa máxima”⁸⁰. Seria a máxima, o princípio do querer subjetivo, que levaria ao mal. *Em outras palavras, o mal é, em qualquer sentido, um exercício da moralidade.* Nesse sentido, “o que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio”⁸¹.

Kant, aliás, vai além. Diz que não só é na máxima que se tem o fundamento do mal, como também a base de uma máxima má é, inevitavelmente, outra máxima má. Sem conseguirmos chegar ao fundamento primeiro de todo mal (o qual, assim como a disposição moral para o bem – a identificação do sujeito com a humanidade – também é pressuposta e se prova apenas pela concordância prática entre a objetividade e a subjetividade, de maneira *a priori*), percebemos que o mal é uma forma de hábito moral viciado (ou melhor, imoral), onde um ato mau praticado propõe o sujeito a praticar um novo ato mal.

Após tais considerações, Kant se questiona se haveria um termo médio entre ser bom ou ser mau. Kant, no entanto, nega essa possibilidade. Afirma que, sendo a razão prática pura a condição de concordância entre o princípio do querer (subjetivo) e a lei moral (objetivo – que, como vimos, é a ideia de humanidade), colocando a razão como móbil suficiente para a máxima, o homem pratica o bem, o mal, por sua vez, é uma

⁷⁹ Idem. Ibidem. p. 28.

⁸⁰ Idem. Ibidem. p. 27.

⁸¹ Idem. Ibidem. p. 50.

pretensão de resistência à lei como motivo impulsor suficiente para a elaboração da máxima, na qual o homem que pratica o mal busca elaborar com móveis que se desviam dessa pretensão universalizante⁸². Pela própria condição dialética da razão prática (pela qual diversos móveis participam para a elaboração da máxima, acerca das quais o homem deve refletir e tomar uma decisão), não há como haver apenas um móvel na máxima. O que conta é qual móvel o homem coloca em primeiro lugar e qual ele subordina⁸³: a execução do dever moral (universal, que tem em vista a realização, em última instância, da fraternidade entre os homens) ou os efeitos da ação, que são sempre resistência à lei moral, para a realização dos desejos individuais (pelo que se manifesta o egoísmo no homem).

Em outras palavras, o homem percebe diversos móveis em suas máximas, os quais, anteriores ao momento da decisão de agir, são dados ao homem. Tais móveis são trazidos para dentro do juízo moral, para execução da ação, não permanecendo, nenhum deles, externo ao ato, como se o homem pudesse expurgar da ação o móvel. Isso não acontece. Os móveis permanecem lá. O que faz o homem é apenas escolher qual deles será, por assim dizer, o elemento supremo do seu querer. O sujeito que destina maior importância a um móvel diverso do dever, subordinando, por exemplo, a realização do dever a outra determinada condição, ou mesmo faz uso do dever para atingir determinada finalidade egoísta – este exemplo que é, como veremos, o que acontece com Raskólnikov –, age mal (lembrando que qualquer móvel oposto à lei moral é contrário a ela).

Diante de tais condições, o sujeito pode, inclusive, praticar uma ação má e manter subordinada a esta uma condição moralmente boa (por exemplo, ganhar dinheiro de maneira fraudulenta para realizar justiça social). Pode haver um sujeito que pratica atos contrários à moral, por um lado, mas que procura manter princípios morais na realização de outras atividades (por exemplo, um criminoso convicto que procura se manter um

⁸² Nesse sentido: “o homem sem sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve *ele próprio* fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, ao poderia ser nem bom nem mau *moralmente*”. Ibidem. p. 50.

⁸³ Neste diapasão, veja-se a leitura que faz Letícia Pinheiro: “É na medida em que a lei moral é tomada como motivador suficiente para a máxima que se tem o moralmente bom; o moralmente mau se dá na admissão de móveis provenientes do campo sensível como suficientes na determinação do arbítrio. Segue-se, pois, que a divergência entre um homem moralmente mau perante outro moralmente bom não está no móvel que é acolhido, nos impulsos sensíveis ou na lei moral, visto que é certo que os dois estão presentes como motivadores. Todo o problema se põe em dependência do arbítrio, do conceder valor a um ou ao outro móvel (às inclinações ou à lei moral), tomando-o como um móvel suficiente para a execução da máxima. O homem, portanto, na perspectiva kantiana, só vem a ser mau devido a uma inversão de móveis para o seguimento da máxima: antes de adotar a lei moral como móvel suficiente, adota móveis estranhos à moralidade”. Pinheiro, Letícia Machado. *Kant e o mal moral: a insuficiência da lei como móvel para o arbítrio* in Revista de Studia Kantiana, 68. 2009. p. 145.

homem íntegro no trato com as pessoas que lhe são caras). As possibilidades, como Kant mesmo mostra, são infinitas: tudo porque o mal e o bem não são atividades estaques, mas decorrem unicamente da liberdade.

Assim, a questão do mal só pode residir na maneira pela qual ajuizamos e dispomos os móveis. As inclinações naturais, inclusive, podem ser boas, conforme a disposição que encontram na formulação das máximas. O mal radical no homem é a sua capacidade de dispor móveis em juízos de agir, pois *o mal é um princípio da ação*. Resta a disposição de ânimo para escolher, entre os móveis do querer, o que adota como princípio para agir.

A partir daí Kant começa a tecer considerações acerca da disposição originária, na liberdade do homem, para o bem, falando também das conseqüências do uso indevido de tais disposições. Diz que são três as disposições pelas quais o homem pode ser considerado enquanto tal, as quais representam móveis à razão para a elaboração das máximas para ação: (i) a disposição para sua animalidade, enquanto ser vivo; (ii) a disposição para a humanidade, enquanto ser vivo e racional; e (iii) a disposição para a sua personalidade, como ser racional e, simultaneamente, suscetível de imputação⁸⁴, que respectivamente aparentemente são as disposições instintivas, individuais (ou de cujo egoístico) e altruísticas.

1) Na disposição para a animalidade, trata-se de um amor de si natural, seja para a própria sobrevivência, seja para a conservação da espécie ou ainda o impulso para vida social. Para Kant, quando tais disposições são colocadas como motivo primordial para a elaboração da máxima, surgem deles os vícios que ele chama de bestiais, como a gula, a luxúria e a selvageria no trato com os outros homens.

2) A disposição para a humanidade se refere àquela em que se busca preservar o amor de si em face os outros. Não se trata mais, aqui, da necessidade natural, por vezes biológica, a ser satisfeita. A partir desta disposição, o homem procura manter-se valoroso em meio aos outros, motivo pelo qual, quando em harmonia com o dever, daqui nasce a possibilidade de igualdade entre os homens. *No entanto, quando tal móbil mantém-se prevalente na consecução da máxima, surge dele o desejo estar acima de todos. Nele, o homem procura estar acima da humanidade, de alguma maneira se excluindo dela, por uma finalidade egoísta de superioridade*⁸⁵.

⁸⁴ Idem. Ibidem. p. 32.

⁸⁵ Idem. Ibidem. p. 33.

No fundo, segundo Kant, tais vícios se produzem por inveja ou rivalidade, nada mais. A pretensão de ser superior aos outros, que se implanta, em maior ou menor grau, em cada um dos homens, vem de um desejo sombrio de realização de si, destruindo aos outros – daí porque são produzidos por inveja ou rivalidade. Nestes vícios, para o autor, que também se chamam vícios da cultura, o homem consegue alcançar o maior nível de malignidade possível, pois não há limites para quem busca estar acima da humanidade. Kant dá a esses vícios o nome de diabólicos, por neles toda a maldade do homem se direciona para que ele possa sair da humanidade, superando-a, não importando se irá destruí-la ou não. Trata-se de *levar o interesse ao nível de jogo racional* e usar da própria inteligência para alcançar desejos satisfativos.

3) Na disposição para a personalidade reside a suscetibilidade da reverência pela lei moral como móbil suficiente para o arbítrio⁸⁶. Trata-se do sentimento moral que nos inclina a agir por dever, que, por isso, faz com que tenhamos respeito pela lei moral e a consideremos crucial para a realização da ação. Nesta disposição, nada de mau se pode enxertar e, portanto, somente ela pode ser plenamente originária na razão humana (pois a segunda disposição, apesar de ter raiz na razão, está a serviço apenas de outros móveis): todas as disposições de personalidade “no homem são não só (negativamente) *boas* (não são contrárias à lei moral), mas são igualmente disposições para o bem (fomentam o seu seguimento). São originárias, porque pertencem à possibilidade da natureza humana”⁸⁷. Em outras palavras, a disposição para a personalidade é originária, diferentemente das outras disposições, porque, sem ela, o homem não seria quem ele é: o único que consegue realizar sua vontade sem ansiar o resultado que venha dela.

Assim, Kant começa a tratar acerca da propensão para o mal. Ele a chama de propensão pois se trata de um “fundamento subjectivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral”⁸⁸. A propensão seria uma predisposição no homem, que o faz ansiar fruir algo, que uma vez experimentado, gera uma inclinação, que constitui algo que chamamos de vício (o qual pode chegar até o estágio da paixão: que é quando uma inclinação exclui o domínio do homem sobre si mesmo; é o que acontece, como veremos, com Raskólnikov, no seu estado de monomania). Como a inclinação por propensão coincide com o mal –

⁸⁶ Idem. Ibidem. p. 33: “a disposição para a *personalidade* é a suscetibilidade da reverência pela lei moral como de um móbil, por si mesmo suficiente, do arbítrio”.

⁸⁷ Idem. Ibidem. p. 34.

⁸⁸ Idem. Ibidem. p. 34.

experimental o efeito, o resultado de uma ação – se faz presente na humanidade como um todo, devemos concluir que todos os homens estão propensos ao mal.

Dessa maneira, por mais que o mal possa ser pensado como inato, ele jamais é originário, mas, sim, adquirido. O homem vai ganhando vícios com a vida, conforme a contingência dos seus efeitos, tornando, conforme segue ou não a lei moral, seu coração em bom ou mau, com uma diferença: o bom se alcança sem hábito, sem experiência. O mau, por sua vez, depende da experiência para ser adquirido. Kant continua, falando sobre os graus de tal propensão ao mal:

“Primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou da fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com a boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a malignidade da natureza humana ou do coração humano”⁸⁹.

No primeiro deles, o sujeito, apesar de ter em si o respeito e a reverência pela lei, não consegue, no momento das escolhas dos móveis, não tem força o suficiente para se livrar das inclinações que o conduzem. Em outras palavras, trata-se do caso em que o sujeito é fraco frente aos móveis que inspiram o amor de si; o desejo pelo resultado da ação o amarra e ele não consegue agir de maneira diversa, embora o seu sentimento pelo dever ainda esteja presente. A sua prisão são seus vícios, que são os desejos que nele prevalecem.

Esse é o primeiro grau de propensão ao mal, pois nele o sujeito ainda mantém o querer pela lei moral, sem, contudo, poder executar ações por dever devido à total prevalência das suas inclinações, que permanecem em primeiro plano na formulação das suas máximas. O respeito ainda está presente, reverberando em si mesmo pela consciência moral, mas ele não consegue seguir tal respeito, pois está debilitado a fazê-lo, frente aos diversos desejos que nele imperam.

No segundo grau, chamado de impureza, o sujeito pensa que o dever, para ser realizado, tem de conter outros elementos, que não só o seguimento da lei moral, para que possa ser executado. Exemplos aparentemente claros são aqueles em que o homem acredita que, para haver uma ação ética, para se alcançar um bem moral, determinados resultados devem ser produzidos; que quando se fala de uma ação moral, se ele não for útil a outrem, ela perde a sua força. Por isso, nesses casos, bastante comuns, o sujeito avalia a

⁸⁹ Idem. Ibidem. p. 35.

ação pela sua finalidade, deixando a utilidade do ato prevalecer, tirando, com isso, a sua pureza moral, apesar da sua intenção de concretizar algo bom.

No grau de malignidade, no entanto, o homem perverte a ação moral. Kant diz dela uma ação premeditadamente má (*dolus*), onde atua uma perfídia do coração humano. Trata-se, segundo ele, daquela ação em que o sujeito reflete sobre a ela e, desde que não tenha por consequência o mal (ou melhor, que aparente ser boa) que, “segundo as suas máximas, decerto poderiam, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei”⁹⁰.

Assim, no momento da organização das máximas, o sujeito procura avaliar qual a legalidade que a ação tem (legalidade que é a externalidade do ato, ou seja, a forma pela qual o ato aparece ao mundo, o seu fenômeno, na qual permanecem ocultas a liberdade e a intenção) e usa dessa aparência de bem para realizar o mal. Isso faz com que, em sua consciência, aliás, ele se sinta justificado⁹¹. É malignidade, pois nele há um esforço reflexivo às avessas: ao invés de procurar localizar o dever, perscrutar o seu interior em prol de todos, ele dissimula propositalmente o seu ato, buscando convencer a todos que está fazendo algo bom, contudo, isso é apenas aparência, pois ele busca algo completamente diverso, tornando a ação um *jogo de interesses*. Por mais das vezes, esse grau de perversão serve para a realização dos vícios da cultura, já mencionados.

Os três graus de maldade se referem, assim, respectivamente, à transgressão, à confusão e à negação e subversão da lei (ou ainda: não conseguir evitar o amor próprio: transgressão; se enganar com relação ao que se baseia em amor próprio ou na lei moral: negação; usar da ação para enganar outrem, intentando ser-lhe superior ou evitar que me coloquem em posição inferior: subversão).

Logo após, Kant começa a tratar acerca do mal como pressuposto da experiência humana, motivo pelo qual se supõe que o homem é mau por natureza:

“O homem é mau por *natureza* <significa tanto como: isto aplica-se a ele considerado na sua espécie; não como se tal qualidade pudesse deduzir-se do seu conceito específico (o conceito de um homem em geral) (pois então seria

⁹⁰ Idem. Ibidem. p. 44.

⁹¹ Idem. Ibidem. p. 44: “daqui procede a tranquilidade de consciência de tantos homens (escrupulosos, segundo a sua opinião) quando, no meio de acção em que a lei não foi consultada ou, pelo menos, não foi o que mais valeu, se esquivaram felizmente apenas às consequências más, e decerto a imaginação de mérito, que consistem em não se sentir culpado das ofensas com que outros se veem afectados, sem indagar se tal não será porventura mérito da sorte e se, de acordo com o modo de pensar que eles poderiam descobrir no seu íntimo, no caso de simplesmente quererem, não teriam sido por eles exercidos os mesmos vícios, se a impotência, o temperamento, a educação, as circunstâncias de tempo e de lugar, que induzem à tentação (puramente coisas que não nos podem ser imputadas) disso os não tivessem mantido afastados”.

necessária), mas o homem, tal como se conhece pela experiência, não se pode julgar de outro modo, ou pode pressupor-se como subjetivamente necessário em todo o homem, inclusive no melhor”⁹².

Kant, no entanto, nega a possibilidade do homem ser mau, por natureza. Na verdade, ele nega a possibilidade, aqui, da existência de um estado de natureza que se chamasse humano. Para se afirmar isso, seria necessário afirmar um estado essencial que o privasse da sua liberdade, o que não se coaduna, em nenhum momento com a sua filosofia. O mal, assim, pode ser apenas fruto de um *estado moral de autonomia da vontade*, esse sim, essencialmente humano. O mal surge tão somente a partir do momento em que existe a liberdade do homem e de sua capacidade de ser responsabilizado por suas escolhas.

Dessa maneira, o mal é radical justamente porque, diante de todas as escolhas do homem, até no melhor dos homens, ela está sempre presente. Como Kant mesmo diz, trata-se da chamada inclinação “natural” para o mal, que, todavia, só pode ser componente do arbítrio do homem, nos traz sempre uma forma de imputação, a qual, no horizonte moral, é uma forma de “autoculpa”⁹³.

Por outro lado, percebemos que o homem como sendo mal por natureza, na verdade, enquanto resultado de uma observação de fato que, no decorrer da História, coloca em xeque a possibilidade de haver bondade entre os homens. Isso porque, nos efeitos das ações, na constituição da sua experiência ou, melhor, na sua apreensão fenomênica, não há outra coisa que se possa esperar de um ato: o seu mal. Não há como se ver senão ações más. Daí a sua radicalidade: seja em nós (pela nossa condição de liberdade), seja na História, o mal está em nós por raiz.

“Ora a prova formal de que semelhante propensão corrupta tem de estar radicada no homem podemos a nós poupá-la em vista da multidão de exemplos gritantes que, *nos actos* dos homens, a experiência põe diante dos olhos. Se alguém os pretende obter daquele estado em que alguns filósofos esperavam encontrar em especial a bondade natural da natureza humana, a saber, do chamado *estado de natureza*, então pode comparar com esta hipótese as manifestações de crueldade não provocada nas cenas sanguinárias (...), onde nem sequer homem algum obtém a mínima vantagem, e ter-se-ão vícios de brutalidade, mais do que é necessário, para se afastar daquela opinião. Mas se alguém se decidiu pela opinião de que a natureza humana se deixa conhecer melhor no estado civilizado (em que as suas disposições se podem desfraldar de modo mais completo), deverá então ouvir uma longa ladainha melancólica de acusações à humanidade: de secreta falsidade, mesmo na mais íntima amizade, de modo que a moderação da confiança na notificação recíproca,

⁹² Idem. Ibidem. p. 38.

⁹³ Idem. Ibidem. p. 38.

inclusive dos melhores amigos, se conta como máxima geral de prudência no trato; de uma propensão para odiar aquele a quem se está obrigado, para o que deve estar sempre preparado o benfeitor; de uma benevolência cordial que, no entanto, acata a observação de que <há na infelicidade dos nossos melhores amigos algo que de todo não nos desagrada>, e de muitos outros vícios escondidos sob a aparência de virtude, sem falar daqueles que nem sequer se mascaram porque, para nós, se apelida já de bom que é *um homem mau da classe geral*; e satisfazer-se-á com os vícios da *cultura* e da civilização (entre todos os mais mortificantes) para preferir desviar os olhos da conduta dos homens, a fim de ele próprio não contrair outro vício, o da misantropia”⁹⁴.

Assim, por qualquer lado que se observe, vemos o homem imbuído de aparentes atos bons, inspirados na honra, na amizade, na benevolência que, no entanto, o são apenas aparentemente, justamente na intenção de, ao *jogar com os interesses* alheios, busca ludibriar as pessoas, na busca de superioridade. Por esse motivo, uma série de artifícios é formulada por todos, na intenção de se proteger contra discursos e atos aparentemente bons, mas que tem seu fundo mau. Quem observa tais condições ou busca se afastar dessas articulações, acaba por criar em si certa misantropia, uma aversão a tudo que é humano, pela *assunção do mal enquanto mal*, é dizer: se convence de que não existe a possibilidade do bem ou da moral, justamente pelas articulações de interesses que representa as relações humanas.

Tal condição de voracidade do mal, segundo Kant, está firmemente alicerçada até nas (para nós, principalmente entre as) relações oriundas dos Estados, ou melhor dizendo, as relações políticas. Em todas estas relações, segundo o autor, os governos acabam por sempre afrontar os princípios que eles mesmos colocam como parâmetros, seja com relação a outros Estados, seja com a sua própria sociedade. Intentando, com isso, dominar ainda mais, manter-se superior, encontra, dentro de si, a insurreição e a discórdia, pois os destinatários de tais parâmetros começam, por si mesmos, a elaborar seus próprios jogos, gerando ainda maiores atrocidades entre os homens⁹⁵.

Esperar a existência de um desejo superior baseado na externalidade das ações humanas, na sua dimensão legal ou fenomenológica, é uma vã esperança de paz entre os homens. Os homens que dessa maneira esperam por tal paz, são e ficam, cada vez mais, preenchidos de uma bondade ressentida, que está sempre ao ponto de se entregar às necessidades do mal. *O único caminho para sair disso é uma ética que faça, cada um, na sua singularidade, avaliar suas intenções, a fim de encontrar em si mesmo o motivo pela lei moral, visando superar o jogo de interesses na busca de um desejo desinteressado*; do

⁹⁴ Idem. Ibidem. pp. 39-40.

⁹⁵ Idem. Ibidem. p. 40 e nota de rodapé.

contrário, se entregará facilmente a toda malignidade possível (“se sou enganado, é-me dado enganar”, ou ainda “devo cuidar dos meus interesses, a fim de defender, dentre todo mal, o que resta do meu bem-estar”).

“Nesta inversão dos motivos, graças à sua máxima, contra a ordem moral, as acções podem, apesar de ocorrer de modo tão conforme à lei como se tivessem promanado de princípios legítimos: quando a razão se serve da unidade das máximas em geral, que é peculiar à lei moral, simplesmente para introduzir nos móveis da inclinação, sob o nome de *felicidade*, uma unidade das máximas que, aliás, não lhes pode caber (por exemplo, que a veracidade, se se adoptar como princípio, nos dispensa da inquietude de manter a consonância das nossas mentiras e de não nos enredarmos a nós mesmos nas suas sinuosidades), já que então o carácter empírico é bom [no sentido de pragmático], mas o inteligível é, porém, sempre mau”⁹⁶.

Todo esse mal, no entanto, tem origem na capacidade humana, não em uma pretensa sensibilidade às suas disposições naturais. É resultado da malignidade, uma forma de desvio da lei moral (acerca da qual já tratamos), que fazem dos vícios da cultura regras de convivência em geral, através dos jogos de interesses. É o vício de fazer o mau parecer algo bom, não o homem em sua essência, que é diabólico. A única coisa que o homem pode ter é um mau coração, que é a perversidade na reflexão das máximas⁹⁷.

Neste ponto, resta claro que a intenção de Kant, nessa obra, não é formular um sistema acerca da moralidade (como é na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*), ou justificá-la na autonomia da vontade (como o fez na *Crítica da Razão Prática*), ou, ainda, engrandecer os motivos para agir moralmente. Pelo contrário, *ele busca alertar acerca dos perigos do mal (do conseqüente julgamento das ações em sua externalidade) e das intenções de superioridade humana (intentar ser superior a alguém ou evitar ser colocado em posição inferior pode ser algo perigoso, como veremos em Crime e Castigo, logo mais)*.

Podemos concluir até aqui, em suma, que a questão do mal reside, na sua integralidade, em “qual dos dois móveis [lei moral ou o efeito da ação] ele [sujeito] transforma em condição do outro”⁹⁸. Este mal, único que existe, é radical, pois além de estar inserido desde as mais profundas bases do comportamento humano, o é também porque “corrompe o fundamento de todas as máximas”⁹⁹. Uma vez corrompidas, parece não haver mais saída: a base de tudo que era bom (o perfilhamento de máximas boas) foi

⁹⁶ Idem. Ibidem. pp. 42-43.

⁹⁷ Idem. Ibidem. p. 43.

⁹⁸ Idem. Ibidem. p. 42.

⁹⁹ Idem. Ibidem. p. 43.

corrompido e, assim, ninguém mais pratica o bem, justamente porque sequer sabe o que é isso. Assim, citando Paulo, diz “não há ninguém que faça o bem (segundo o espírito da lei [que é conforme ao dever], nem sequer um”¹⁰⁰.

Como retornar ao bem, então? A resposta será dada logo após as suas considerações acerca da origem do mal, da qual trataremos agora.

Kant diz que não importa, para fins de análise do mal na esfera da ação humana, considerá-lo como herança pecaminosa ou algo semelhante a isso. Devemos, segundo ele, levar em consideração “o mal efectivo de acções dadas”¹⁰¹, pois, do contrário, não perceberíamos a ação como sendo livre, eliminando a autonomia e excluindo a possibilidade de imputação. Cabe, portanto, investigar apenas as origens racionais da transgressão, um possível “fundamento subjectivo universal da admissão de uma transgressão na nossa máxima”¹⁰².

“Esta propensão [ao mal], porém, significa apenas que, se quiséssemos explicar o mal segundo o seu *começo temporal*, deveríamos, em cada transgressão premeditada, perseguir as causas num tempo prévio da nossa vida recuando até aquele em que o uso da razão ainda não estava desenvolvido, portanto, perseguir a fonte do mal até chegar a uma propensão (...) mas a origem racional desta dissonância do nosso arbítrio quanto ao procedimento de acolher nas suas máximas de posição mais elevada motivos subordinados, i.e., origem racional desta propensão para o mal, permanece-nos impérvia, porque ela própria tem de nos ser imputada, por consequência, aquele fundamento supremo de todas as máximas exigiria, por seu turno, a adopção de uma máxima má”¹⁰³.

Dessa forma, a investigação acerca da origem do mal deve se limitar o momento em que ela deve ser imputada, ou seja, no momento em que o homem percebeu a concretização da máxima má na sua ação: pois, no âmbito da justificativa do seu ato, o homem percebe que seu coração está corrompido pelo desejo de superioridade e, impossibilitado de ver o bem pelos jogos de interesses que representam todas as suas relações, pratica o mal como forma de viver entre os homens; interiormente, contudo, pressupõe a existência da lei moral, pelo que imputa a si a responsabilidade pela sua transgressão. Esta atividade imputativa, na esfera moral, se refere principalmente à noção a que chamamos de culpa, da qual trataremos no próximo capítulo. A questão da origem racional do mal, portanto, alude apenas às ações dadas; a da origem temporal, alude à

¹⁰⁰ Idem. Ibidem. p. 45.

¹⁰¹ Idem. Ibidem. p. 46.

¹⁰² Idem. Ibidem. p. 47.

¹⁰³ Idem. Ibidem. pp. 48-49.

condição moral inata do homem, a qual é anterior à sua propensão para o mal, que deixou “a esperança de um retorno ao bem de que se desviara”¹⁰⁴.

Assim é que Kant inicia seu texto acerca da possibilidade de restabelecimento da disposição originária para o bem na sua força. Até aqui, viu-se que, apesar da sua disposição originária para o bem, o homem, pela sua própria capacidade de ser livre, pode escolher por agir de maneira desviada da lei moral, motivo pelo qual há nele uma propensão para o mal, que representa exatamente esse desvio e a representação de máximas que, visando determinados interesses, o levam à prática do mal. Assim, no momento *a priori* da constituição de suas máximas, o homem é ambíguo. Na verdade, a dialética da ação no homem é que é *a priori*: a constituição de máximas e a subordinação ou elevação de uma pela outra. A toda reflexão precede uma multiplicidade de pensamentos. A toda ação precede a reflexão da razão, a qual cabe apenas um vitorioso: o amor próprio ou a lei moral.

Se a propensão para o mal não pode ser tirada do homem, a disposição para o bem, por outro lado, não importa o quão corrompido esteja o fundamento de todas as máximas (é dizer, o alicerce pelo qual o homem pode construir sua ação), permanece impávida a todo amor de si, justamente porque a observância à lei é pressuposto à prática da ação, da qual decorre o desejo de retornar à prática do bem e abandonar a transgressão:

“Ressoa sem diminuição na nossa alma o mandamento: *devemos* tornar-nos homens melhores (...). Importa, sem dúvida, pressupor aqui que um gérmen do bem, que persistiu na sua total pureza, não pode ser extirpado ou corrompido, gérmen que não pode certamente ser o amor de si; tal amor, aceite como princípio de nossas máximas, é precisamente a fonte de todo o mal”¹⁰⁵.

Para que aja, portanto, uma mudança no homem, para que ele retorne à sua disposição originária, não basta mudar os costumes, buscando não praticar os atos que antes fazia. Segundo Kant, tal disposição é uma típica forma de virtude, onde a ação virtuosa ganha força com a experiência. Isso, pelo seu próprio sistema *a priori*, não teria o menor sentido e faria do homem muito mais um legalista (que, como vimos, pode abrigar as piores intenções que a humanidade pode conhecer). Para se tornar moralmente bom:

“I.e., segundo o carácter inteligível (*virtus noumenon*), um homem que, quando conhece algo como dever, não necessita de mais nenhum outro motivo impulsor além desta representação do dever, tal não pode levar-se a cabo

¹⁰⁴ Idem. Ibidem. p. 50.

¹⁰⁵ Idem. Ibidem. p. 51.

mediante *reforma* gradual, enquanto o fundamento das máximas permanece impuro, mas tem de produzir-se por meio de uma *revolução* na disposição de ânimo no homem (por uma transição para a máxima da santidade dela); e ele só pode tornar-se um homem novo graças a uma espécie de renascimento”¹⁰⁶.

Assim, se *o mal é a subversão da compreensão da existência do bem*, que lhe pressupõe desde a razão, o retorno ao bem será realizado a partir do momento em que o *desejo de abandonar a transgressão* vem ao homem. Este desejo de abandonar a transgressão, que revela a consciência moral do sujeito, é o mesmo desejo que origina a representação do dever e o respeito à lei, pois põe às claras a possibilidade do sujeito querer abandonar os seus próprios interesses. Tal constrangimento a abandonar ao amor aos desejos satisfativos acaba por provar a existência de um desejo superior que, evitando o egoísmo, representa a humanidade como fim em si mesmo em cada sujeito transcendental, desejo do qual vem a *superação dos jogos de interesses em direção à igualdade entre os homens*.

II.IV. A (A)TEMPORALIDADE DA CONSCIÊNCIA MORAL: CULPA E SOFRIMENTO EM KANT

Dando continuidade ao que dissemos acima acerca da transgressão, vemos Kant tratar, quando da elucidação crítica da analítica da razão prática pura, na *Crítica da Razão Prática*, dos motivos críticos que distinguem as faculdades de conhecer e a do querer – apesar de se tratarem de uma mesma e única razão pura. Neste capítulo da *Crítica da razão prática*, ele busca o esclarecimento da analítica da moralidade, face à analítica da razão que expôs na sua primeira crítica¹⁰⁷.

Na crítica teórica, Kant mostra como o conhecimento dos objetos, dados ao entendimento, devem começar sempre pela intuição, já que é pela sensibilidade que se inicia o conhecimento; em seguida, trata acerca da formulação de conceitos, que encaminham, na relação entre intuição e a elaboração de conceitos (que na primeira edição da *Crítica da Razão Pura* nos remete à capacidade imaginativa¹⁰⁸), às proposições fundamentais da razão teórica.

¹⁰⁶ Idem. Ibidem. p. 53.

¹⁰⁷ Kant, Immanuel. *Crítica da Razão Prática*, p. 144.

¹⁰⁸ A este respeito, há um interessante artigo, que explora as mudanças da força da imaginação em Kant, na transição entre a primeira e a segunda edição da *Crítica da Razão Pura*, justamente pelo desenvolvimento da sua crítica prática. A imaginação, contudo, retorna com força na sua crítica do juízo. Silva, Hélios Lopes. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. *Revista Artefilosofia*, Ouro Preto, n.1, p.45-55, jul. 2006.

Na razão prática, no entanto, trata-se da busca pela efetividade da própria razão. Ela “tem a ver como uma vontade que é uma causalidade”¹⁰⁹, na medida em que “a razão contém o fundamento determinante desta”¹¹⁰, pois não se pode indicar nesta faculdade nenhum objeto da intuição, mas tão somente uma lei da intuição. Esta, tomada na análise de suas proposições, deve conter os fundamentos práticos necessários para a existência de sua pureza.

Os conceitos elaborados na razão prática, a partir daí, que se referem às condições do absolutamente bom e do mau (que não estão inseridos, em nenhum momento, na forma da razão teórica), só podem estar inseridos nesta divisão, que fazem uma dialética diversa daquela esposada na *Crítica da Razão Pura*. Para Kant:

“A divisão da Analítica da razão prática pura terá de resultar semelhante à de um silogismo, ou seja, procedendo do universal na **premissa maior** (do princípio moral), mediante uma subsunção, na **premissa menor**, de possíveis ações (como boas ou más) sob aquela, à **conclusão**, ou seja, à determinação subjetiva da vontade (a um interesse pelo bem praticamente possível e à máxima fundada sobre aquele)”¹¹¹.

Na verdade, como já pudemos perceber, a fórmula analítica da razão prática, colocada em sua estrutura básica, não poderia ser uma concatenação senão lógica. Dentro desta lógica, no entanto, Kant articula os princípios que representam a premissa maior (lei moral) e a premissa menor (as máximas), autorizando, inclusive, a possibilidade das premissas menores sequer se referirem à maior, ou, ainda, existirem diversas premissas menores se articulando até um motivo suficiente para a prática da ação. Até mesmo na formulação da máxima conforme à lei moral, diversas serão as premissas menores levadas em consideração, muito embora uma tenha que ter sempre prevalência, ou supremacia (no caso da lei da liberdade) pela outra.

A analítica, portanto, se refere ao momento estático. Seu momento dinâmico, no entanto, que toma em consideração toda a dialética presente na formulação de máximas para execução de ações, fica a cargo de outras formulações, principalmente aquelas que investigam os aspectos práticos das formulações do imperativo categórico. Tanto que, a seguir, o autor nos fala:

¹⁰⁹ Causalidade que, como veremos, se distingue completamente daquela que se refere à necessidade natural. Aqui, Kant se refere à liberdade. Vide idem. Ibidem. p. 153.

¹¹⁰ Idem. Ibidem. p. 145.

¹¹¹ Idem. Ibidem. p. 147.

“A heterogeneidade dos fundamentos determinantes (empíricos e racionais) torna-se, mediante esta resistência de uma razão praticamente legislativa contra toda a mescla de inclinação, tão cognoscível, tão excelsa e saliente através de uma peculiar espécie de **sensação**, que, porém, não precede a legislação da razão prática mas, muito antes, é produzida unicamente por ela e, na verdade, como uma coerção, ou seja, pelo sentimento de um respeito como nenhum homem tem por inclinações”¹¹².

A grande questão, portanto, advém de que, não havendo um fundamento único para a realização da ação, ainda assim se percebe o princípio racional mantendo-se pressuposto a qualquer filosofia prática. Sem a uma legislação racional que permitisse a coerção de nossos atos por nós mesmos (*Factum*), não poderia haver nem ao menos as sensações cognoscíveis a execução de um ato; muito menos, assim, existiria alguma coisa que impulsionasse o homem à obediência, senão a lei prática pura da razão.

Nesse sentido, a causalidade da razão prática se prova por dois planos: pela independência da razão de qualquer lei, senão aquela que ela mesma impõe para si. De outra feita, também se mostra livre, na capacidade de constituir em suas máximas princípios de agir que divirjam da sua própria universalidade.

Kant nos diz que a causalidade da liberdade, diferente da causalidade natural, tem o condão de não se medir no tempo, como se fossem colocadas em ordem pelo encadeamento dos fenômenos.

“O conceito de causalidade enquanto **necessidade natural**, à diferença da causalidade enquanto **liberdade**, concerne somente à existência das coisas na medida em que ela é **determinável no tempo**, por conseguinte, das coisas como fenômenos em oposição à causalidade delas como coisas em si mesmas”¹¹³.

Trata-se o ente da ação, portanto, algo distinto do fenômeno que nos prende na apreensão. A liberdade, condição essencial de tal ente, não pode ser ligada a uma lei natural observável, nem a um conceito comparativo, como se a liberdade fosse consequência de uma causa natural, movendo-se livremente a partir dela. Com este ente, toma-se a liberdade, sempre, na sua forma de movimentação no mundo, onde as representações internas geradas para formar apetites, segundo situações que as ensejam, são realizadas mediante a sua própria decisão.

¹¹² Idem. Ibidem. p. 149.

¹¹³ Idem. Ibidem. p. 153.

“As ações do homem, embora sejam necessárias pelos seus fundamentos determinantes que as precedem no tempo, são chamadas livres porque se trata de representações internas produzidas por nossas próprias faculdades”¹¹⁴.

Assim, Kant retoma a necessidade de tal princípio causal (a liberdade), pois sem ele não seria possível a imputação segundo uma lei interna, que podemos sentir apenas porque tal condição de causalidade é necessária. Ademais, através dele, percebemos que os reflexos da ação não têm o condão de se moverem da maneira pela qual se constitui o tempo natural.

“Mas o mesmo sujeito que, por outro lado, é também consciente de si como coisa em si mesma, considera do mesmo modo sua existência **enquanto não está submetida a condições de tempo** mas a si mesmo somente como determinável por leis que ele mesmo se dá pela razão, e nesta sua existência nada precede a determinação de sua vontade mas cada ação e em geral cada determinação de sua existência, mutável de acordo com o sentido interno, e mesmo toda a sequência serial de sua existência como ente de sentidos não pode, na consciência de sua existência inteligível, passar senão por consequência, jamais por fundamento determinante de sua causalidade enquanto *noumenon*. Ora, sob este aspecto o ente racional de cada ação contrária à lei cometida por ele, ainda que ela como fenômeno seja no passado suficientemente determinada e, nesta medida, necessária, pode com direito dizer que ele poderia tê-la evitado”¹¹⁵.

A isso Kant se refere: a tal faculdade prática que se articula na medida da sua existência que se autolegisla, levando em consideração apenas os seus sentidos internos e sua mudança conforme o seu querer, mantendo-se firme conforme a sua própria legislação que lhe imputa.

Essa é a possibilidade de se pensar ações internamente, de maneira transcendental, como formulações não condicionadas ao tempo, mas sendo expressão da consciência moral que habita e tal ente. Isso porque, internamente, a ação se realiza sem os parâmetros da percepção fenomênica da ação (que justifica o ato por seu antecedente; por exemplo, um crime, justificado pela paixão). Assim, *a liberdade é a condição atemporal da ação*.

Kant, neste diapasão, nos leva a tomar em consideração a consciência moral e a forma pela qual ela articula, dentro do ente que age, as conseqüências do ato conforme a liberdade auto-imputativa. Esta não se atrela a condições anteriores (ações ou motivos praticados no passado) para se realizar dentro do homem e, portanto, se liga a motivos diversos da temporalidade natural para se realizar:

¹¹⁴ Idem. Ibidem. pp. 154-155.

¹¹⁵ Idem. Ibidem. pp. 157-158.

“Com isso também concordam perfeitamente os veredictos judiciais daquela maravilhosa faculdade em nós que denominamos consciência moral. Um homem pode dissimular o quanto ele quiser, para dourar perante si mesmo um comportamento ilegal do qual se recorda, e declarar-se não-culpado a seu respeito, como se se tratasse de um engano não premeditado e de um simples descuido que jamais se pode evitar totalmente, consequentemente de algo em que se fosse arrastado pelo caudal da necessidade natural; ele descobre, contudo, que o advogado que fala em seu favor de modo algum consegue fazer calar o acusador nele, tão logo ele se dê conta de que no momento em que praticava a injustiça estava de posse do seu juízo, isto é, no exercício de sua liberdade e, apesar disso, ele **explica** o seu delito a partir de certo mau hábito contraído por crescente abandono do cuidado para consigo próprio até o ponto em que pode considerá-lo uma consequência natural do mesmo, sem que isto, contudo, possa assegurá-lo contra a autorrepressão e a censura que ele próprio se faz”¹¹⁶.

Com esta explicação, Kant assume que por detrás de toda a ação humana, ou melhor, por detrás de toda a liberdade da ação humana, o motivo da conduta jamais é arbitrário. O criminoso, quando pratica o crime, no fim das contas, não precisa de acusador: dentro de si, segundo tal explicação, ele sabe que fez o errado. Daí podemos concluir, como exemplo, as vezes em que as suas palavras ou seu comportamento posterior o delatam sobre o crime: porque sua própria consciência o entregou antes; o bem que nele há o reprimiu acerca do crime e o fez se entregar. Mas, não termina aí, Kant prossegue dizendo que tais coisas são verdade:

“Pois sobre isso se funda também o arrependimento relativamente a um ato cometido há bastante tempo, em toda recordação dele; uma sensação dolorosa, produzida por disposição moral e que é praticamente vazia, na medida em que ela não pode servir para tornar o acontecido não acontecido, e que seria até absurda (...) mas enquanto dor é perfeitamente legítima, porque a razão, se se trata da lei de nossa existência inteligível (da lei moral), não reconhece diferença de tempo e pergunta somente se o evento me pertence como ato, a seguir, porém, vincula-lhe sempre moralmente a mesma sensação, quer ele tenha ocorrido agora ou há muito tempo”¹¹⁷ (grifo nosso).

Dessa maneira, é a razão mesma que, conduzindo o homem à prática do ato, o reconduz, por meio da autorrepressão dirigida pela culpa que sente, à própria razão da qual ele se desviou. É o sentimento de transgressão da lei moral que, se movendo atemporalmente, faz com que o sujeito perceba em si mesmo a transgressão. Trata-se de um espelhamento da alma humana, que vê a si mesma na realização atemporal da ação. A razão que sanciona o homem, portanto, permanece viva nele, justamente porque o homem

¹¹⁶ Idem. Ibidem, pp. 159-160.

¹¹⁷ Idem. Ibidem, pp. 160-161.

não consegue dela se desvencilhar. A culpa que sente é a prova de que jamais conseguirá agir além da própria capacidade de escolher que a razão lhe dá, *fazendo com que fique, sempre, nos limites do bem e do mal.*

Essa explicação, que ele dá por conta da explanação a respeito da consciência moral, ao mesmo tempo que resume o motivo da obra de Dostoiévski, nos mostra, à sua maneira, que o objetivo de Kant não é estabelecer um sistema vazio. Se não fosse a consciência ser o que inspira o comportamento moral e motiva a vontade a ser boa, sobretudo isso, não poderíamos falar de imperativo categórico, fórmula máxima do sistema ético do autor e mais: estaríamos sempre capazes de viver da maneira que os impulsos determinassem, à nossa própria escolha.

Mas não é isso o que acontece. As ações do homem, guiadas pela própria condição de bifurcação da liberdade, jamais poderiam ficar além da própria condição de ter que escolher. Assim, estamos, segundo Kant, condicionados a sermos seres autônomos. A culpa é a prova não só da atemporalidade natural da lei moral, como o condicionamento a ela, motivo pelo qual, ao mesmo tempo, se percebe que jamais pode o homem agir sem levar em conta, de um lado, que é um ser responsável para com o outro em sua transcendência e, na outra ponta, é também o segredo para a igualdade entre os homens em um determinado Estado, através do Direito.

II.V. DIREITO EM KANT

Para Kant, a doutrina do Direito se refere à “soma daquelas leis para as quais é possível uma legislação externa”¹¹⁸. Nela, a legislação não é mais a interna, de que trata a autonomia da vontade; há uma heteronomia na sua formulação e aplicação: o legislador e o juiz, emissores da norma, e os demais destinatários dessa lei, serão tantos quantos se considere a competência do Estado em questão sobre eles.

Como algo externo à interioridade moral, nem o legislador, nem o juiz teriam capacidade de distinguir, na vida do destinatário, através de sua lei, o que lhe era certo ou errado, moralmente considerados. Isso porque, pelo Direito, que é um conceito proposto para a prática, não haveria “critério universal pela qual se pudesse reconhecer o certo e o errado”¹¹⁹, os quais se referem, exclusivamente, à esfera do sujeito. Saindo dele, ninguém pode imputar a realização de atos corretos ou não, pois a aparência do que é bom (a sua

¹¹⁸ Kant, Immanuel. *Metafísica dos Costumes*, p. 53.

¹¹⁹ Idem. *Ibidem*. p. 53.

legalidade) não mantém nenhuma ligação com os motivos e as intenções do sujeito (moralidade).

Assim, qualquer doutrina do Direito que busque realizar o que é justo através da sua experiência – o que é de se esperar, já que, composta essencialmente da apreensão fenomênica daquilo que é aparentemente uma lei, se cria e desenvolve com a práxis –, acaba se tornando como que “a cabeça de madeira da fábula de Fedro”, pois “é uma cabeça possivelmente bela, mas infelizmente sem cérebro”¹²⁰.

Tal noção de Direito é possível porque, como vimos, Kant jamais nega a existência de uma esfera da ação que seja reconhecida como um fenômeno. A este âmbito, como já dissemos, ele chama legalidade. Já antes ele nos alertou sobre os perigos de se construir uma doutrina Ética sobre os fundamentos da experiência acerca da ação, pois tal experiência (i) ou está eivada de maldade (que, como já mostramos, ele fala na *Fundamentação da Metafísica dos Costumes* e leva a cabo na *Religião nos Limites da Simples Razão*), já que, se observarmos a história dos atos humanos em sua experiência, veremos apenas atrocidades; ou (ii) nos enganaremos, pensando idealmente em um mundo repleto de indivíduos bons, mas que podem estar escondendo as piores intenções em seu interior.

Ademais, como no Direito o poder de legislar é heterônomo, há outra dupla dificuldade: primeira, que é quase exclusivamente do legislador, é a de que a lei que ele cria jamais alcança o interior do sujeito que deve cumpri-la, para saber se a norma foi cumprida por dever e, assim, ela jamais conseguirá resolver o problema do agir, pois sobrevive apenas na aparência; a segunda, que é, em partes, consequência da primeira, mas se refere ao receptor da norma, advém do fato de que ela, feita por uma força externa, só pode ser recebida em sua legalidade, motivo pelo qual não tem qualquer ligação com o seu eventual motivo moral – sendo, por mais das vezes, contrários à moral –, podendo, inclusive, ser subvertida (como já vimos quando falamos sobre o mal radical na natureza humana).

Em outras palavras, não somos capazes de julgar os atos praticados por outra pessoa, senão na esfera da sua legalidade (que é a dimensão fenomênica da ação). Contudo, na legalidade ainda resta algo a ser aplicado: a capacidade de coerção – que não está presente na esfera puramente moral. Assim, um poder heterônomo – como o Estado e

¹²⁰ Idem. Ibidem. p. 53.

o Direito – tem o poder de imputar consequências danosas aos atos que lhe parecem contrários.

Aqui, nos arriscamos a dizer, parece Kant quase antever, filosoficamente, o que no exercício do Direito o torna tão perigoso: de um lado, há a coerção, pelo aplicador da norma; do outro, quando ao destinatário, há apenas a necessidade de haver a aparência de ter feito que é correto, para que se considere algo justo, em termos jurídicos, pois neles só importam os resultados da ação.

O poder de coagir, portanto, é essencialmente perigoso. Por isso mesmo, não deve ser a Filosofia do Direito senão “a soma das condições sob as quais a escolha de alguém pode ser unida à escolha de outrem de acordo com uma lei universal de liberdade”¹²¹, lei essa de liberdade que difere completamente daquela proposta na sua Filosofia Moral: trata-se de uma liberdade que tem em vista a igualdade entre as pessoas, destinatárias de uma norma. Como nos diz Höffe:

“O Direito, diz Kant, deve antes de toda a experiência possibilitar a convivência das pessoas. Neste caso, a “pessoa” não é nenhum conceito antropológico universal mas um conceito específico de Direito. Ele designa todo sujeito capaz de imputação, de modo que possa ser ele mesmo autor de suas ações e que neste sentido é livre”¹²².

Como algo colocado fora e acima do sujeito, pensar o Direito deve ser uma tarefa que esteja adstrita a buscar a convivência das pessoas com o menor comprometimento possível da sua *liberdade frente aos outros e vice versa* (segundo Höffe, trata-se este do conceito kantiano de liberdade sob a perspectiva social¹²³).

Assim, uma Filosofia do Direito deve pensar como as tais leis externas devem realizar o maior equilíbrio das relações sociais com o mínimo de intervenção na esfera moral, a fim de que não impute a alguém fazer ou deixar de fazer algo que é imerecido, já que potencialmente é capaz de fazer isso. A História dos homens e dos Estados, como vimos quando tratamos do bem e do mal, nos provam que a busca pela justiça por um governo pode representar as piores atrocidades possíveis.

“Kant afirma que os deveres da humanidade (beneficência) não são da competência do Direito. Os Estados que não só consideram como princípio moral o preceito utilitarista de promover o bem-estar de todos os indivíduos, mas fazem desse preceito um “fim” constitutivo do seu ordenamento jurídico,

¹²¹ Idem. Ibidem. p. 54.

¹²² Höffe, Otfried. Ibidem. p. 236.

¹²³ Idem. Ibidem. p. 236: “o Direito se orienta para a liberdade externa, numa perspectiva social”.

contradizem a tarefa fundamental do Direito: “A forma melhor de governo não é aquela em que se vive o mais comodamente possível (*eudemonia*), senão em que se garante maximamente o direito ao cidadão” (XXIII 257). Um Estado que se baseia no princípio da felicidade trata seus cidadãos, com suas diversas ideias de felicidade, como crianças e menores. E mais: “O soberano quer tornar o povo feliz segundo as suas próprias ideias e transforma-se em déspota; o povo não se quer deixar privar da pretensão humana à própria felicidade e torna-se rebelde” (*Gemeinspruch*, VIII 302)”¹²⁴.

Dessa maneira, qualquer ato de imposição legal, por mais que represente uma tentativa de bem-estar ou qualquer outra forma de felicidade, pode significar a perda da liberdade. Diferentemente de quando se trata da liberdade interior, onde o sujeito, autônomo, tem a capacidade de determinar, pela sua razão, os limites do seu próprio comportamento, no Direito não há escolha. O cumprimento da lei (por mais que seja apenas no seu aspecto externo) é compulsório. Inevitavelmente, representa a perda da liberdade enquanto tal.

Portanto, qualquer ato de governo deve interferir o mínimo possível na esfera comportamental. Excetuados os aspectos tipicamente burgueses deste pensamento (que não são objeto do nosso estudo), percebemos Kant antecipando uma preocupação que se faz presente até os dias de hoje: qualquer ato de governo tem o poder de prejudicar muitos e qualquer imposição pelo detentor do poder pressupõe uma violenta alteração na vida e nas ações das pessoas.

Com Kant, assim, podemos criticar qualquer doutrina que procure realizar, através do Direito, a ética entre os indivíduos. Fazer justiça social através do Direito, por exemplo, pode significar uma injustiça contra os indivíduos sem precedentes, pois Direito é poder de punir. Favorecer alguma minoria, pois mais que se apresente como algo bom (e, de fato, não pode ser outra coisa), pode significar realizar intenções perversas que possam habitar no interior de certos homens, que usam dessas minorias para realizar. Uma verdadeira justiça social, assim, no que tange à sua condição essencialmente ética, jamais poderia ser executada por completo. Em outras palavras, para Kant, a justiça dos homens, no que tange ao Direito, é apenas uma aparência, aquilo que a legalidade nos é capaz de transmitir: apenas fenômenos.

Daí o equívoco de todas as teorias utilitaristas e das críticas sociais em geral, que também se referem às intenções de Raskólnikov: *procurar perceber o fundo ético de toda justiça a partir daquilo que ele observa, não da reflexão íntima que concerne a consciência de cada um; querer determinar o que é correto ou não, o que é moralmente*

¹²⁴ Idem. Ibidem. p. 237.

aceitável, tentar constituir uma nova ética e um novo sentido do que é justo entre os homens: isso não pode ser tarefa de ninguém, senão do próprio sujeito que a pensa, que pode escolher agir por si ou por um ideal – e o único ideal que nos é permitido é de não querer estar acima de ninguém, usar da nossa liberdade para pensar a igualdade. Qualquer outro ideal é uma imposição, um colocar-se acima do outro, o que pode representar, como vimos, algo extremamente perigoso e uma perda de tudo aquilo que temos de comum.

Assim é que Dostoiévski leva a cabo as terríveis conseqüências de se querer fazer a felicidade geral por meio de atos de punição e de Direito. Raskólnikov pensa em realizar este ideal, primeiro no sentido utilitário – quer usar do seu ato transgressor uma forma de fazer bem à humanidade –, depois no sentido niilista – constituir um novo sentido de justiça baseado em homens superiores, que não sofrem, não temem e nem dependem da lei moral. Quer, no final das contas, ver a sociedade modificada pelas suas intenções de destruição dos parâmetros éticos comuns, que tanto lhe incomodam. Claro, que numa situação limite (ele pensa o *direito ao assassinato*), constitui o extremo da capacidade do homem de querer projetar um destino à humanidade, diverso da mediocridade e do sofrimento que pensa ser resultado da prática moral ordinária.

Com efeito, pensar em realizar a grandeza própria grandeza em prol da humanidade inclui um móbile, cujas conseqüências da ação que nele se baseia é difícil de apurar. Muito embora a História engrandeça os grandes nomes, o épico que esteve apenas atrelado a ser herói para realizar as suas ações é apenas uma necessidade quase mística de se manter vivo o herói que, na verdade, é apenas uma forma de narrativa. Na verdade, o herói não existe, nem Raskólnikov poderia ser algum tipo de herói.

Um tipo superior, que só existe como narrativa do herói, não pode ser um tipo de profeta ou messias do futuro. Muito menos pode chegar, fora da plataforma política – ou talvez nem dentro dela, se pensarmos a força que a noção de povo tem dentro de qualquer ideia republicana –, dizendo o que se deve fazer, se desvinculando dos padrões comuns, abraçando o amor de si e de seu destino. Quanto mais radical for o egoísmo que ele pregar, mesmo que mascarado de um viés humanitário, mais atrocidades poderão ser as conseqüências dos seus atos.

Como veremos, Raskólnikov comete todos os equívocos do parágrafo anterior, que o colocam frente à Ética kantiana, momentos com relação à humanidade, outros no que tange ao bem e ao mal, ou acerca da consciência que quer, mas não consegue superar

e, igualmente, no que diz respeito ao Direito. Ele erra na sua ideia, por lhe faltar tanto percepção jurídica (falta-lhe o poder de ter direito a realizar o crime – aspecto legal que, conscientemente, o leva a se entregar) como percepção moral, de que não estava certo o que fez (o que percebe apenas na prisão, de maneira não completamente consciente – o que dá a Dostoiévski a sua força escatológica). Daí a crise do dever em *Crime e Castigo*: uma crise do Direito e da moral, que é, na verdade, uma crise da consciência do que é justo.

II.VI. O FIM DE TODA FORMA: POR UMA NOÇÃO DE JUSTIÇA EM KANT, A PARTIR DO IDEAL DE HUMANIDADE

II.VI.I. Por um conceito de justiça a partir da moral

Partimos, nesta dissertação, do pressuposto de que moral e justiça estão intrinsecamente ligadas, muito embora não sejam completamente coincidentes. Neste sentido, vemos Hart apontando a justiça como um segmento específico da moral, que passa pelo sentido de condenação coletiva de determinada conduta, não se considerando simplesmente o valor individual da ação; assim, justiça seria a parte da moral que é pensada coletivamente¹²⁵. Rawls, de maneira semelhante, define justiça como a primeira virtude das instituições sociais¹²⁶.

Na mesma esteira, Tércio Sampaio Ferraz Júnior nos mostra que “a justiça é o *princípio e problema* moral do direito”¹²⁷. Assim afirma porque identifica a justiça como sendo “o sentido unificador” do universo moral de qualquer homem, sem o qual a vida se torna insuportável¹²⁸. Em suma, a justiça seria o elemento moral que doa sentido (comunicativo) às regras de convivência¹²⁹.

¹²⁵ Nesse sentido: “a equidade (ou imparcialidade) coincide com a moral em geral; as referências a ela são pertinentes sobretudo em duas situações da vida social. Uma se dá quando não estamos considerando a conduta de um único indivíduo, mas a forma como se tratam *classes* de indivíduos, quando há algum encargo ou benefício a ser distribuído entre elas (...). A segunda situação ocorre quando algum prejuízo foi causado e se reivindica a indenização ou reparação do dano”. Hart, Herbert. *O conceito de Direito*. pp. 205-206. A justiça, portanto, pensa além do elemento interno da ação moral, a sua motivação, mas *busca se colocar no elemento exterior à sua prática, qual seja, na realização de um desejo de igualdade*. Apesar das críticas que poderemos realizar à colocação genérica da igualdade para aplicação da justiça (já que vingança é distinta da distribuição, por exemplo), a distinção da justiça da moral comum como fruto do desejo de igualdade, nos parece ser correto e dele não deixaremos de nos valer.

¹²⁶ Rawls, John, uma teoria da justiça, citado por Ricoeur, Paul. *O Justo* 1, p. 30.

¹²⁷ Sampaio Ferraz Jr., Tércio. *Ibidem*. p. 332.

¹²⁸ Sampaio Ferraz Jr., Tércio. *Ibidem*. p. 328.

¹²⁹ Sampaio Ferraz Jr., Tércio. *Ibidem*. p. 329.

Dessa maneira, a justiça seria o elemento externo ao Direito, derivado da moral, capaz de lhe dar sentido. Para este fim, ele aponta que, longe de se tratar de uma questão de crença, aquilo que acreditamos ser virtuoso (e, a partir dele, justo – porque é certo *todos* agirem assim que é justo *todos* agirem assim) deriva daquilo que compreendemos ser racional, no sentido de “relacionar”, “ligar ‘coisas’ entre si”, motivo pelo qual justiça representa “equilíbrio” entre dois pontos¹³⁰. Assim, aponta a *igualdade* como o princípio universal daquilo que representa justiça.

Seria, assim, a noção de equilíbrio/igualdade o elo moral de todas as condutas humanas que reivindicam a participação do Direito. É o critério moral de justiça que estabiliza as relações e, sem ele, não é possível viver.

Nesse sentido, a sua característica essencial seria constituída da *noção de equilíbrio*, dentro da qual o homem passa a existir. A este equilíbrio gerado deve ser dado o nome de justiça, por ser o princípio que dirige as relações do homem e que serve de base para o processo de reconhecimento daquilo a que chamamos Direito.

Justiça seria, assim, um ideal pertencimento comum entre os homens, pelo qual se prega ou fomenta a igualdade entre os seus membros.

Entretanto, apesar da correção do pensamento dos aludidos autores, se observarmos as noções de justiça que a História nos dá, perceberemos que elas (i) tanto são diferentes entre si como (ii) podem não representar, de fato, um desejo de igualdade entre os homens.

Nesse sentido, ainda que se quisesse, não se poderia considerar de maneira igual, por exemplo, a justiça retributiva/reparatória, que é a forma de Direito mais antiga entre os homens, a justiça comutativa (justiça derivada do acordo contratual, que busca equilibrar os elementos de uma permuta, a partir do momento em que a Economia precisa de uma reflexão imediata do Direito a respeito das relações por ela estabelecidas), ou mesmo uma justiça distributiva (bem mais próxima do Direito estatal moderno e do exercício político das “democracias” pós-Revolução Francesa). Da mesma forma, não se poderia concluir que tais noções de justiça se baseiam em um desejo de realização da igualdade entre os homens.

Assim, se observarmos as diversas noções de justiça que nos são dadas, veremos que *elas, na verdade, se identificam muito mais com o aspecto institucional do exercício do Direito do que se ligam com a busca do bem e a realização do*

¹³⁰ Sampaio Ferraz Jr., Tércio. Ibidem. p. 329.

pertencimento, típicos da moral. Neste sentido, elas se relacionam, primordialmente, com intenção de império do Direito, que busca mantê-lo válido perante os homens. Em última instância, não importa se servem para a prática de um padrão moral, mas, antes, *se valem para a realização de determinados interesses.*

Dessa maneira acontece, por exemplo, com a justiça comutativa, onde a bilateralidade atributiva, que contém em si uma *forma de igualdade*, serve, na verdade, a determinados interesses econômicos, que precisam ser assegurados pelo poder político que emana do Direito. É assim também com a justiça retributiva, a qual, inspirada no desejo comum de vingança, vê este desejo monopolizado pelo poder político do Estado, que o exerce através da institucionalização do seu Direito; ou mesmo com a justiça distributiva, que serve, no fundo, à pacificação de conflitos para a manutenção da segurança do modelo institucionalmente imposto.

Ocorre, porém, que se a justiça é entendida dessa maneira, a igualdade que ela pressupõe acaba por se resumir, ao contrário do que se concluiu inicialmente (é dizer, que justiça é o princípio moral do Direito), a uma *forma de dominação* que, ao manipular interesses, dissimula interesses que lhe são anteriores. Se levado a último termo, trata-se a justiça, neste exercício de poder, de um *jogo de interesses*, sendo que *será mais justo o padrão que mais souber ocultar os interesses por detrás da pregação da igualdade*, e até mesmo souber fingir ser moral para se desviar da necessidade que ela impõe, a respeito de se fazer o bem.

A articulação moral, da maneira que nos é ensinada, nesse âmbito, é quase inexistente. Na verdade, se o problema da justiça fosse apenas este jogo de interesses, o problema da moral do Direito não existiria, vez que acabaríamos por concluir que (i) o mais justo é o mais imoral, ou mesmo o mais amoral, e, conseqüentemente, que (ii) não há justiça ou não há moral (sim, pois se apenas existe o mal, não existe o bem moral, pelo que o próprio mal não existe), já que seria apenas dissimulando interesses que se conquistam padrões de uma falsa igualdade. Neste cenário, que vai de mal a pior, perde-se a esperança na possibilidade de existir algo além dos jogos de interesses fundados no egoísmo humano, de maneira que a justiça faça algum *sentido*.

O problema da igualdade, revelado a partir dos *interesses*, ganha então um novo nível de reflexão. Se a igualdade é pensada a partir do seu motivo, não basta apenas que exista *estruturalmente* a igualdade; não basta que seja pensada “coletivamente”. Faz-

se necessário que *moralmente a igualdade faça sentido* e que não se destine, a justiça, a realizar os interesses de alguns.

Ora, é exatamente sobre este ponto que repousa toda a discussão. Se o jogo de interesses representa a perda da possibilidade de igualdade entre os homens (igualdade esta que, como vimos, é o fundamento da ideia de justiça), *para que esta exista, a força que motiva a ação deve ser, portanto, desinteressada*.

A questão é: existiria alguma força desinteressada no âmbito da ação humana, capaz de fundamentar a igualdade entre os homens, sem que isso represente um jogo de manipulações?

Sem dúvida, para que houvesse este tipo de força desinteressada, não poderia ter ela origem nos desejos ordinários, que servem justamente para que o homem persiga determinados interesses. Deveria haver um desejo superior que a fundamentasse, de maneira que não existisse qualquer condição que lhe tirasse a necessidade. Ao ser necessário, o desejo seria universal, válido para todos os homens em qualquer tempo e, assim, poderia criar condições de igualdade para se *existir*.

Se concebido dessa maneira – e parece ser essa a única forma que se pode pensar –, para se formular uma teoria da justiça, é indispensável a *universalidade do padrão moral* precedê-la, de maneira que esta seja, através da universalidade, fomentada entre os homens. E é neste ponto em que os padrões de justiça que apontamos se mostram insuficientes para gerar igualdade: porque não levam em conta o *elemento da motivação moral*, o *interesse* que inspira essas formas de igualdade, deixam de observar que facilmente a questão da justiça se torna o problema da *injustiça*.

Nesse sentido, a universalidade se faz necessária na medida em que, não havendo um valor de bem intrínseco às ações que se busca compreender, não poderá haver um bom desejo, podendo qualquer interesse, decorrente de qualquer desejo, servir de base para a realização da “igualdade”. Se isto ocorre, o sentido de justiça acaba por se resumir à forma de sua igualdade, a qual resolve, no fim das contas, apenas parte do problema. É dizer, se a moral encontra seu ponto último na divisão entre os desejos; e a ideia de igualdade, que possibilita um conceito de justiça, depende da moral; apenas quando se encontra um desejo universal é que se localiza uma justiça que verdadeiramente serve a todos os homens.

Aí a primeira grande importância de Kant para o resgate do sentido de justiça: encontrar um elemento do desejo humano, que parta da sua motivação subjetiva, capaz de

alcançar a universalidade moral, possibilitando a realização da igualdade na sua universalidade. A segunda contribuição, como veremos a seguir, é o elemento prático da própria construção universal, que guia o homem para o seu todo humano como um fim em si mesmo, capaz de resgatar o homem da sua apatia e indeterminação éticas.

Para que possamos avançar, no entanto, será necessário falar do problema do formalismo kantiano, já que a fórmula de universalidade que ele nos indica parece se resumir a um simples absoluto lógico; com isto, queremos que apareça a intenção escatológica de Kant e surja, na dignidade do homem, o caminho da vida em comum.

II.VI.II. O problema do formalismo em Kant; autonomia, humanidade e reino dos fins, para construção de um conceito de justiça

Se nos limitarmos às linhas básicas da filosofia kantiana, da maneira que temos visto, perceberemos que ela nos é apresentada como aquela na qual a possibilidade de ação nos horizontes morais, segundo juízos que se remetem a máximas, evoca o imperativo categórico como prova da autonomia da vontade no homem. Na sua determinação crítica, trata-se de uma vontade que está sujeita a leis da própria razão, um fundamento da capacidade de agir que não dialoga imediatamente com outra coisa, senão com a própria razão que quer, que se determina conforme a razão que legisla.

O sistema que ele cria, da maneira que o próprio Kant pretendeu, é uma tentativa de localizar o *a priori* dentre os móveis do agir, no intuito de dar continuidade ao seu projeto crítico à esfera do querer humano. Quando ele localiza a liberdade como condição do agir; a vontade a um determinado fim, como meio; e todo caminho que atrapalhe a vontade de atingir diretamente o seu fim, como contingência, realiza o seu plano e dá organicidade aos conhecimentos sobre a moral.

Visto dessa maneira, tudo parece indicar que, na esfera da moralidade, não há outra coisa a se pensar, senão a sua construção baseada em um tipo de absoluto lógico. Sim, pois se as ligações se dão por meio de determinados elementos estruturais fixos, o pensamento de Kant sobre a ética não pode ser senão pura forma.

Nesse sentido, tomemos de exemplo as palavras de Deleuze, que, interpretando o pensamento de Kant, nos mostra o instante em que a filosofia moral de Kant é uma edificação lógica e, portanto, formal:

“Vimos que a faculdade de desejar era capaz de uma forma superior: quando ela era determinada não por representações de objectos (sensíveis ou intelectuais), não por um sentimento de prazer ou de dor que ligaria representações deste género à vontade, mas pela representação de uma pura forma. Esta forma pura é a de uma legislação universal. A lei moral não se apresenta como um universal comparativo e psicológico (por exemplo: não faças aos outros, etc.). A lei moral ordena-nos que *pensemos* a máxima da nossa vontade como “princípio de uma legislação universal”. É pelo menos conforme à moral uma acção cuja máxima pode ser pensada sem contradição como lei universal. O universal, neste sentido, é um absoluto lógico”¹³¹.

Pensada assim, a filosofia de Kant não serve à formação de uma práxis, servindo como uma mera fórmula metafísica. E, de fato, uma vez que se detenha nessa crítica, ver-se-á que ela é procedente, por alguns motivos.

Em primeiro lugar, há um claro formalismo na maneira que são constituídos os seus escritos, que, por mais das vezes, dentro de um rigoroso encadeamento lógico, arriscam-se em tautologias. O método geral de sua filosofia, que também é válido para a sua Ética, se articula de maneira que nela se tenha, como objetivo, provar que a razão é a faculdade de adequar o seu objeto – no caso da moral, a razão prática – conforme a um fim. É da prova silogística em que se constituem suas fórmulas¹³².

Em um segundo momento, vemos um formalismo intrínseco à sua filosofia moral, no que diz respeito à capacidade de legislar. Esta, inerente à razão, não se realiza, segundo Kant, da mesma maneira para o conhecer e para o querer. No caso do conhecimento, há uma clara relação entre um eu-subjetivo e mundo-objetivo, que no seu ponto *a priori* e universalizável, “significa a capacidade de perceber”¹³³. Isso cria, no fim das contas, as condições objetivas de todo *conhecimento* e universaliza a razão pura: ora, se se condiciona o sujeito ao objeto e o objeto ao sujeito, fecha-se um sistema entre eles, o qual, se considerarmos o seu objeto como um conjunto de apreensões da experiência, realiza de fato uma faculdade de conhecer uniforme.

¹³¹ Deleuze, Gilles. A filosofia Crítica de Kant, p. 35.

¹³² Nesse sentido, o próprio Kant, como vimos, afirma: “a divisão da Analítica da razão prática pura terá de resultar semelhante à de um silogismo, ou seja, procedendo do universal na **premissa maior** (do princípio moral), mediante uma subsunção, na **premissa menor**, de possíveis ações (como boas ou más) sob aquela, à **conclusão**, ou seja, à determinação subjetiva da vontade (a um interesse pelo bem praticamente possível e à máxima fundada sobre aquele)”. Kant, Immanuel. Fundamentação da Metafísica dos Costumes. p. 147. Para tanto, cumpre salientar que Kant considera que a razão, enquanto faculdade superior, é dizer, como universalidade dos seus próprios fins, se realiza tanto *subjetivamente*, enquanto se reflete acerca das condições de cada sujeito alcançar o princípio aplicável, como *objetivamente*, onde se é capaz de pensar nas condições gerais que concretizam determinado fim como fim universal. Este é, portanto, o método, lógico, de *universalização* de Kant.

¹³³ Cf. Cacciola, Maria Lúcia. Os pensadores, um Curso. p. 144.

No caso do querer, no entanto, está ausente a apreensão fenomênica, isto é, falta-lhe o mundo-objetivo. Como vimos anteriormente, para Kant, o querer tem entre a ação e a liberdade do sujeito apenas a própria *vontade*, que, na sua forma pura, nada mais é que o representante da razão dentro do sujeito. O plano objetivo, igualmente, é a representação da razão pura na ideia de lei moral. Nesse sentido, não há coisas que estejam postas para serem percebidas em estruturas e compartimentadas conforme as suas categorias observáveis. O subjetivo é a razão e o objetivo também o é: há apenas a razão se articulando no sujeito, observando o *dever* que tem perante a lei moral, intermediando a liberdade e os fins da ação humana, tornando ela capaz de ser ação moral. Em outras palavras, na crítica ética de Kant, tudo se resume à razão: a razão que quer é a razão que legisla. Tudo permanece dentro do sujeito transcendental, o subjetivo e o objetivo advêm da mesma origem, restando a liberdade, como afirma Hegel, como elemento de autolimitação exterior e, portanto, formal¹³⁴.

Parece, contudo, que se o pensamento kantiano ficasse limitado às fragilidades do seu formalismo, ficaria incompreendido com relação à sua *finalidade*. Isto parece coincidir com as intenções do próprio autor; senão, acabaria não tendo feito Ética, mas Lógica¹³⁵.

Assim, buscaremos observar a *idealidade da razão prática* – já que concorda sempre e unicamente consigo mesma, sem elementos externos – e a relação que existe entre humanidade como fim em si mesmo, o conceito de autonomia e o reino dos fins, vislumbrado por Kant, de maneira que do sentido da sua filosofia moral decorra uma noção de justiça.

A idealidade da razão prática é um elemento imprescindível para compreensão da moral. Segundo Joaquim Salgado, o ideal decorre da ultrapassagem da *noção*, que é um

¹³⁴ Nesse sentido, vemos a crítica realizada por Hegel: “a definição kantiana geralmente admitida (Kant, Doutrina do Direito) em que o elemento essencial é a limitação da minha liberdade (ou do meu livre-arbítrio) para que ela possa estar de acordo com o livre-arbítrio de cada um segundo uma lei geral”, apenas constitui uma determinação negativa (a de limitação). Por outro lado, o positivo que há nela, a lei da razão universal ou como tal considerada, o acordo da vontade particular de cada um com a de cada outro, leva à bem conhecida identidade formal e ao princípio da contradição. A citada definição contém a idéia muito divulgada desde Rousseau de que a base primitiva e substancial deve estar não na vontade como existente e racional em si e para si, não no espírito como espírito verdadeiro, mas na vontade do indivíduo no livre-arbítrio que lhe é próprio. Uma vez aceito tal princípio, o racional só pode aparecer para essa liberdade como uma limitação, não. Portanto, como razão imanente mas como um universal exterior, formal. Não precisa o pensamento filosófico recorrer a qualquer consideração especulativa para repelir este ponto de vista desde que ele produziu, nas cabeças e na realidade, acontecimentos cujo horror só tem igual na vulgaridade dos pensamentos que os causaram”. Hegel, G. W. F. Princípios da Filosofia do Direito. Trad. Orlando Vitorino *apud in* Novelli, Pedro Aparecido, A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos, p. 107.

¹³⁵ Para ver melhor tal divisão, vide o capítulo anterior, II. II.

conceito puro que tem origem tão só no entendimento, de maneira que “quando a noção se torna transcendente, isto é, ultrapassa toda possibilidade da experiência, tem-se a ideia ou o conceito da razão”¹³⁶.

Nessa linha, ideia é o “esforço metafísico” da razão¹³⁷, a sua pura transcendentalidade ou encontro das condições da razão, que não pode ser provada no plano exterior, mas é pressuposto na sua síntese total e incondicionada¹³⁸. Partindo sempre Kant de noções, ele busca justamente reunir os elementos que delas derivam para compor as ideias que dirigem a razão pura.

Com efeito, deve-se notar que, apesar de ser incondicionada, a ideia tem um valor em si, além de ser o ponto que legitima o esforço metafísico. Isso porque nela que se encontra o ponto de unidade entre os conceitos comuns (como, por exemplo, o de boa vontade), que fará com que o valor perseguido pela razão se legitime, tornando-se regra universal. Destarte, a ideia é a totalidade daquilo que se torna inquestionável a partir das condições comuns¹³⁹. A ideia, portanto, ao fazer o papel de síntese, contém em si a finalidade da razão.

Diante deste cenário, retornamos ao conceito de humanidade, o qual, transformado no ideal de humanidade como um fim e si mesmo, contém o ponto nodal de toda a crítica moral. Neste sentido, retornemos ao início deste capítulo e vejamos como Kant inicia sua *Fundamentação* do conceito comum de boa vontade até chegar à lei moral, que é o ideal que dirige a motivação à sua universalidade. A partir daí, a lei moral, expressa no imperativo categórico, encontra sua expressão *prática suprema* na ideia de humanidade, expressa no imperativo prático “age de tal maneira que tomes a humanidade, tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio”¹⁴⁰, momento a partir do qual se passa à realização da razão em sua idealidade (isto é, na pura transcendentalidade).

Kant afirma claramente que humanidade é uma ideia, que é, na verdade, a ideia de “humanidade como um fim em si mesmo”¹⁴¹. Para demonstrar a possibilidade da

¹³⁶ Salgado, Joaquim. Ibidem. p. 43.

¹³⁷ Salgado, Joaquim. Ibidem. p. 52.

¹³⁸ Salgado, Joaquim. Ibidem. p. 43.

¹³⁹ “A razão não se contenta com as condições conhecidas na experiência dada, mas progride na série das condições até o incondicionado, que é a totalidade das condições, ou a ideia, a que nenhum objeto dos sentidos corresponde”. Salgado, Joaquim. Ibidem. p. 55.

¹⁴⁰ Kant, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, pp. 243,245.

¹⁴¹ Kant, Immanuel. Ibidem, p. 245.

ideia, ele faz quatro afirmações, baseadas nos exemplos que usou para confirmar a validade do imperativo categórico¹⁴².

Na primeira, Kant busca apontar os *riscos que há em tornar a vida humana um bem disponível*. Segundo ele, condicionar a vida a determinadas condições é fazê-la coisa e, assim, destruir a sua incondicionalidade. Se assim se faz, perde-se o próprio significado do homem ser um e único com a humanidade, que só pode ser um fim para ele, jamais um meio. Se o homem é meio, a moral já não tem sentido¹⁴³.

Na segunda, Kant quer mostrar como não se valer de si ou de outro como humanidade em si mesma significa a perda da capacidade de estabelecer um critério igualitário nas relações entre os homens, representando, no fim das contas, *a perda da capacidade de concordância entre os homens*¹⁴⁴, a qual apenas se tem quando a moral se funda na responsabilidade de cada ação pela própria humanidade.

Na terceira afirmação, ele diz que não importa apenas que a ação não esteja em conflito com a humanidade, mas deve com ela estar de acordo. Significa, no fim das contas, um dever positivo, não negativo, que importa na conservação da humanidade como fim em si mesmo e a promoção deste fim¹⁴⁵.

Na quarta e última, ele insiste no dever positivo, mostrando com a humanidade em si mesmo só é capaz de significar isso quando a moral se baseia na busca da felicidade do outro¹⁴⁶, busca esta que representa o próprio *fim* a ser perseguido com relação à humanidade. Dessa maneira, ele expressa, na humanidade como um fim em si mesmo, o próprio ideal de humanidade e o seu destino comum, que sua fórmula visa. Já é possível então a felicidade de todos, já que “os fins do sujeito que é fim em si mesmo têm de ser também, tanto quanto possível, os *meus* fins, se aquela representação deve produzir em mim *todo* o seu efeito”¹⁴⁷.

¹⁴² Para tanto, vide item II. II., desta dissertação.

¹⁴³ Kant, Immanuel: se ele [homem] destrói a si mesmo para fugir de um estado difícil de suportar, ele se serve de uma pessoa como um mero *meio*, para conservação de um estado tolerável até o fim da vida”. Ibidem. p. 245.

¹⁴⁴ Kant, Immanuel. Ibidem, p. 247: “é impossível que aquele que eu quero usar para as minhas intenções mediante tal promessa [mentirosa] concorde com a minha maneira de proceder com ele e contenha, portanto, ele próprio o fim dessa ação”.

¹⁴⁵ Cf. Kant, Immanuel. Ibidem. p. 249.

¹⁴⁶ Como já explicamos anteriormente, querer o bem-estar (felicidade) particular e o bem-estar geral são coisas distintas, já que a segunda pode conter a universalidade; a primeira jamais. Apenas o desejo de bem-estar geral pode concordar com o destino fraterno de todos e somente nele pode estar a propriedade categórica do imperativo e de toda ação moral.

¹⁴⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 249.

Assim, ficamos tentados a dizer que o “eu” transcendental moral (razão), subjetivo, é seguido não de outro “eu” (razão), objetivo. Isto tornaria a lei moral uma questão de escolha “individual”, o que não poderia jamais se coadunar com os objetivos do autor. *O aspecto prático do imperativo, onde a humanidade ocupa o lugar da lei moral, poderia ser mais bem definido como certo “nós” transcendental.*

Evidentemente, o termo *transcendental*, de alguma maneira, já faz as vezes do “nós”. Contudo, aqui esta pessoa do plural toma um sentido diferente. Queremos com ela nos referir a uma postura do “eu”, que se coloca diante de si um ideal a que se chama “humanidade”. Assim, com a filosofia moral kantiana, pensamos como somos capazes de agir o destino do nosso “eu”, conforme o destino da “humanidade”. Parece ser este tipo de altruísmo que não é outro, mas nós mesmos, objeto de defesa kantiana. Em outras palavras, *Kant prega uma concordância entre a nossa própria humanidade e a humanidade em geral enquanto o ideal metafísico de todas as ações: respectivamente, princípio do querer e lei moral.*

Aí reside, ao que tudo indica, a grande contribuição da filosofia moral de Kant, apesar do formalismo do filósofo. Diante as quatro afirmações, que servem para mostrar a validade do imperativo prático (“age de tal maneira que tomes a humanidade, *tanto em tua pessoa, quanto na pessoa de qualquer outro*”, sempre ao mesmo tempo como fim, nunca meramente como meio), ele nos fornece um ideal, que, carregado de princípios relativos ao querer, serve para a concretização da vida em comum e abre a possibilidade de um destino para o homem, que não seja apenas a realização de um jogo de interesses.

E é dessa maneira que Kant chega à terceira fórmula do imperativo categórico, que exhibe a “vontade universalmente legislante”¹⁴⁸. O acento das formulações, que se iniciou na máxima e decorreu à possibilidade de fundamentar o homem como um fim em si mesmo, agora toma, aparentemente através da abertura que lhe deu o ideal de humanidade, a universalidade da vontade como objeto da moral, pensando a responsabilidade que implica a liberdade ao sujeito que é capaz de legislar de acordo com a lei. Esta responsabilidade, que decorre da natureza mandamental da lei moral, é que dá ao sujeito que legisla, de acordo com o desejo superior, a sua autonomia: “legislando universalmente, segundo o seu fim natural”¹⁴⁹.

Esse fim natural, que se confunde com o fim em si mesmo que Kant expõe na segunda formulação do imperativo categórico, é um lugar *a ser* encontrado. “Imagina que

¹⁴⁸ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 253.

¹⁴⁹ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 257.

a tua máxima tenha o valor de uma lei universal da natureza – e examina, então, o que a sua aplicação acarretaria”, cita Lebrun¹⁵⁰. De fato, “se eu determino a minha vontade de modo a romper com toda motivação natural, é porque estou cumprindo a função de legislador *a que me destinava a natureza*”¹⁵¹. A obediência à lei, assim, aparece:

“Agora, como o ato conforme, por excelência, ao sentido de minha existência. E, com isso mesmo, adquire uma nova compreensão de *por que* nunca devo tratar a humanidade racional como mero meio: cada vez que, por egoísmo, recuso a dignidade de ser racional a outro homem, estou negando que o ser racional seja, nessa sua qualidade, *legislador universal por natureza* – e assim, que eu queira ou não, a expressão “ser racional” acaba designando, para mim, nada mais do que uma particularidade que especifica alguns viventes – um *fato natural*, não uma *vocação por natureza*”¹⁵².

Kant, nesse sentido, procura, na moral, mais do que localizar o seu ponto *a priori*. Busca a *vocação* a que a liberdade possibilita, justamente pela capacidade de *exercício ideal* que a razão prática permite. Como vimos de alguma maneira na análise do mal radical (*A Religião nos limites da simples Razão*), o projeto kantiano é a construção teológica dos fins dos homens, que unidos na sua autonomia – é dizer, porque têm a razão como elemento unificador e pressuposto a todos os atos – percebem o sentido da vida em comum; pela razão, sabem o motivo pelo qual foram *criados*.

“Não fosse o horizonte da Criação, seria impossível pensar-se o conjunto dos seres racionais como uma totalidade sistemática: a humanidade somente seria imaginável como uma pluralidade de pontos disseminados – da forma que aparece no plano da natureza sensível”¹⁵³.

A vontade universal, portanto, é mais uma vez concorde, agora com uma vontade superior, que é a expressão racional de unidade do querer. Porque colocado o desejo superior como pressuposto de todo querer, a vontade tem em si o destino a ser seguido por todos os homens, na aptidão a que foram criados. À reunião de todos os homens sob tal vocação, Kant predica o destino de um *reino dos fins*, que é o destino da liberdade dada pela razão, substituindo o discurso político acerca da sociedade por um da escatologia do homem¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Lebrun, Gérard. Uma escatologia para a moral *apud in* Kant, Immanuel. Ideia de uma História universal de um ponto de vista cosmopolita. p. 74.

¹⁵¹ Lebrun, Gérard. Ibidem. p. 74.

¹⁵² Lebrun, Gérard. Ibidem. p. 75.

¹⁵³ Lebrun, Gérard. Ibidem. p. 76.

¹⁵⁴ Nesse sentido, veja-se novamente Lebrun: “a ideia de “reino dos fins” desordenará, de maneira definitiva, os dados da antropologia política: o indivíduo humano (do qual partiam os pensadores políticos) não será

“Entendo, porém, por *reino* a ligação sistemática de diferentes seres racionais mediante leis comuns. Ora, uma vez que as leis determinam os fins segundo sua validade universal, será possível então, se nos abstrairmos da diferença pessoal dos seres racionais bem como de todo conteúdo de seus fins privados, pensar um todo de todos os fins (tanto dos seres racionais enquanto fins em si, como também dos fins próprios que cada um possa pôr para si mesmo) em conexão sistemática, isto é, um reino dos fins, o que é possível segundo os princípios acima”¹⁵⁵.

Os homens, assim, na prática moral, se tornam seres racionais de um único sistema completamente transcendental, de maneira que os fins de cada “eu” é um todo moral, contendo cada ação o esforço para entrada no aludido reino totalizante. Isto é possível apenas porque não há neste reino qualquer ser que seja tratado como meio, mas cada um é o fim de todos os outros. Desse modo é que se alcança o valor intrínseco do homem, a sua dignidade. Como Kant explica:

“Ora, a moralidade é a única condição sob a qual um ser racional pode ser fim em si mesmo: porque só através dela é possível ser um membro legislante no reino dos fins. Portanto, a moralidade e a humanidade, na medida em que ela é capaz da mesma, é a única coisa que tem dignidade”¹⁵⁶.

Assim, o homem, tornado à sua racionalidade pura na prática de suas ações, encontra a dignidade que é intrínseca à humanidade como fim em si mesmo. A dignidade é da autonomia e da sistematicidade que deve respeito a esta autonomia, que concorda com a legislação universal. *A escatologia kantiana, neste sentido, aponta para a realização de uma forma de comunidade universal, cujo fundamento de justiça reside justamente no respeito e no cuidado mútuos, que apenas têm origem em sujeitos que podem escolher livremente pela razão, conforme voluntariamente a cumprem para a realização da vocação da razão.*

Todos os princípios, decorrentes da boa vontade (“fidelidade às promessas”, “benevolência por princípio”¹⁵⁷), buscam cumprir o valor intrínseco da humanidade enquanto se encaminha para o destino comum. A justiça que lhe decorre, é pautada pelo respeito à liberdade de cada vontade, sem a intenção de deturpar a sua escolha – que deve

mais, por definição, do que um ser “patológico”, abstrato (...); e o único ponto de partida para o **discurso escatológico**, que então sucede ao discurso político, será a pessoa noumenal dedicada por sua essência a uma comunidade, o ser puramente racional cujo modelo terreno obviamente não é mais o indivíduo, porém o membro do gênero humano”. Lebrun, Gérard. Ibidem. p. 76 (grifo nosso).

¹⁵⁵ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 259.

¹⁵⁶ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 265.

¹⁵⁷ Kant, Immanuel. Ibidem. p. 267.

livremente, apenas pela reverência, escolher a lei moral –, da mesma maneira que todos assim devem realizar. A isto se dá o nome de dignidade do homem, que é base de todas as declarações de direitos que se baseiam no anseio humanitário de kantiano.

Assim, neste ideal de humanidade, que sustenta a intenção de linearidade no homem e o dá *sentido de destino*, estão incluídos a liberdade e a igualdade. Parece ser este ideal o princípio e o fim de toda a filosofia de Kant. Está o desejo superior de benevolência, que é princípio e fim em todo querer racional. Aliás, colocada esta noção de justiça antes mesmo do próprio Direito, que depende da moral na busca de uma possível universalidade das suas diretrizes, é do sentido que dela emana que passa a *existir o homem* na ética kantiana, de maneira que faça o homem tanto buscar a própria transcendentalidade da ação como mostra a sua pressuposição ao próprio entendimento.

Fato é, contudo, que como a filosofia moral kantiana busca com que o homem seja responsável, em seus atos, com o destino da própria humanidade – pois se em sua ação ela sempre é um fim em si mesma, será sempre pelo seu destino que lutará a ação praticada segundo o imperativo prático¹⁵⁸ – *o peso desta prática se reflete no impraticável completo sacrifício de si*. Aliás, parece que, quanto maior o sacrifício, maior o cumprimento do dever. No exemplo kantiano, temos que moralmente bom é o motivo suficiente da ação ser universal, representado, na prática, por não agir segundo a propensão natural egoísta, mas pensar na sua ação como uma forma de concretizar o destino da humanidade.

O resultado de tal concretização do destino da humanidade na ação do sujeito representa, no fim das contas, os processos de sacrifício e santificação¹⁵⁹ – uma vez que, baseada do desejo superior da boa vontade, se *separa* dos desejos satisfativos. Sem dúvida, se tal filosofia moral é levada à aplicação, ela resultará, sempre, num processo de auto-anulação o que é, no mínimo, politicamente inviável, já que são inevitáveis os jogos de interesses que se deve enfrentar. Se é dessa maneira, se é impraticável o dever da maneira como Kant propôs, por que buscar rever a Ética, frente à sua autolimitação?

¹⁵⁸ Concordamos, assim, e discordamos de Paul Ricoeur, para quem “a experiência moral [em Kant] não pede nada mais que um sujeito capaz de imputação, entendendo-se por imputabilidade a capacidade de um sujeito para designar-se como autor verdadeiro de seus próprios atos”. O Justo 2. pp. 51-52. Como se vê acima, se ele acerta com relação à imputação em Kant, mas erra com relação ao conteúdo da experiência: o homem ser autor dos seus atos para com a humanidade é diferente de ser autor dos seus atos, pura e simplesmente.

¹⁵⁹ Nesse sentido, veja-se a noção que Kant lança de santificação, dizendo que “a vontade cujas máximas se põem necessariamente de acordo com as leis da autonomia é uma vontade santa”. Ibidem. p. 283.

Dessa questão, que é objeto das críticas que são feitas tanto a Kant como à teologia que o fundamenta, nasce a crise do dever a que alude o título desta dissertação. Esta crise, esboçada em *Crime e Castigo*, será pelo romance respondida, não mais pela via da exposição da virtude presente na prática moral, mas, antes, pelos males que representa a sua ausência na vida em sociedade. Dando continuidade, de alguma maneira, ao projeto kantiano, Dostoiévski faz das críticas recebidas a este padrão moral o caminho para mostrar outra crítica, a ser feita à sociedade sem este tipo de padrão, já que os limites últimos da moral, como é no caso do pensamento kantiano, nos levam em direção a princípios e ideais, que servem de crítica à própria sociedade¹⁶⁰. Em *Crime e Castigo*, a questão não se colocará contra o desejo, mas, sim, buscará nele o limite da sua própria universalidade.

III. CRÍTICA NIETZSCHIANA AO DEVER KANTIANO

Muito embora as principais obras de Nietzsche tenham sido escritas pelo menos vinte anos após as publicações de Dostoiévski, não se pode negar a relação que ele mantém tanto com a obra kantiana – mesmo que de maneira indireta, já que o objeto de suas observações com relação à moralidade vem da análise dos textos de Schopenhauer¹⁶¹ –, na forma de crítica, como com o romance de Dostoiévski, diante a ligação que há entre os elementos que compõem a obra e os anseios de Nietzsche.

Com efeito, por uma questão estrutural, as considerações acerca de seu pensamento, apesar de se tratar de um autor posterior a ambas as obras analisadas, precisa permanecer em meio à discussão, pois servirá de recurso para quando realizarmos a análise do romance que levamos no título.

Devemos entender, logo de início, que toda a crítica à moralidade comum, feita por Nietzsche, se dirige, em linhas gerais, contra a ideia de bifurcação moral que acompanha quase que integralmente o pensamento ético da modernidade. Para ele, a metafísica moral, que contém claros elementos do cristianismo, cria a imagem de um homem fragilizado pela sua constante necessidade de negação a si mesmo, por uma

¹⁶⁰ Algo muito semelhante diz Herbert Hart: “os limites últimos da moral nos conduzem, de modos diferentes, além dos limites das obrigações e ideais reconhecidos por determinados grupos sociais, em direção aos princípios e ideais empregados na crítica moral à própria sociedade”. Ibidem. p. 236.

¹⁶¹ Vide Lefranc, Jean. Compreender Nietzsche: “não esqueçamos que *entre a crítica kantiana e a crítica nietzschiana, sempre há Schopenhauer*, aquele que descobriu na razão kantiana, seja ela teórica ou prática, as exigências da crença judeu-cristã na alma, em Deus, na liberdade”. p. 144.

espécie de necessidade que tem em obter certo ideal de verdade, produzida e fortalecida durante a História, que tem fundamento na divisão dos desejos humanos entre bons e maus. Esse homem fragmentado, que nega constantemente as multiplicidades dos seus desejos, chamando-os de morais ou imorais, é justamente o problema a ser resolvido:

“Para Rousseau, a relatividade dos costumes segundo os tempos e os lugares testemunha apenas a multiplicidade das formas da imoralidade, face ao “instinto divino”, infalível, da consciência humana. Discípulo de Rousseau, Kant insiste nisto: àqueles que o acusam de não ter trazido de fato, com a razão prática, o fundamento de uma moral *nova*, ele responde que uma obra como esta seria a própria imoralidade. Neste ponto, o procedimento crítico de Nietzsche opera uma inversão. Não é mais a partir de uma posição moral, enfim conquistada e solidamente fundada, que é possível dissipar as nuvens negras e confusas dos falsos valores, mas é o imoralismo implícito na hipótese da vontade de poder que esclarece a multiplicidade das avaliações”¹⁶².

Assim, ainda que indiretamente, o pensamento do dever kantiano acaba por ocupar uma posição central com relação à crítica de Nietzsche. Kant, como vimos, é o autor que busca realizar a possibilidade de um desejo superior, que signifique, no fim das contas, o bem moral. Para Nietzsche, no entanto, qualquer intento realizado nesse sentido reflete apenas a aludida fragilização, que apenas é capaz de levar o homem, cada vez mais, para um abismo, que é a perda de si mesma na repetição da fé:

“Por estranho que possa parecer, em toda “ciência da moral” até o presente, o que *faltou* foi o problema da própria moral; faltou a suspeita de que havia algo de problemático. O que os filósofos denominavam “fundamento da moral” e que se atribuíam como tarefa, era apenas, observando bem, uma forma sábia da *fé* na moral dominante, um novo meio de *exprimi-la*, portanto uma constatação propriamente interna a uma moralidade determinada, isto é, em última instância, uma espécie de negação de que era permitido ver esta moral como problema – e neste caso bem outra coisa que um exame minucioso, um esmiuçar, uma vivisseção da fé em questão”¹⁶³.

A liberdade, a humanidade e a metafísica kantiana, assim, perdem todo efeito se for levado em consideração que não passam de mera necessidade de fuga da realidade, uma forma de entorpecimento de si através de um mero sonho espiritual, que nada tem a ver com o que o homem deveria ser. Este sonho espiritual, no entanto, perde todo o seu ideal, se for levado a cabo a crítica nietzschiana de que Deus está morto e, portanto, a busca pelo desejo ideal já não tem mais sentido:

¹⁶² Lefranc, Jean. Ibidem. pp. 142-143.

¹⁶³ Nietzsche, Friedrich. Além do bem e do mal, § 186, p. 92.

“Para onde foi Deus? – grita ele. Já vou dizer-lhes! *Nós o matamos* – vocês e eu! Somos todos assassinos! Mas como fizemos isto? Como chegamos a beber o oceano até a última gota? Quem nos deu a esponja para apagar o horizonte inteiro? (...) Não ouvimos ainda nada do barulho dos coveiros que enterraram a Deus? Não sentimos nada ainda da decomposição divina? – os deuses também se decompõem! Deus está morto! Deus continua morto!”¹⁶⁴.

Com a morte de Deus, portanto, já não há mais a necessidade metafísica ordinária de remissão ao ideal. De todas as intenções do homem, que busca sua terra prometida na vicária realização das suas ações, urge a radical modificação de todos os padrões que dividem corpo e alma, para que esse mesmo homem alcance o valor de si mesmo.

Assim, o mundo do homem não pode ser apenas a falsa ilusão da divina ordem, já que a verdade, no sentido bifurcado em que é tomado, nada mais é do que querer alcançar um tipo de eternidade, uma necessidade de estabelecer sentido para a vida que negue a morte, que rejeita tudo que o homem, que ingenuamente não percebe, tem ao seu dispor: a integralidade de seus desejos, de seus prazeres, de suas forças vitais.

A realização, aliás, de toda intenção de abnegação, segundo Nietzsche, guarda um segredo perverso e violento por detrás dele. O homem humilhado, submisso à alteridade, é a expressão do ódio e do sangue. A vontade de poder, como pensa o autor, é o movimento de todos os homens na terra em busca da realização de si. Por detrás do pietismo que inspira Kant, que envolve o homem racional e o seu reino dos fins, busca superioridade através da configuração de um ser frágil, abnegado, o qual, no fundo, procura ser o maior de todos os homens, inculcando culpa, ao pretender que sua bondade constranja os outros:

“Um dia Zaratustra acenou para seus discípulos e assim lhes falou:
“Olhai estes sacerdotes. Embora sejam meus inimigos, passai diante deles tranquilamente e com a espada embainhada. Também entre eles há heróis, muitos sofreram demais. Por isso querem fazer sofrer os outros.
São maus inimigos. Nada há de mais vingativo que sua humildade. E quem os ataca, facilmente se suja.
(...)
Marcaram o caminho que trilhavam com sinais sangrentos e sua loucura ensinava que pelo sangue se prova a verdade.
O sangue, porém, é o pior testemunho da verdade. O sangue infecta a doutrina mais pura e transforma-a em loucura e em ódio no fundo do coração”¹⁶⁵.

¹⁶⁴ Nietzsche, Friedrich. *Gaia ciência*, livro III, § 125, p. 81.

¹⁶⁵ Idem. *Assim falava Zaratustra*. II, pp. 74,76.

Nessa linha de ideias, o que aconteceu com o homem na História, no fundo, foi a estruturação do seu próprio poder na sua fraqueza. Este tipo de poderoso decadente, que expõe, na verdade, uma espécie de abnegação ressentida, atrofia toda a sensibilidade humana e a capacidade de sua força, já que a vida, em sua constante possibilidade, contém em si o ânimo do destino de cada um, em sua individualidade.

O homem humilhado, portanto, que pensa agir em prol de outros, nega a vida por enganar a si mesmo, já que, no fundo, há uma clara intenção egoísta no seu ato. Ainda que isso não fosse levado em consideração, trata-se, este indivíduo, de uma figura inútil, que nega seus prazeres mais imediatos, no fim das contas, em favor de nada, pois nenhum ato altruísta pode passar daquele que o executa. O ressentimento do cristão – que pode ser entendido, de alguma maneira equívoca, como a santificação oriunda do dever kantiano –, que o moralista traduz como se fosse sofrimento, é, segundo Nietzsche, a expressão da sua miserável vontade de poder.

Dessa maneira, os desejos, que nos moveriam em nossa essência, estão além do bem e do mal e, segundo o autor, se agirmos por meio deles, abriremos a possibilidade de encontrar a vida que se irrompe, em sua completa beleza, criatividade e complexidade. O homem, então, é dono de si, artista de seu destino multicolorido, não mais a figura no máximo acinzentada, tomadas fracas tons, que sempre se guia a um matadouro que não existe. Não há sentido na vida, senão viver por meio de tudo aquilo que, através dos nossos sentidos essenciais, nos é permitido viver.

Os valores, portanto, não devem estar postos diante de nós, como se estivéssemos submetidos a uma lei opressora. O que os constrói são nossos desejos, nossas paixões, a nossa vontade de criar o futuro. Nada, além disso, deve existir para que o homem possa agir: o homem não carece de nada daquilo que ele pensa depender, enquanto fruto da produção histórica de sua própria imagem.

Resta, no entanto, a questão da vida em sociedade, já que, até este ponto, Nietzsche trata da individualidade. Há problemas muito claros em o homem se preocupar apenas em criar o seu próprio destino. Tal questão, no entanto, será resolvida, no entendimento do autor, pelo advento do além-homem: um tipo de figura extraordinária.

O super-homem (ou além-homem, em algumas traduções de *Übermensch*) é aquele de quem Zaratustra fala, profeticamente, como o messias do devir, que traz ao homem o amor à vida, à vitalidade e aos desejos. Ele não é a figura de uma nova

divindade, pelo contrário, é algo como um grito do próprio desejo de viver, de libertar-se do juiz fictício que Deus representa.

“Quando Zaratustra chegou à cidade mais próxima, situada à beira da floresta, encontrou uma grande multidão reunida na praça pública porque havia sido anunciado que seria apresentado o espetáculo de um equilibrista na corda bamba. Zaratustra se dirigiu então ao povo com estas palavras:

“Eu vos anuncio o super-homem. O homem existe para ser superado. Que fizeste para superá-lo?

Até agora todos os seres criaram alguma coisa superior a si mesmos. E vós, quereis ser o refluxo desse grande fluxo e, em vez de superar o homem, preferis retornar ao animal?

Que é o macaco para o homem? Uma zombaria ou uma dolorosa vergonha. E tal dever ser o homem para o super-homem: uma zombaria ou uma dolorosa vergonha.

Percorrestes o caminho que vai do verme ao homem, e em vós resta ainda muito do verme. Outrora fostes macacos e, mesmo agora, ainda mais macaco do que qualquer macaco é o homem.

Mesmo o mais sábio dentre todos vós não passa de um ser em desarmonia e um ser híbrido de vegetal e espectro. Acaso, eu vos disse para vos tornardes espectros ou plantas?

Eis que vos anuncio o super-homem!

O super-homem é o sentido da Terra. Que vossa vontade diga: seja o super-homem o sentido da Terra!

Eu vos exorto, meus irmãos! Permanecei féis à Terra e não acrediteis naqueles que vos falam de esperanças suprerterrestres. São envenenadores, quer o saibam ou não!

São menosprezadores da vida! Moribundos que se envenenaram a si próprios, de quem a Terra está cansada. Podem muito bem desaparecer!

Em outros tempos, blasfemar contra Deus era o maior dos ultrajes, mas Deus morreu e com Ele morreram esses blasfemadores. De ora em diante, o crime mais atroz é ultrajar a Terra e ter em maior conta as entranhas do insondável do que o sentido da Terra!

(...)

A hora em que haveis de dizer: ‘Que importa minha felicidade? É miséria, imundície e lastimável conformidade. Ora, a felicidade deveria justificar a própria existência!’

A hora em que haveis de dizer: ‘Que importa minha razão? Ela anseia pelo saber como o leão por sua presa? Minha razão é miséria, imundície e lastimável conformidade!’

A hora em que haveis de dizer: ‘Que importa minha virtude? Ela ainda não me levou à loucura. Como estou farto de meu bem e de meu mal! Tudo isso é miséria, imundície e lastimável conformidade!’

A hora em que haveis de dizer: ‘Que importa minha justiça? Não me parece que eu seja ainda brasa e fogo! Ora, o justo é como brasa e fogo!’

A hora em que haveis de dizer: ‘Que importa minha piedade? Não é a piedade a cruz em que se crava aquele que ama os homens? Mas minha piedade não é crucificação’.

(...)

Não são vossos pecados, é vossa parcimônia que clama ao céu! É a mesquinhez, até mesmo em vosso pecado, que clama ao céu!

Onde está, pois, o raio que vos lambe com sua língua? Onde está o delírio, com o qual seria necessário vos inocular?

Vede, eu vos anuncio o super-homem. É ele esse raio! É ele esse delírio!”¹⁶⁶.

¹⁶⁶ Nietzsche, Friedrich. Assim falava Zaratustra, I. pp. 15-17.

O grito de Zaratustra encerra, na maturidade nietzschiana, todos os elementos que a sua crítica busca encontrar. Ele é quem procura o super-homem, o verdadeiro amante da terra e do futuro, que, na sua superioridade, vê no perigo delirante de agir, o sabor de existir. É a negação de toda metafísica e do retorno a si mesmo sem culpa e sem medo.

O que mais nos interessa no discurso de Zaratustra, todavia, é a negação da alteridade e a transcendentalidade nas ações do homem, que, como uma forma de reminiscência ao espiritual, deve morrer. Não importa mais a felicidade dos termos da pura prudência, que esconde uma dialética entre verdade e mentira, na busca da moderação, como via de agir; não vale mais a razão com todas as suas correntes vorazes, determinando o que deve ser pensado; já é desnecessária a virtude que daí deriva, que coloca o homem sempre entre o bem e o mal, que o faz negar seus próprios prazeres e esconder-se de si. Não importa mais a justiça, que só é capaz de encher o homem de culpa por ser a si mesmo e de ter, no seu íntimo, desejos e prazeres. Já não há mais condenação, o homem, como profetiza, há de vir como algo superior, que não sofre mais por essas coisas, mas vive por ser a expressão de uma liberdade legítima. Nada mais o guia, senão os seus próprios prazeres e a tudo isso basta: amar a terra. É o sonho delirante.

Todas essas questões, que se referem à emancipação do indivíduo, tomam proporções ainda maiores quando levamos em consideração a existência de interesses comuns e um entrelaçamento necessário dos atos de todos os homens, uns com relação aos outros, que formam o emaranhado que chamamos sociedade. Tal complexidade, no entanto, será trabalhada, ao lado do pensamento de Kant, nas próximas sessões, logo após entendermos as articulações da poética de Dostoiévski na História da Literatura.

IV. COMPREENDENDO A TAREFA DE DOSTOIÉVSKI

IV.I. LITERATURA EM DOSTOIÉVSKI: UMA TRANSIÇÃO

“Dostoiévski não escreveu romances, e a intenção configuradora que se evidencia em suas obras nada tem a ver, seja como afirmação, seja como negação, com o romantismo europeu do século XIX e com as múltiplas reações igualmente românticas contra ele. Ele pertence ao novo mundo. Se ele já é o Homero ou o Dante desse mundo ou se apenas fornece as canções que artistas posteriores, juntamente com outros precursores, urdirão numa grande unidade, se ele é apenas um começo ou já um cumprimento – isso apenas a análise formal de suas obras pode mostrar. E só então poderá ser tarefa de uma exegese histórico-filosófica proferir se estamos, de fato, prestes a deixar o estado da

absoluta pecaminosidade ou se meras esperanças proclamam a chegada do novo”¹⁶⁷.

Dostoiévski, diante o surgimento de novas formas de narrativas do romance, é considerado como aquele que foi capaz de levar mais longe as alterações na forma e na posição do autor e do narrador dentro de suas obras. Trata-se, com ele, senão do surgimento, ao menos da expansão e solidificação de um tipo de romance pluridimensional, onde as vozes e as consciências das personagens criam aquilo que Bakhtin chamou de polifonia:

“A multiplicidade de vozes e consciências independentes e imiscíveis e a autêntica polifonia de vozes plenevalentes constituem, de fato, a peculiaridade fundamental dos romances de Dostoiévski. Não é a multiplicidade de caracteres e destinos que, em um mundo objetivo uno, à luz da consciência uma do autor, se desenvolve em seus romances; é precisamente a multiplicidade de consciências equipolentes e seus mundos que aqui se combinam numa unidade de acontecimento, mantendo a sua imiscibilidade. Dentro do plano artístico de Dostoiévski, suas personagens principais são, em realidade, não apenas objetos do discurso do autor, mas os próprios sujeitos desse discurso diretamente significante”¹⁶⁸.

Assim, como ainda afirma Bakhtin, comentando o pensamento de Ivánov, nos romances de Dostoiévski há uma clara intenção de afirmar a “consciência do outro como sujeito investido de plenos direitos, e não como objeto”¹⁶⁹. Portanto, cada voz fala, dentro da estrutura de suas obras, de maneira autônoma e independente, como se cada uma das personagens fosse dona de um mundo próprio, onde os preconceitos do autor não são, ao menos em sua maior parte, responsáveis por criar um tipo de prejuízo ou estereótipo maniqueísta, na intenção de induzir o leitor a absorver determinada ideologia em detrimento de outra. Citando Otto Kaus, Bakhtin também escreve:

“Dostoiévski é aquele anfitrião que se entende perfeitamente com os mais diversos hóspedes, que é capaz de prender a atenção da sociedade mais dispar e consegue manter todos em idêntica tensão. O realista anacrônico pode, com pleno direito, ficar maravilhado com a representação dos trabalhos forçados, das ruas e praças de Petersburgo e do arbítrio do regime autocrático, enquanto o místico pode, com o mesmo direito, deixar-se maravilhar pela comunicação com Aliócha, o Príncipe Míchkin e Ivan Karamazov, este visitado pelo diabo (...). Cada um pode, com a mais rigorosa honestidade crítica, interpretar o seu modo a última palavra do autor. Dostoiévski é multifacético e imprevisível em todos os movimentos do seu pensamento artístico; suas obras são saturadas de

¹⁶⁷ Lukács, Georg. A teoria do romance. Ed. 34, 2ª Ed. pp. 160-161.

¹⁶⁸ Bakhtin, Mikhail. Problemas da poética em Dostoiévski. pp. 4-5.

¹⁶⁹ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. p. 9.

forças e intenções que, pareceria, são separadas por abismos intransponíveis”¹⁷⁰.

Esse tratamento que o romancista dá a suas personagens, de maneira diferente das tradicionalmente realizadas, se dá através de uma organização dialógica entre autor e personagem, que já não é, como dissemos, objeto da ideologia do escritor, mas, sim, trata-se de um algo que existe, um “não-criado” que está em pé de igualdade com todos os demais elementos do romance, justamente porque o diálogo assume a proposta do próprio romance, que não é mais a expressão monológica das intenções de seu compositor:

“Criar não significa inventar. Toda criação é concatenada tanto por suas leis próprias quanto pelas leis do material sobre o qual ela trabalha. Toda criação é determinada por seu objeto e sua estrutura, e por isso não admite o arbítrio e, em essência, nada inventa, mas apenas descobre aquilo que é dado no próprio objeto. Pode-se chegar a uma ideia verdadeira, mas esta tem a sua lógica, daí não poder ser inventada, ou melhor, produzida do começo ao fim. Do mesmo modo não se inventa uma imagem artística, seja ela qual for, pois ela também tem a sua lógica artística, as suas leis. Quando nos propomos uma determinada tarefa, temos de nos submeter às suas leis”¹⁷¹.

Tudo isso se dá, nos romances de Dostoiévski, porque há sempre uma clara intenção de dialogar com todas as ideologias que se colocam historicamente diante do autor, às quais ele busca compreender e extrair todos os elementos que compõem tanto suas forças como suas fraquezas. Essa composição, no entanto, não assume uma posição monográfica ou de cunho político; são, na verdade, inseridas no mais profundo questionamento e reflexão, na intenção do referido romancista de sempre perscrutar as profundezas da alma humana¹⁷². A essa estrutura, com suas personagens imbuídas e contaminadas pelas suas ideias, fazendo as vezes de seus ideais na estrutura narrativa com extrema paixão e emoção, Bakhtin chama de “ideia-sentimento”, que jamais deixa os escritos de Dostoiévski:

¹⁷⁰ Kaus, Otto. Dostoiewski und sein Schicksal, Berlim, 1923, *apud in* Bakhtin, Mikhail. Ibidem. pp. 19-20.

¹⁷¹ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. pp. 73-74.

¹⁷² Frank, Joseph, neste sentido, afirma: “*Crime e Castigo* é um exemplo claro dessa realização e a principal linha de ação, que envolve a prática de um assassinato em virtude de uma intoxicação ideológica, descreve todas as funestas consequências morais e psíquicas que resultam para o assassino. A psicologia de Raskólnikov é colocada no centro da trama e entretecida cuidadosamente com as ideias basicamente responsáveis por sua transgressão fatal. Qualquer outra característica da obra ilumina também, de uma maneira ou de outra, o doloroso dilema em que se encontra Raskólnikov, com sua inextricável mistura de paixões torturantes e racionalizações grandiosas. A personagem principal é cercada por outras, as quais servem de refletores indiretos de seus conflitos interiores, e até mesmo as tramas secundárias funcionam como um comentário temático implícito. Figuras como Razumíkhin, o dr. Zossímov e o magistrado investigador Porfiri Petróvitch assemelham-se às vezes aos *raisonneurs* do teatro clássico francês; e o desenvolvimento da ação, como tentaremos mostrar, é organizado de maneira a guiar o leitor para uma percepção apropriada do significado do crime de Raskólnikov”. Ibidem. p. 145.

“O universo dostoiévskiano é profundamente personalista. Ele adota e interpreta todo pensamento como posição do homem, razão pela qual, mesmo nos limites de consciências particulares, a série dialética ou antinômica é apenas um momento inseparavelmente entrelaçado com outros momentos de uma consciência concreta integral. Através dessa consciência concreta materializada, na *voz viva do homem integral* a série lógica se incorpora à unidade do acontecimento a ser representado. Incorporada ao acontecimento, a própria ideia se torna factual e assume o caráter especial de “ideia-sentimento”, “ideia-força”, que cria a originalidade ímpar da “ideia” no universo artístico de Dostoiévski”¹⁷³.

Por isso mesmo há uma forte abertura para o tratamento dos planos ideológicos em Dostoiévski, de uma maneira mais intensa do que em qualquer outro autor. Quando se fala de interdisciplinaridade, por exemplo, acerca de questões éticas que tangem Filosofia, Direito e Literatura, em nenhuma outra obra encontraremos mais recursos para que os diálogos entre os elementos ideais possam ser trabalhados¹⁷⁴. A discussão ética que lançamos a partir de Dostoiévski e toda a sua crise, portanto, é permitida pelo largo cabedal ideológico que existe em seus romances, onde as personagens manifestam seus sentimentos nos seus ideais. Aliás, ao que tudo indica, em nenhuma das suas obras parece haver solo mais fértil para a discussão ética do que em *Crime e Castigo* e todos os princípios e comportamentos colocados em questão através da vicissitude de suas personagens.

Além do mais, a composição de todas as consciências independentes do romance é articulada de maneira que sejam formas de espelhamento da consciência do próprio protagonista ou protagonistas, que se vê em refletido nos discursos alheios, que são formas de abertura de sua própria consciência de si. O polifônico, assim, toma proporções de solução da trama, que consiste na intercomposição de vozes umas sobre as outras, revelando o sentido da obra. Importa, portanto, a personagem refletida, que, por isso, é a profundidade dialógica da alma que se revela entre o “eu” e o “tu”, para compreender o mundo. Como diz Bakhtin, “para Dostoiévski não importa o que a sua personagem é no mundo, mas, acima de tudo, o que o mundo é para a personagem e o que ela é para si mesma”¹⁷⁵.

¹⁷³ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. p. 9.

¹⁷⁴ Acerca desta questão, Bakhtin ainda afirma: “o herói dostoiévskiano não é apenas um discurso sobre si mesmo e sobre seu ambiente imediato, mas também um discurso sobre o mundo: ele não é apenas um ser consciente, é um ideólogo”. Ibidem. p. 87.

¹⁷⁵ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. p. 52.

Com relação à obra em análise, o efeito citado por Bakhtin aparece constantemente, seja no que se refere ao cosimento da trama, onde cada elemento é imprescindível para entendimento da narrativa, sejam nas reverberações de todos os elementos, que apontam sempre para a trama principal, a qual depende desses elementos para ser compreendida. Como exemplo ele cita o recebimento, por Raskólnikov, da carta da mãe, que informa que a filha, irmã do protagonista, irá se casar com o insípido advogado Lújin, para que Raskólnikov possa conseguir terminar os estudos. A abnegação da irmã e a disposição de sacrificar a filha em prol do filho reverberam profundamente no caráter da personagem:

“E eis que todas essas futuras personagens centrais do romance já estão refletidas na consciência de Raskólnikov, fazem parte do seu monólogo interior inteiramente dialogado, aí penetraram com todas as suas “verdades”, com suas posições na vida, e ele travou com elas um diálogo interior tenso e de princípio, o diálogo das últimas perguntas e das últimas decisões vitais. Desde o início ele já sabe de tudo, leva em conta e antecipa tudo. Já entrou em contato dialogado com toda a vida que o cerca”¹⁷⁶.

Essa profunda reverberação das vozes das personagens umas com relação às outras também o elemento imprescindível do duplo carnavalesco, onde os sentimentos são profundos, os eventos curtos, os espaços trabalhados sempre na noção de *limiar*: neles é tudo muito intenso, tudo muito apaixonado. Disso Dostoiévski tira a delirante trama de *Crime e Castigo*, cuja história se dá em poucas semanas, com os personagens-ideias apaixonando-se e odiando-se mutuamente em pouco tempo; com cenas e cenários caleidoscópicos, tudo se articula a mostrar a existência do romance no limite, uns dos principais elementos do romance a fazê-lo tão arrebatador:

“Antes de mais nada, Raskólnikov vive essencialmente no *limiar*: seu quarto apertado, “caixão” (aqui um símbolo carnavalesco) dá diretamente para o *patamar da escada* e ele, ao sair, nunca fecha a porta (logo, é um espaço interno não fechado). Nesse “caixão” é impossível viver uma vida biográfica, podendo-se somente sofrer crises, tomar as últimas decisões, morrer ou renascer (como nos caixões em *Bobók* ou em *O sonho de um Homem Ridículo*). No limiar, na antessala que dá diretamente para a escada, vive a família de Marmieládov (aqui, no limiar, Raskólnikov tece seu primeiro encontro com os membros dessa família quando trouxe Marmieládov embriagado). No limiar da casa da velha agiota, por ele assassinada, passa minutos terríveis, quando do outro lado da porta, no patamar da escada, visitas da velha aguardam e acionam a campainha. Ele torna a voltar a esse local e a acionar a campainha, para reviver esses instantes. No limiar, junto ao lampião do corredor, dá-se a cena de sua semiconfissão muda, apenas com um olhar a Razumíkhin. No limiar, à entrada do apartamento vizinho, ocorrem as suas conversas com Sônia (que são

¹⁷⁶ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. p. 85.

escutadas por Svidrigáilov do lado oposto da porta). Não há, naturalmente, necessidade de enumerar todas as “ações” que se desenvolvem no limiar, nas proximidades do limiar ou com a sensação viva do limiar nesse romance”¹⁷⁷.

Por conta dessa noção de limiar, aliás, que deriva a radicalidade do ato de Raskólnikov, que, para provar a sua teoria de superioridade sobre os outros homens, não aceita uma ruptura moderada ou que irrompesse a um prazo meditado e sereno. É na violência e na abruptalidade dos acontecimentos que se desenvolve a trama. Todos esses elementos unificados, a ideia, o sentimento, o limiar, o duplo, as intensas discussões e conflitos morais, todos eles em conjunto dão ao texto o choque violento que há entre todas as paixões e o encadeamento dramático, num tipo de suspense constante, dando ao romance o seu tom trágico inescapável. Como diz Joseph Frank:

Os eixos dramáticos dos romances de Dostoiévski, pelo menos os mais conhecidos, trabalham uma forma de “romances-tragédia, tanto em sua técnica cênica quanto na força intransigente com que anunciam o choque de alternativas morais e religiosas conflitantes”¹⁷⁸.

Ademais, Dostoiévski usa largamente recursos psicológicos e fisiológicos em seus romances. Em *Crime e Castigo*, Raskólnikov delira, sonha, tem aparentes problemas de origem fisiológica, incrimina a si mesmo diante as suas próprias reviravoltas e fantasmas de sua psique.

Muito embora falte rigor científico na destinação literária que Dostoiévski dá a esses substratos, a psicologia, no entanto, na obra, não tem seu fundamento numa intenção de expor ou desenvolver qualquer elemento da psicologia, servindo todos os subsídios psicológicos do texto somente para a trama, na medida em que significam uma apreensão intuitiva e imediata da natureza íntima do ser com o qual se entra em contato.

IV.II. FONTES DE CRIME E CASTIGO

Crime e Castigo pode ser considerado o marco de Dostoiévski, na Rússia, a fim de colocá-lo dentre os seus grandes autores. Primeiro grande romance do seu momento pós-Sibéria (por onde Dostoiévski esteve preso por quatro anos, por acusações de subversão), é a obra que inaugura as suas narrativas sinfônicas: repleto de personagens que se articulam de maneira independente, cujos destinos dependem, mas independem das

¹⁷⁷ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. pp. 196-197.

¹⁷⁸ Frank, Joseph. Ibidem. p. 148.

outras personagens. Diversas narrativas, vozes das mais diversas, dentro de uma mesma narrativa, destinos variados em um mesmo e único destino.

Joseph Frank nos diz que o romance, concebido em forma de novela, buscava contar a história de um tipo de “confissão em primeira pessoa de um assassinato, talvez com a mesma extensão de *Memórias do Subsolo*”. Desde o início, também, foi a ideia que se mantém no romance: a ideologia do protagonista estaria entretecida com sua psicologia, por aceitar “ideias que lhe “transtornam” a consciência moral e justificam seu crime”¹⁷⁹.

No entanto, a partir de certo momento, Dostoiévski vê a necessidade de constituir um texto em terceira pessoa, justamente porque o romance cresce em complexidade e em personagens. O narrador autoral, como já dissemos no capítulo anterior, é também um dos elementos que, apesar de manter a objetividade do romancista, deve ser colocado na realidade visceral de todas as demais personagens, podendo cumprir, assim, as necessidades de compreensão da profundidade dos sentimentos e das suas ideias:

“Narratólogos contemporâneos saudaram como um triunfo recente de sua disciplina a descoberta de que os narradores autorais não são presenças frouxas, amorfas, que sabem como contar uma história; são, ao contrário, “autores implícitos”, como perfis e atitudes distintos, que moldam de maneira decisiva a perspectiva romancística. Dostoiévski, como se patenteia, tinha plena consciência dessa importante verdade e tentou definir com exatidão a atitude que seu narrador autoral deveria adotar”¹⁸⁰.

O romancista opta, então, por um narrador que seja “uma espécie de ser invisível, *que não deixa seu herói por um momento sequer*”, pois ao prender o narrador o máximo “possível ao ponto de vista do protagonista, Dostoiévski mantém as vantagens da narração em primeira pessoa, o que gera automaticamente o efeito de simpatia criado por todas as concepções internas”¹⁸¹. Nesse sentido, mantém a liberdade de onisciência de um narrador também sujeito do texto, imprescindível para revelar, pouco a pouco, a trama do protagonista.

Paralelamente, há outra grande virada na concepção da obra quando Dostoiévski, desistindo da ideia inicial de uma confissão de um crime, une as questões do assassinato a ser cometido por seu protagonista e seus respectivos conflitos morais com um realismo social, que se enquadra na pobreza e sofrimento vividos em Petersburgo, no século XIX (representados por diversas personagens, Raskólnikov e sua família;

¹⁷⁹ Frank, Joseph. Ibidem, p. 99, ambas as citações.

¹⁸⁰ Idem. Ibidem. p. 137.

¹⁸¹ Idem. Ibidem. p. 138.

Razumíkhin, mas, principalmente, pela família dos Marmieládovs). Tais descrições, aliadas ao “domínio psicológico que o autor sempre havia revelado na exposição de um conflito moral agudo, misturam-se a um ataque às bases morais e filosóficas da ideologia radical que então imperava”¹⁸².

A ideologia radical, atacada por Dostoiévski na obra, se refere às crenças esboçadas pelos pensadores russos de sua época, que partiam desde o progressismo russo da década de 1840 – da qual Dostoiévski participou e pelo qual foi condenado aos trabalhos forçados na Sibéria – até o utilitarismo moral e o niilismo presentes nos discursos da década de 1860, no meio dos quais o autor via um potencial terrível para a realização das piores crueldades. Toma a obra, assim, na intenção de prevenir tais pensadores acerca das possíveis consequências de um radicalismo moral e político, aplicado à humanidade, ao lado de uma linha dramática que se move em torno da crítica ao sofrimento.

Já no que diz respeito às fontes de inspiração para o romance, não é difícil associar a relação que *Crime e Castigo* mantém com as lembranças de Dostoiévski acerca dos anos em que esteve preso na Sibéria. O interesse pela profunda obscuridade da alma dos prisioneiros, que de alguma maneira já se havia percebido em *Memórias do Subsolo*, a conversão aos valores cristãos, todas as experiências que preenchem a obra, tudo aponta para o fato de que o autor criou diversos dos elementos estruturais de Raskólnikov e as demais personagens dialógicas do romance a partir das suas lembranças e notas que trazia de lá.

Joseph Frank, no entanto, adverte para a dificuldade que há em associar tais elementos à composição do romance, já que o crime a ser cometido por Raskólnikov não mantém nenhuma semelhança com a sua própria biografia, exceto pelo seu epílogo. Além disso, nenhum escrito da época faz referência à criação do romance, que provavelmente foi concebido, em sua linha dramática principal, bem depois de seu tempo de prisão.

Algo, porém resta: o interesse que Dostoiévski sempre manteve pela psicologia do criminoso, claramente despertado no tempo em que esteve na Sibéria, se mantém como inspiração que pode ser diretamente percebida, o tempo todo, no romance; são as “observações e experiências reunidas na prisão [que] serviram de poderoso estímulo para a criação de aspectos essenciais da obra”¹⁸³.

¹⁸² Idem. Ibidem. p. 99.

¹⁸³ Idem. Ibidem. p. 101.

Nesse sentido, Joseph Frank cita como exemplo um criminoso chamado Orlov, que teria dado ao romancista, pela primeira vez, uma imagem do que seria uma personalidade extraordinária. Tal bandido, que havia assassinado uma série de pessoas, riu de desprezo de Dostoiévski quando este buscava nele algum sinal de arrependimento, olhando-o “como um ser fraco, digno de dó e submisso, inferior a ele em todos os sentidos”¹⁸⁴.

Outro exemplo que Joseph Frank nos dá é de Áristov, um aristocrata, espião e informante do major, que havia acusado falsamente pessoas de serem rebeldes políticos, a fim de receber dinheiro por isso. Era, segundo ele, “o exemplo mais repulsivo de quanto um homem pode perverter-se e degradar-se, e até que ponto pode destruir em si mesmo todo sentimento moral, sem a menor dificuldade de arrependimento”. Svidrigáilov, quando citado nas anotações de *Crime e Castigo*, é chamado de Aristóv¹⁸⁵. Raskólnikov, sem dúvida, no uso do duplo, é o estranho que se olha, igualmente, nas pretensões de Aristóv, que serve de fonte, também, para o perfil do protagonista.

Há, além disso, uma possível analogia que Dostoiévski teria criado entre Raskólnikov e os constantes assassinos camponeses, que eram figuras recorrentes em sua época. Estes camponeses, tomado por um acesso de fúria, indignado com a sua condição miserável, parece romper com o estado de tranqüilidade anterior “e enfia uma faca em seu inimigo ou opressor”. No entanto, este estado se referiria algo temporário, o qual, passado o acesso, levaria o camponês ao seu estado original¹⁸⁶.

Tal inspiração, por mais parcial que seja (já que, se pensássemos Raskólnikov destituído de sua completa racionalidade, não teríamos a personagem perseguindo um ideal), é clara, para nós, em pelo menos dois sentidos: primeiro, no que diz respeito à sua mudança para Petersburgo, repleto de pobreza, que o cercava e a todos que estavam ao seu redor. Sem dúvida, não fosse a realidade opressiva em que vivia, com a qual Dostoiévski faz questão de abrir carnavalescamente a obra, não haveria, na fixação monomaníaca de Raskólnikov, a profundidade que o romance dá entre o sofrimento humano e os ideais de superioridade, que criam a tensão da narrativa; em segundo lugar, porque não fosse tal estado, não se teria, de maneira tão grave, a misantropia que o protagonista da história desenvolve por todos, a sensação de perseguição e o temor o medo que tem de ser preso,

¹⁸⁴ Idem. Ibidem. p. 102.

¹⁸⁵ Idem. Ibidem. p. 102, ambas as citações.

¹⁸⁶ Idem. Ibidem. p. 103.

ao lado da defesa que mantém, em seu estado mais lúcido, do direito ao crime que havia perpetrado.

Raskólnikov jamais poderia ser o tipo camponês descrito, exceto pela sua doença. Não se trata, em nenhum momento, de um sujeito inocente, preso integralmente às amarras psíquicas que o conduzem, que de maneira quase que irracional, é levado a perpetrar o assassinato. Ao lado de uma consciência moral que lhe fala quase que exclusivamente através de sonhos – ou na fala de personagens como Razumíkhin –, Raskólnikov se mantém, quase que integralmente, no plano da *legalidade*. Procura justificar para si, o tempo todo, que é *justo* fazer o que faz, que está no seu *direito*, a ele concedido pela sua própria superioridade. Pouco reflete acerca do fato de estar certo ou errado o que fez. O acesso de fúria, portanto, se refere ao comportamento “febril” que ele esboça na quase totalidade da obra. Entretanto, não pode alcançar, de nenhuma maneira, as intenções que ele havia perpetrado com o crime, que dão a vileza crucial que torna o romance um lamento doloroso pela nova geração.

Com efeito, é no fato de Raskólnikov ser constituído um tipo crítico, levado ao limite, dos pensadores da “nova geração” russa, que reside o principal objetivo de Dostoiévski. Com ele há “ideias estranhas, inacabadas, que flutuam na atmosfera”¹⁸⁷, tratando-se de um tipo de “delinquente intelectual que justifica – ou pretende justificar – seu caráter criminoso com base numa teoria”¹⁸⁸. Tais criminosos estavam se tornando cada vez mais comuns em sua época, e era com relação aos quais que o romancista havia se interessado com afínco, publicando e comentando diversos desses casos na revista *Tempo*, da qual ele era editor chefe. Assim, Joseph Frank nos fala:

“A ideologia que ele coloca na origem dessa “falta de firmeza [...] nas convicções” entre os jovens refere-se, inegavelmente, à tentativa dos intelectuais radicais dos anos 1860 de fundamentar a ação moral no utilitarismo. O protagonista de sua obra ainda sem título decide matar a velha agiota porque ela é má, cruel e desumana; mas, para justificar seu ato, não usa a repulsa moral que demonstra pelo comportamento da velha. Ao contrário, convence-se a si mesmo de que a vida dela é “inútil”, substituindo, assim, uma reação moral instintiva por um critério utilitário. Esse critério “confunde” o jovem, que decide salvar sua família com o assassinato dessa mulher desprezível e o saque de seus baús; após o quê, planeja, para compensar seu crime, dedicar o resto de seus dias a praticar boas ações”¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Dostoiévski, Fiodor M. Crime e Castigo. Editora 34, 6ª edição, p. 25.

¹⁸⁸ Frank, Joseph. Ibidem. p. 107.

¹⁸⁹ Idem. Ibidem. p. 107.

O fato de Raskólnikov ser assim tem um motivo muito claro. Dostoiévski que questionar, no fundo, se é possível alguém reivindicar ter direito a uma prática ética distinta daquela que nos constitui a todos ordinariamente. De pensar que é justo estar em um estado de superioridade, pelo seu conhecimento ou potencial. Assim, o protagonista quer ser justificado externamente por um ato que se sobrepõe à moralidade comum, pelo fato de haver em tal ato uma utilidade – mesmo que esta utilidade, depois, se revele ser quase que integralmente provar a sua própria superioridade – que faria valer o seu direito.

Assim, a pretensão do protagonista, composto da maneira que foi o romance, era de realizar na esfera legal, pública, algo que no horizonte moral há de mais condenável. Como entre o que é legal e o que é moral se encontra a própria noção de justiça, ele pensa sua superioridade como sendo o seu direito. Dessa maneira, confundindo-se pela pretensa finalidade da sua ação, procura propor uma nova maneira de se pensar a ética, onde o Direito servisse àqueles homens cuja capacidade de alterar a História, justificando os seus atos.

Dostoiévski, dessarte, faz uma investigação “tanto das falhas morais da ideologia progressista que ele mesmo aceitara nos anos 1840 quanto dos perigos públicos e pessoais escondidos nas ideias radicais mais recentes que predominavam nos anos 1860”¹⁹⁰. O primeiro autor a ser criticado era Tchernichévski, que desenvolvendo radicalmente o pensamento de Bentham e Mill, determinava que o supremo critério moral deveria ser a utilidade dos seus próprios desejos. Segundo Joseph Frank:

“O gênero humano, havia declarado Tchernichévski, busca principalmente o que lhe dá prazer e satisfaz seu interesse próprio egoísta; mas, como os homens são também criaturas racionais, acabam aprendendo pela educação que a “utilidade” mais duradoura consiste em identificar seus desejos pessoais com o bem-estar da maioria de seus pares”¹⁹¹.

Dostoiévski já havia criticado essas ideias em *Humilhados e Ofendidos*, mostrando como “uma ação moral baseada na aceitação do egoísmo utilitário pode perverter-se numa apologia da pior iniquidade”¹⁹². Outro exemplo claro disso é, segundo Joseph Frank, a descrição do “egoísmo racional” retratado em *Recordações da Casa dos Mortos*. Trata-se da imagem de uma velha que, morando perto de um presídio, estava devota a mitigar a sorte dos presos, pelo que Dostoiévski declara: “dizem alguns que o

¹⁹⁰ Idem. Ibidem. p. 108.

¹⁹¹ Idem. Ibidem. p. 108.

¹⁹² Idem. Ibidem. p. 108.

mais puro amor pelo próximo é ao mesmo tempo o maior egoísmo. Mas que egoísmo poderia haver nesse caso nunca conseguiu entender". Sua crítica, aliás, em ambas as obras, visa mostrar constantemente que existe "mais a *oposição* entre o egoísmo e a razão do que sua interação harmoniosa"¹⁹³. Assim, Dostoiévski mostra:

"Que as considerações racionais, nas quais Tchernichévski confia com tanta candura, são impotentes quando comparadas com a gama inteira de reações emocionais – algumas das quais parecem, à primeira vista, totalmente *irracionais* – pelas quais a personalidade humana expressa suas necessidades irreprimíveis, em especial sua necessidade de ter um senso da própria autonomia"¹⁹⁴.

Por mais que haja descobertas que tratem da perda da autonomia e da liberdade de escolha moral, estando o homem sujeito a leis que sequer ele pode presumir existir, nessas narrativas Dostoiévski deixa, ainda que implicitamente resolvido, o direito de tal *escolha* ser sempre irrenunciável, que sempre irá fazer com que o sujeito se enxergue e decida agir por conta de ser livre. Isto é, no momento em que deve decidir executar determinada ação ao invés de outra, é a vendo a si mesmo no horizonte da liberdade que ele pensa como e por que deve agir, não por outro motivo natural que o prenda. Diferentemente de Kant, o seu acento é emocional, justamente porque pensa a ideia como sentimento. Na prática, no entanto, trata-se da mesma concepção sendo defendida.

Em certo ponto Dostoiévski decide, no entanto, que em *Crime e Castigo* o ataque às ideologias das gerações de pensadores russos se torna mais direto, expresso justamente em Raskólnikov. Isso aconteceria porque tais teorias começavam a suprimir a linha entre o bem e o mal, "que poderia levar um jovem idealista e extremamente sensível, revoltado com o sofrimento e a injustiça, a cometer um crime brutal"¹⁹⁵. O efeito do limite, poucas vezes em suas obras encontrado com tanta clareza, se faz assim o mote do romance, justamente para apontar a violência apaixonada das teorias e suas possíveis consequências.

Essas novas teorias, sem dúvida, se referem à ascensão daquilo que veio a ser reconhecido como o niilismo russo, no início da década de 1860. A partir dela, de uma vez por todas, o romancista resolveu levar a cabo toda a sua crítica, transformando os "ideais radicais" da nova geração, dentro de seu romance, a algo muito mais complexo, que abarca uma crítica completa de todas as evocações possíveis de mudança dessas crenças.

¹⁹³ Idem. Ibidem. p. 109, ambas as citações.

¹⁹⁴ Idem. Ibidem. p. 109

¹⁹⁵ Idem. Ibidem. p. 110.

A doutrina do niilismo russo, segundo Frank, seria aquela pela qual se estimularia “uma elite de indivíduos superiores a passar por cima de todas as normas morais existentes para promover os interesses da humanidade como um todo”¹⁹⁶.

O seu principal expositor, Dmítri Píssarev, havia avançado muito que qualquer autor anterior no que diz respeito à emancipação dos indivíduos e à negação das plataformas morais e jurídicas até então estabelecidas. Em suma:

“Píssarev havia proclamado firmemente que o objetivo supremo de todo o pensamento moderno era “a emancipação do indivíduo”; (...) com isso, Píssarev “rejeita tudo em nome de uma autoridade geral, em nome da *vida*, e a vida ele entende obviamente como a *variedade sedutora dos prazeres vivos e ilimitados*”¹⁹⁷.

Tal intenção radical, praticada por Píssarev, fica mais clara quando o vimos praticando a defesa de uma personagem radical, Bazárov, de *Pais e Filhos*, escrito por Turguéniev. Esta personagem, definida no próprio romance como possuidor de um **orgulho satânico**, se torna, sem muita dificuldade, para Píssarev, o herói do movimento niilista. Píssarev declara “Bazárov é extremamente presunçoso, mas sua presunção não é visível exatamente por causa de sua imensidade [...] ele é tão cheio de si, mantém-se com tanta segurança nessa tão alta posição, que é quase totalmente indiferente às opiniões dos outros”¹⁹⁸.

Píssarev diz que a condição de superioridade de Bazárov não só era admirável, como, segundo Frank, também deveria alçar a condição de lei universal, com a qual estariam delimitados dois tipos de seres humanos: aqueles que se assemelham a ele, ou dele se distanciam, se conformando com sua placidez, satisfeitas com que tiverem nas mãos. A personagem, como o referido niilista delineia:

“Faz em toda a parte e em tudo apenas o que deseja, ou o que lhe parece útil e atraente. É governado apenas pelo capricho pessoal e pelo cálculo pessoal. **Nem acima dele, nem fora dele, nem dentro dele reconhece um regulador, uma lei moral, um princípio** (...) nada exceto o gosto pessoal o impede de assassinar e roubar e nada exceto o gosto pessoal estimula as pessoas dessa linhagem a fazer descobertas no campo da ciência e da existência social”¹⁹⁹ (grifo nosso).

¹⁹⁶ Idem. Ibidem. p. 110.

¹⁹⁷ Idem. Ibidem. p. 111.

¹⁹⁸ Píssarev, *Sotchiniénia*, vol. 2, pp.8-11, *apud* in Frank, Joseph. Ibidem. p. 113.

¹⁹⁹ Píssarev. Ibidem. p. 10, *apud* in Frank. Joseph. Ibidem. p. 113.

Assim, como nos mostra Frank, estão presentes, em forma de crítica, todos os elementos que irão compor o protagonista de *Crime e Castigo*:

“A crença de que ele pode passar por cima dos ditames da consciência; a convicção de que não permitiria ser afetado por qualquer “regulador moral”; o desprezo que sentia por aquela porção da humanidade que aceitava com placidez o destino do qual a elite formada pelas “outras pessoas” está lutando para libertar-se; a pouca disposição a sacrificar o presente em prol do futuro”²⁰⁰.

Dostoiévski, assim, via na síntese desses ideais radicais que o sacrifício da moralidade em prol de um egoísmo que afirmava o direito de indivíduos superiores, intentando com isso o progresso de toda a humanidade, um potencial catastrófico. Essa superioridade de importância histórica suprema encerra o cabedal teórico perfeito para o exercício da visão escatológica dos males humanos, frente aos velhos ditames da moral cristã, que o romancista, como ninguém, soube desenhar.

V. ANÁLISE DA OBRA

V.I. RESUMO DA OBRA E PERSONAGENS PRINCIPAIS

Raskólnikov é um jovem que, tendo visto na História a capacidade de alguns homens transgredirem as leis que todos os outros devem respeitar, elabora uma teoria na qual as pessoas superiores, ou extraordinárias, podem transformar a sua capacidade visionária em atos que se justifiquem na contribuição histórica que elas terão. Desta maneira, expressa uma intenção nominal de que, se fosse necessário cometer um crime em prol do avanço da ciência, ou mesmo para a mudança de sentido em que a sociedade vive, o indivíduo extraordinário deveria ter condições históricas de cometê-lo, pois os seus atos seriam justificados pela própria História.

Para provar a sua teoria, Raskólnikov pretende demonstrar que ele mesmo é uma pessoa extraordinária, que pode cometer o homicídio da uma velha usurária, Aliena Ivánovna, com quem ele havia penhorado objetos e mantinha um contato superficial, para que dela subtraísse os bens, empenhados por ela de maneira mesquinha. Pretendia com este roubo, ao que se indica inicialmente no romance, poder dar melhor destinação aos

²⁰⁰ Idem. Ibidem. p. 117.

objetos em posse daquela espécie de “inseto”. Assim, ele acredita que para os crimes, sob esta justificativa cometidos, não haveria castigo.

Raskólnikov pensa, de igual maneira, que o assassinio de Aliena Ivánovna, por si só, seria algo benéfico à humanidade, que não precisava de pessoas cuja baixa colocava em prova, a todo instante, a necessidade histórica de seu ato particular. A mesquinhez e a antipatia que nutria por figuras de semelhante *status*, ou por toda baixa – o que, gradualmente percebemos no romance – que a moralidade ordinária havia criado, apenas corroborava a consumação de sua ação extraordinária, que, percebemos ao longo do romance, serviam para mostrar o próprio protagonista como um homem superior.

Quando da realização do ato em si mesmo, é dizer, quando Raskólnikov se dirige à casa da velha usurária com um machado para cerrar-lhe a cabeça, não houve, no entanto, espaço para que as coisas acontecessem da maneira que ele inicialmente esperava. Dentre os eventos que antecederam e sucederam ao encontro fatal do nosso herói com Aliena Ivánovna, certamente está o aparecimento de Lisavieta, irmã da velha, com uma trouxa na mão, à cena do crime, sem nada ter a ver com toda aquela abrupta ocasião.

Em um átimo, ele fica desorientado e acaba por iniciar a sua extraordinária e bem-sucedida fuga do lugar onde estava, e o enredo, daí em diante, se volta à crise interna que ele sofre pelos seus atos. Inicia-se uma constante caçada, não do Estado e suas instituições, mas, sim, de Raskólnikov com relação a si mesmo e seus objetivos, uma profunda reflexão sobre seus atos, de onde desencadeia uma série de desencontros emocionais, acentuando a instabilidade de sua própria miséria e alternando momentos de grande apatia e desprezo por empatia e compaixão com relação às pessoas. O protagonista, assim, torna problemáticas as conclusões que teve, o que dá à trama a sua pluralidade de significados.

As principais personagens, que aqui tentamos elencar por ordem de aparição (muito embora possam ter sido citadas antecipadamente no romance), são:

- Rodion Románovitch **Raskólnikov***: protagonista;
- Semion Zakhárovitch **Marmieládov**: bêbado, pai de Sônia, que expõe o sofrimento de sua família a Raskólnikov;
- **Aliena Ivánovna**: velha usurária assassinada por Raskólnikov;
- **Lisavieta Ivánovna**: irmã da velha usurária, também assassinada;

* As marcações em negrito mostram o principal nome pela qual a personagem é invocada neste trabalho.

- Dmitri Prokófitch **Razumíkhin**: amigo de Raskólnikov;
- Piotr Pietróvitch **Lújin**: pretendente da irmã de Raskólnikov;
- **Pulkhéria Alieksándrovna** Raskólnikova: mãe de Raskólnikov;
- Avdótia Románovna Raskólnikova (**Dúnia**): irmã de Raskólnikov;
- **Sônia** Semeónovna Marmieládova: filha de Marmieládov, que se prostitui para sustentar a família;
- **Porfiri** Pietróvitch: juiz de instrução, que investiga a Raskólnikov;
- Arkadi Ivánovitch **Svidrigáilov**: senhor de posses da terra natal de Raskólnikov, que teve Dúnia como sua governanta e por quem nutre uma intensa paixão.

V.II. RELATIVIZAÇÃO DO DEVER POR UM DETERMINADO RESULTADO

V.II.I. Crise do dever e primeiras impressões

“Êh, meu irmão, a natureza a gente corrige e direciona, porque senão teria de afundar em superstições. Sem isso, nenhum grande homem existiria. Dizem: “dever, consciência” – eu não quero falar nada contra o dever e a consciência –, entretanto, o que é mesmo que nós entendemos por isso?”²⁰¹

Cerca de um mês e meio antes de iniciar seus atos preparatórios para a execução do assassinato, Raskólnikov, depois de desistir de se manter pelas poucas economias e aulas que tinha à sua disposição, resolveu empenhar o anel de ouro de seu pai com Aliena Avánovna, encontrando-se pela primeira vez com a velha usurária que ele iria matar com o machado. Neste primeiro encontro, acreditava que, de fato, algo de místico havia acontecido: a repulsa por ela foi imediata, algo como que uma “impressão bastante singular”²⁰²; mal dela se despediu, “uma ideia estranha já lhe beliscava a cabeça como o pinto dentro do ovo”²⁰³.

E foi como se o destino lhe tocasse quanto ele, saindo da casa da velha, ao entrar uma taberna para tomar um chá, escutou uma conversa entre um jovem oficial e um estudante, falando acerca da mesma pessoa, a usurária, viúva de um registrador, da qual falavam o quanto é má e caprichosa; de que ela espanca a irmã, Lisavieta, a quem ela trata como escrava, para garantir dinheiro para o seu túmulo – sendo que dinheiro não era o que lhe faltava e diziam até que era bem rica. E era sobre Lisavieta que justamente falavam

²⁰¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 80.

²⁰² Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 79.

²⁰³ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 78.

quando se concretizou algo como uma voz profética, uma predestinação, ali, para Raskólnikov, que a tudo da conversa dos dois prestava atenção:

“ – Mas você não diz que ela é um mostro? – observou o oficial.
– Sim, é morena, igualzinha a um soldado travestido, mas saivá que de monstro não tem nada. Um rosto e uns olhos bondosos. Muito mesmo. Uma prova: ela agrada muita gente. Tão quietinha, dócil, calada, cordata, cordata com tudo. E o sorriso chega a ser até bem bonito.
– E ela também é do seu agrado, não? – sorriu o oficial.
– Pela esquisitice dela. **Não, escute o que vou lhe dizer. Eu mataria e saquearia aquela velha maldita e lhe garanto que sem nenhum remorso – acrescentou o estudante com fervor.**
O oficial voltou a gargalhar, mas Raskólnikov estremeceu. Como aquilo era estranho”²⁰⁴ (grifo nosso).

E era para ele, ali, sentir realmente algum tipo de predestinação, já que, enquanto os escutava, percebia nas suas vozes as ideias que ele mesmo embrionava, naquele mesmo instante. Algo parecia um sinal, alguma coisa naquela ideia lhe parecia espetacular. O motivo do assassinato, no entanto, não seria imediatamente o ódio, a vingança. Haveria no ato em hipótese uma forma de ideal de justiça a ser concretizado. Nesse sentido, o diálogo tem prosseguimento:

“Escute mais isso. Por outro lado, forças jovens, frescas, sucumbem em vão por falta de apoio, e isso aos milhares, e isso em toda parte! Cem, mil boas ações e iniciativas que poderiam ser implementadas e reparadas com o dinheiro da velha, destinado a um mosteiro! Centenas, talvez milhares de existências encaminhadas; dezenas de famílias salvas da miséria, da desagregação, da morte, da depravação, das doenças venéreas – e tudo isso com o dinheiro dela. Mate-a e tome-lhe o dinheiro, para com sua ajuda dedicar-se depois a servir a toda a humanidade e a uma causa comum: o que você acha, esse crime ínfimo não seria atenuado por milhares de boas ações? Por uma morte e cem vidas em troca – ora, isso é uma questão de aritmética. Aliás, o que pesa na balança comum a vida dessa velhota tísica, tola e má? Não mais que a vida de um piolho, de uma barata, e nem isso ela vale porque a velhota é nociva”²⁰⁵.

Logo depois, perguntando o oficial se não seria a morte dela uma coisa a ser deixada para a natureza – aqui entendida como algum tipo de providência moral ou divina – o estudante faz a pergunta que abre este subcapítulo: a natureza a gente direciona, para não afundar em superstições. *Dever e consciência são duas delas: o que entendemos por isso?*

Dessa maneira, estabelece o romance a crise do dever, desde as primeiras impressões que o protagonista tem para execução do ato. Raskólnikov absorve

²⁰⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 79-80.

²⁰⁵ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 80.

completamente as vozes que ali falavam, a refletir a respeito de qual noção de justiça, baseada no extremo da utilidade, existiria.

Com efeito, o motivo do crime a ser praticado nasce da busca de superação da noção de dever e de consciência. Superação porque, muito embora essas noções apareçam nominalmente relativizadas, já que a personagem afirma “eu *não quero falar nada contra* o dever e a consciência”, logo depois questiona a sua *necessidade*, representando, na verdade, o conflito de Raskólnikov: lutar contra a consciência moral e os temores que decorrem da sua transgressão para a prática de ato que entende ser superior.

Assim, no diálogo em questão, ainda não se verbalize o abandono a tais noções, de alguma forma já se busca ultrapassá-las, uma vez que o dever e a consciência se mostram insuficientes para resolver os problemas práticos da humanidade. Ao que tudo indica, se tem em mente a desigualdade econômica que se estabelece entre os homens, que jamais foi superada por haver o simples cumprimento do dever. Por isto, em vista do resultado, deve-se direcionar a natureza e superar o dever por um determinado efeito prático, justamente porque, por conta da mencionada desigualdade entre os homens, o dever e a consciência perdem força se considerados em sua utilidade. Este é o pensamento, radicalizado, que está na base do utilitarismo socialista.

De fato, essa tensão entre *valores*, onde o valor do dever perde frente à crítica econômica – que buscava ser resolvida por meio de um conjunto de ideias que culminasse em ações –, acaba por mudar o acento do que significa *ser* humano. O valor cristão do dever e a sua consciência, tradução humana do desejo ideal da Nova Jerusalém, não é capaz de perceber a imanência dos problemas entre os homens, superar a pobreza e o sofrimento que dela decorre.

Esse é o início da inquietação com relação às deficiências existentes na filosofia moral cristã, que é, sem dúvida, a inquietação de Raskólnikov. O trecho em questão, que vem apenas no sexto capítulo da primeira parte, figura, no entanto, o mote da trama, que se cria na tensão entre a justificativa nominal de realizar o bem com o crime e o questionamento às bases morais tradicionais, que o protagonista considera insuficientes para se dar valor ao homem.

O romance, no entanto, não inicia com tal revelação. Pelo contrário, Dostoiévski, para construção dramática da trama, o inaugura mostrando Raskólnikov inserido em um grau de sofrimento extremo, dentro do qual ele é capaz de criar um vínculo emotivo no leitor de empatia e compaixão com relação ao protagonista, bem como

dá uma aparente fundamentação à prática do crime, baseada na diminuição do sofrimento humano. O protagonista é retratado como um homem aflito: é como se não estivesse no uso perfeito de suas faculdades mentais, associada a uma pobreza que assombra toda a periferia em que vive. Ele é um misantropo desde o começo do romance, mas também é compassivo e sensível, com uma clara *intenção* de fazer o bem. Como afirma Joseph Frank, a seção introdutória de *Crime e Castigo* é, ao lado das páginas mais tocantes que Dostoiévski já escreveu:

“Também uma construção sutil cujos diversos fios temáticos é muito importante destrinçar. No centro está o conflito interior de Raskólnikov, dividido entre a intenção de cometer um crime no interesse da humanidade e a resistência de sua consciência moral contra tirar a vida humana. É um jovem intelectual sensível, cuja agudeza de sensibilidade é comunicada ao mesmo tempo através de seus impulsos instintivos de compaixão pelo sofrimento que vê em torno de si e através da intensidade de sua repulsa às suas intenções. Quando o encontramos pela primeira vez, ele tinha estado remoendo seu crime durante seis semanas; e, embora viva numa pobreza aterradora, está perfeitamente claro que não havia pensado em cometê-lo por razões puramente egoístas. É a sorte da humanidade sofredora que o preocupa”²⁰⁶.

Esse retrato, contudo, se transforma durante a obra²⁰⁷, através da ampliação gradual dos verdadeiros motivos da sua ideia, ou, melhor, dos princípios que dirigem a ideia que é exposta inicialmente, mostrando a obscuridade e a arrogância demoníaca que ele havia nutrido, ao buscar ser um indivíduo superior. Em todo o romance, tais ideais coabitam com o sofrimento e a compassividade de Raskólnikov, que, além de dar a ele o tom vertiginoso de seu comportamento, pouco a pouco o levam a entender os motivos que tornavam seu ato tão atroz.

Assim, no primeiro capítulo do romance, vemos Raskólnikov no seu apartamento, que “mais parecia um armário que uma residência”²⁰⁸, bem debaixo do telhado do prédio de cinco andares. Sob aquele telhado ele era esmagado pela pobreza, já não mais trabalhava ou estudava e, ao lado do esmagamento, sentia uma repulsa terrível pela sua senhoria, a quem constantemente devia. Na verdade, neste momento, metido feito gato pelas escadas, percebeu, com espanto, que sentiu medo da sua credora.

Saindo à rua, pensa consigo: “eu aqui querendo me meter numa coisa dessas e com medo de bobagens! (...) Hum... e... tudo está ao alcance do homem e ele deixa isso

²⁰⁶ Idem. Ibidem. p. 152.

²⁰⁷ A este respeito, Joseph Frank afirma: “As pistas falsas, proeminentes sobretudo na Primeira Parte, são insinuações de que o ato de Raskólnikov foi uma reação a causas materiais, sociais ou puramente psicopáticas; mas esse ponto de vista determinístico é combatido abertamente no livro”. Ibidem. p. 151.

²⁰⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 19.

escapar só por medo... é mesmo um axioma. Curioso: o que será que as pessoas mais temem (...) Será que tenho capacidade para *aquilo?*”²⁰⁹.

Dessa maneira, a primeira impressão que temos de Raskólnikov é a sua aversão pelos tratos humanos. O medo que sente, ao que tudo indica, vem da liberdade que dá a seus pensamentos, que liberam seus desejos mais ocultos: ele é fruto dessa misantropia radical, com a qual Dostoiévski inaugura o romance. O protagonista planejava, fixo numa ideia, o assassinato de alguém. Não era, portanto, da senhoria que sentia repulsa e medo, era de todas as pessoas ou, melhor: sua consciência que lhe tinha repulsa e temia o seu próprio desejo, contra o qual a sua consciência lutava, ao mesmo tempo em que Raskólnikov contra ela relutava.

Raskólnikov, dessarte, encara o medo. Na verdade, procura enfrentar seus próprios limites morais. Sustenta que a sua própria ideia não pode ser abandonada, já isso é um claro sinal de fraqueza e inferioridade no homem: abdicar de uma ideia revolucionária – aqui, referindo-se a uma revolução moral – por medo. Diz o protagonista, em seu microdiálogo, realizado entre suas pretensões de superioridade e sua sensibilidade moral, que, não fosse o medo, nada estaria fora do alcance do homem, que é covarde em seu estado inferior. Assim, Raskólnikov, também de início, revela a sua bifurcação: ele violenta a sua vontade com os seus desejos, adentrando num profundo estado de receio e vileza²¹⁰; por fora, isto se refletirá, como veremos, na sua constante paranoia.

Nesta primeira parte do livro, que precede a prática do crime, a personagem se mostra quase que integralmente meditativa. Está absorto em uma constante reflexão, que o faz permanecer em constante confusão. Sabemos assim, desde o início, que esta reflexão tem origem nos seus desejos. Aquele devaneio que teve, inspirado pela conversa entre o oficial e o estudante, já não era apenas aquilo: “mesmo a contragosto acostumara-se de certa forma a considerar o seu “vil” devaneio já como um empreendimento, embora ainda continuasse a não acreditar em si mesmo”²¹¹. Portanto, há um mês aquela ideia, que expusemos logo de início, havia se tornado a sua religião: sua fixação era sua superstição, era a vontade de cindir com todos os padrões morais e jurídicos estabelecidos, em nome de uma ideia, em busca de uma nova ordem de coisas.

²⁰⁹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 19-20.

²¹⁰ A este respeito, Joseph Frank afirma: “Quando criou Raskólnikov, o desejo de Dostoiévski era exemplificar todos os perigos em potencial contidos em semelhante ideal [ideal niilista]; e os traços morais e psicológicos de sua personagem incorporam a antinomia entre, de um lado, a bondade instintiva, a compaixão e a piedade e, de outro, um egoísmo orgulhoso e idealista que se degradou num desdém insolente pelo rebanho submisso”. Ibidem. p. 149.

²¹¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 22.

Com efeito, a intenção religiosa por detrás de Raskólnikov, aparecem algumas vezes no romance; na conversa que tem com Porfiri, mais adiante, o protagonista fala sobre a Nova Jerusalém. Esta nova religião que ele prega através do seu ato representa a vontade de cisão que seus ideais querem significar.

O seu próprio nome é, aliás, o revela antes mesmo do início do romance: *raskólnik*, que, por sua vez, se remete a *raskol*, se traduz por “cisma”. Quando Dostoiévski fez suas críticas a Píssarev, em um artigo escrito na revista *Contemporâneo*, intitulou o seu artigo de “O Cisma [*Raskol*] entre os Niilistas”²¹². O cismático (*Raskólnik*), um tipo de dissidente religioso²¹³, remete tanto à intenção de cisão, de afastamento, de Raskólnikov, de todo o convívio e de todas as ideias ordinárias, como também se refere ao estado quase que místico em que a personagem se insere, na fixação que tem por suas ideias, que formam o cânone de sua religião.

Após esses constantes devaneios, no final do primeiro capítulo ele faz a sua visita a Aliena Ivánovna, no intento de planejar o seu crime, buscando elementos que pudessem acobertar a sua prática. Saindo da casa, com tudo o que precisava para o seu projeto ser executado, no entanto, ele pensa consigo mesmo:

“Oh, Deus! Como tudo isso é repugnante! Será possível, será possível que eu... Não, isso é um absurdo, um contrassenso! – acrescentou decidido. – Será possível que tamanho horror me tenha ocorrido? Contudo, de que baixeza meu coração é capaz! O principal: isso é sórdido, nojento, abjeto, abjeto... E eu, um mês inteiro...”²¹⁴.

Dessa maneira, ele titubeia em executar o seu plano e, pela primeira vez, vemos um traço característico da personagem, que a guiará por todo o romance: a sua irresolução diante das decisões cruciais que precisa tomar. O conflito interior que ele enfrenta é sempre tão grande que, quando chega nos momentos em que necessita tomar uma decisão importante, precisa de vozes que, polifonicamente, surgem no texto, falando no lugar da escolha que precisa tomar, trazendo compreensão sobre elementos cruciais acerca de sua própria alma.

Após essa visita, portanto, decide não executar seu plano, pelo que, ainda atordado, entra em uma suja taberna, onde se encontra com o bêbado Semion

²¹² Frank, Joseph. Ibidem. p. 111.

²¹³ Frank, Joseph. Ibidem. p. 146. Apenas a critério de curiosidade: a seita dos Raskólnikovs foi aquela que não aceitou a versão dos livros santos aprovada por um sínodo por ordem do patriarca Npikone, preferindo ser perseguidos e deportados. Silva, Homero. Três ensaios sobre Dostoiévski, *apud in* Crime e Castigo, análise. Folha de São Paulo. p. 24.

²¹⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 25.

Zakhárovitch, o patriarca falido da família Marmieládovs, pai de Sônia. Este encontro trará o leitor novamente para o motivo nominal que, em tese, inspira Raskólnikov, motivando-o à prática do crime de que, instantes atrás, havia desistido²¹⁵.

Assim, Marmieládov, já um tanto embriagado, aparentando em sua roupa um estado de completa pobreza, sendo motivo de risos na taberna que frequentava, resolve travar um diálogo com o estudante – Raskólnikov – que não deixava de prender sua atenção nas cantorias e pronunciamentos de Marmieládov. Inicialmente, relata ao protagonista que era conselheiro titular, um funcionário público – mais a frente explica que perdeu o emprego duas vezes, uma por mudanças na administração, a segunda porque havia se entregado à bebida, não conseguindo mais arrumar trabalho – e pergunta o que o jovem faz da vida, ao que Raskólnikov diz ser estudante:

“– Então é estudante, ou ex-estudante! – gritou o funcionário –, foi o que pensei. Experiência, meu caro senhor, experiência em cima de experiência! – e pôs o dedo na testa em sinal de fanfarrice. – Foi estudante ou cursou disciplinas científicas! Com licença... – Soergueu-se, cambaleou, apanhou um copinho, sua taça, e foi sentar-se junto, um pouco ao lado do jovem. Estava um tanto embriagado, mas falava com eloquência e desenvoltura, só vez por outra tropeçando levemente nas palavras em algumas passagens e alongando o discurso. Lançava-se para Raskólnikov até com certa sofreguidão, como se também houvesse passado um mês inteirinho sem trocar palavra com ninguém. – Meu caro senhor – retomou ele em tom quase solene –, **pobreza não é defeito, e isto é uma verdade. Sei ainda mais que bebedeira não é virtude. Mas a miséria, meu caro senhor, a miséria é defeito.** Na pobreza o senhor ainda preserva a nobreza dos sentimentos inatos, já na miséria ninguém o consegue, e nunca. Por estar na miséria um indivíduo não é nem expulso a pauladas, mas varrido do convívio humano a vassouradas para que a coisa seja mais ofensiva; o que é justo, porque na miséria eu sou o primeiro a estar pronto a ofender a mim mesmo. Daí o botequim! Meu caro senhor, um mês atrás o senhor Liebeziátnikov espancou minha esposa, e minha esposa não é igual a mim! Compreende?”²¹⁶ (grifo nosso).

Logo em seguida, o ébrio lança a hipótese de ter que pedir dinheiro emprestado ao senhor Liebeziátnikov, proprietário do imóvel em que morava a família dos Marmieládovs. Fala a Raskólnikov que vai poderia pedir empréstimo, mas sem esperança:

²¹⁵ A este respeito, Joseph Frank nos fala: “Seu encontro com o bebedão desesperançado Marmeládov, abjeto e cheio de culpa para própria degradação, personifica para Raskólnikov tudo o que no mundo ele considera intolerável, sobretudo quando Marmeládov explica a todos que ele e sua família famélica estão sendo mantidos pelo auto-sacrifício da filha prostituta, Sônia. Assim, no plano da trama, parece que Marmeládov apenas reforça o desejo de Raskólnikov de agir contra a horripilante miséria que o cerca; mas, no plano do tema ideológico, Dostoiévski usa o encontro para revelar antecipadamente tanto a insensibilidade das convicções de Raskólnikov (ainda não introduzida de maneira específica) quanto o conjunto alternativo de valores que se lhes pode contrapor”. Ibidem. p. 153.

²¹⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 30.

“Isso mesmo, sem qualquer esperança, sabendo de antemão que nada vai conseguir. Você sabe, por exemplo, de antemão e em detalhes que essa pessoa, o mais bem-intencionado e mais útil dos cidadãos, não lhe vai emprestar de jeito nenhum, pois, pergunto eu, por que iria emprestar? Ora, já sabe que eu não vou pagar. **Por compaixão? Mas o senhor Liebeziátnikov, em dia com as novas ideias, explicou há pouco que a compaixão em nossa época está proibida até pela ciência e que já é assim que se procede na Inglaterra, onde existe a economia política**”²¹⁷.

Com a exposição dramática da noção de miséria, presente no discurso de Marmieládov, Dostoiévski procura, além de realizar o encontro de vozes presentes em seus romances, resgatar o efeito empático com relação a Raskólnikov, gerado pelo seu fascínio no que se refere ao sofrimento e à pobreza, fazendo parecer que poderia haver, por detrás dos conflitos de Raskólnikov, intenções altruístas.

No entanto, logo após, Dostoiévski apresenta a figura do senhor Liebeziátnikov, através do qual aparece a contradição que há no fundamento pretensamente humanitário de seu utilitarismo. À utilidade que o protagonista busca no seu ato, que expusemos anteriormente, usa Dostoiévski Marmieládov para compará-la com a utilidade e boa intenção do proprietário Liebeziátnikov, que não empresta nada sem a esperança de receber de volta (“a compaixão em nossa época está proibida até pela ciência e já é assim que se procede na Inglaterra, onde existe a economia política”). É nesta contradição entre a insensibilidade com o ser humano que o ato de Raskólnikov evidencia e necessidade de compaixão com a pobreza, de onde clama o utilitarismo econômico, que o romancista se deixa falar pela primeira vez, mostrando o quanto acredita que, a partir de tais pretensões utilitaristas, sempre ficam impossíveis os fins altruísticos. Dostoiévski, assim, em um plano menor, antecipa a sua conclusão, acerca de que a solução do sofrimento humano jamais poderia se dar da maneira que o protagonista pretende. Tais críticas, contudo, se tornarão mais claras quando o advogado Lújin, que pretende desposar a irmã de Raskólnikov, incorpora de maneira mais elaborada do discurso em questão, expondo suas confusas ideias *avant garde*.

Após afirmar claramente o seu completo estado de impotência para Raskólnikov, o quanto era omissos com os filhos, a respeito do uso do dinheiro de Catierina Ivanóvna e de Sônia (que se prostituía para sustentar a família) para comprar bebidas, pelo que afirma ser um porco na terra, Semion dá continuidade a seu discurso acerca da compaixão:

²¹⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 31.

“Piedade! Por que ter piedade de mim? – berrou de súbito Marmieládov, levantando-se de braço estirado para a frente, com uma inspiração firme, como se estivesse apenas esperando tais palavras. – Por que piedade? Perguntas tu. Sim! Não há por que ter piedade de mim! O que é preciso é me crucificar, me pendurar numa cruz, e não ter piedade! Mas crucifica, juiz, crucifica, e depois de crucificar tem piedade dele! E então eu mesmo te procurarei para ser crucificado, pois não é de alegria que tenho sede, mas de tristeza e lágrimas!... Pensas tu, vendeiro, que essa tua meia garrafa me trouxe prazer? Tristeza, foi tristeza que procurei no seu fundo, tristeza e lágrimas, e as provei, e encontrei; terá piedade de nós aquele que teve piedade de todos e que a todos e tudo compreendeu, Ele é o único e também é o juiz. Ele voltará no dia do juízo e perguntará: “Onde está a filha que se sacrificou por uma madrastra má e tísica, por crianças estranhas e pequenas? Onde está a filha que teve piedade de seu pai terrestre, um bêbado indecente, sem lhe temer a crueldade?”. E dirá: “Vem! Eu já te perdoei uma vez... Te perdoei uma vez... Perdoados serão também desta vez os teus muitos pecados, porque ela muito amou (...) E quando terminar o julgamento de todos, chegará a nossa vez de lhe ouvir o verbo: “Aparecei, dirá Ele, também vós! Aparecei, bêbados, aparecei, fracotes, aparecei, desavergonhados!”. E nós apareceremos, sem acanhamento, e nós nos apresentaremos. E Ele dirá: “Sois uns porcos! A imagem e a marca do bruto; mas vinde também voz!”. E falarão os sábios, falarão os sensatos: “Senhor! Por que recebeis estes?”. E Ele dirá: “Eu os recebo, sábios, eu os recebo, sensatos, porque nem um só deles se considerou digno disto...”²¹⁸.

Nesse momento, mostrando a tendência mística de Dostoiévski, Marmieládov faz a ponte entre o divino e o terreno, mostrando, de alguma maneira, a transcendentalidade que há na compaixão, que será recorrente em *Crime e Castigo*. Paralelamente, vem mostrar, com isso, tanto a dificuldade de haver caminho melhor para a miséria e o sofrimento, como também aponta para completa insensibilidade compassiva dos ideais de sua época, os quais mesmo que pensassem todos os problemas sociais e a tentativa de resolvê-los, não tinham a menor capacidade de empatia para compreender, em sua profundidade, a dor da humanidade.

Redimindo a Sônia, a voz de Marmieládov aponta também para a compassividade de Raskólnikov, que se mantém refletindo, a partir daí, acerca do sacrifício e da humanidade essencial da jovem prostituta. Esta dignidade intrínseca a que Marmieládov aponta é extremamente importante para que o protagonista faça o caminho de retorno a si mesmo; é a base pela qual ele consegue gradualmente perceber a sua própria maldade e compreender, por outro lado, a humanidade que nos vem como força moral-ideal, que guarda o segredo do que é justo.

Logo após a conversa entre os dois, Raskólnikov atende ao pedido de Marmieládov e o leva para casa. Na verdade, o protagonista queria fazer isso há um

²¹⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 39.

tempo, por um desejo, ao que tudo indica, de genuína compaixão. O ébrio se apoiou fortemente nele e seguiram o caminho até a casa de Marmieládov.

Já no apartamento, Raskólnikov chamou Catierina Ivánovna, que esboçou uma firmeza de espírito e tremenda cólera de encontrar o marido naquele estado. Percebendo que o marido havia gastado todo o dinheiro que estava destinado ao sustento da casa e, ainda por cima, devido ao fato dele ter até trocado o uniforme por um bem pior, para gastar com a bebida, ela o agarra pelos cabelos e arrasta para o quarto, deixando claro que as crianças estavam passando fome, por não haver mais dinheiro na casa.

Mesmo que Catierina Ivánovna tenha identificado Raskólnikov como um cúmplice de bebida, expulsando-o de sua casa, Raskólnikov, completamente comovido pelo contexto, sacou do bolso todas as moedas que tinha, suas últimas economias, e as colocou na janela sem ser notado. Refletindo, momentos depois, acerca de tudo que havia ocorrido ali, ele acaba, todavia, por se arrepender do ato que praticou:

““Que asneira foi essa que acabei de fazer? – pensou. – Ora, eles têm a Sônia, ao passo que eu mesmo estou precisando”. Mas depois de refletir que já não era possível reaver o dinheiro e que, apesar de tudo, ele não o faria mesmo, pôs de lado o assunto e foi para casa. “Ora, Sônia precisa de cremes também – continuou, rua afora, com um riso sarcástico. – Essa pureza custa dinheiro... Hum! Sim, mas pode ser que Sónietchka fique hoje a nenhum, porque o risco é um só, a caçada ao bicho vermelho... a extração de ouro... e então eles todos vão ficar na pindaíba amanhã, mesmo sem o meu dinheiro... Que coisa, hein, Sônia! Entretanto, que tesouro eles conseguiram achar! E estão aproveitando! E olhem que aproveitam mesmo! E se habituaram. Choraram, mas se habituaram. O canalha do homem se habitua a tudo!”²¹⁹.

Aqui, mais uma vez se manifesta o conflito interno do protagonista, dialogando com os efeitos do encontro com Marmieládov. No ato de doar todas as suas economias, mas, logo em seguida, se arrepender, e raciocinar de acordo com uma lógica “econômica”, ele acaba concluindo – não sem algum sarcasmo – um tipo de função social a cada pessoa, baseada na utilidade, desdobrando novamente as incoerências do utilitarismo pregado para prática dos seus atos. Como vimos, ele também usa esse mesmo raciocínio para pensar o assassinato da velha usurária. Por detrás desses pensamentos, começamos a perceber a perversidade das intenções de Raskólnikov e o sentido de seu “utilitarismo radical”, que irão culminar na ideia de que não só há utilidade econômica e social específica em cada pessoa – que podem ser, respectivamente, críticas tanto ao capitalismo como ao

²¹⁹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 42-43.

socialismo –, mas que algumas pessoas detêm uma maior utilidade, dando sinais da sua noção aristocrática, que culmina na sua intenção de superioridade.

Pensando que “o canalha do homem se habitua a tudo”, Raskólnikov, por outro lado, medita acerca do quanto essa lógica da utilidade pode ter por base alguma coisa na natureza humana que o inclina a tomar por hábito se conformar com a exploração do outro, desde que isso seja do seu interesse. Aponta então, pela primeira vez, o que o impulsionou de vez a praticar o crime: a deficiência de qualquer sistema moral. Sônia se prostitui porque quer cumprir um dever com sua família. A família chora, reclama, mas gosta de depender dela, já que está habituada a viver do sacrifício alheio, inspirado apenas por um constante e essencial estado de canalhice, que o conforma ao ambiente em que vive de acordo com a sua “malandragem”. Essa crítica, que se repete com relação à sua irmã Dúnia, outro exemplo sacrificial²²⁰, compõe implicitamente a primeira parte da ideia central da teoria de Raskólnikov: de que *a abnegação e o sacrifício de si fazem do homem um ser inferior, que apenas pode se gloriar no sofrimento e exploração vividos*.

Logo depois, no entanto, ele pensa em outra hipótese, de que o homem não é canalha:

“– Bem, e se eu estiver equivocado – exclamou de forma súbita e involuntária –, se de fato o homem, o homem em geral, todo o gênero, isto é, o gênero humano, não for canalha? Quer dizer que tudo o mais são preconceitos, simples temores estimulados, e que não existem obstáculos de nenhuma espécie, e que é assim mesmo que deve ser!...”²²¹.

Nesse segundo momento, a hipótese se inverte, e Raskólnikov completa a proposição anterior, concluindo que *o principal problema, que está por detrás de todo o sofrimento e exploração, é a amarra à moralidade, que impede o homem de ser algo diferente de um sujeito inferiorizado e fraco*. Não é a canalhice da humanidade, mas os *temores de transgressão* que o inspiram a se acostumar com tudo o que ele vive, da maneira que pode. Não são os valores da dissimulação e da canalhice que estão por detrás de tudo, mas, sim, um temor estimulado pela moralidade. O problema não é a canalhice, o problema é que o homem, quando quer ser algo diferente desse ideal de fraqueza, precisa ser canalha; deve fingir ser algo que não é, enganar para driblar a moral, nisso podendo ser chamado canalha; tem de ser canalha para realizar os seus desejos, e nisso esse se mostra

²²⁰ Aliás, cumpre ressaltar que é aí que se encontra a maior identificação entre vozes de Dúnia e de Sônia, ao menos na primeira metade do romance: **ambas projetam em Raskólnikov seus sacrifícios, fazendo com que, inversamente, o protagonista amplie com elas os seus próprios ideais de superioridade**.

²²¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 43.

inferior, pois precisa se esconder da face da moralidade, se sujeitando, com isso, ao poder onisciente e transcendental da moral. *Aqui está incipiente a ideia do homem superior: aquele que não teme a lei moral, nem dela se esconde, que apenas dela não faz questão, agindo fora de todo preconceito, conforme os seus interesses.* É nisso, portanto, que Raskólnikov acredita e é isto que o inspira a praticar o assassinato.

No capítulo seguinte, a motivação nominal dele toma proporções maiores, quando Raskólnikov se depara com a carta da mãe. Nesta carta, a mãe narra uma série de dificuldades que ela e sua filha, Dúnia, têm enfrentado. A irmã do protagonista havia trabalhado como governanta na casa dos Svidrigáilovs, no intento de ajudar nas despesas familiares, principalmente no custeio e manutenção da rotina de estudos de Raskólnikov. Para a mãe, era somente nele em quem a família deveria depositar a expectativa de um futuro melhor, pelo que diz na carta: “sabes como te amo; nós, eu e Dúnia, só temos a ti, és tudo para nós, tudo em que confiamos, a esperança nossa”²²². Raskólnikov se sente culpado pelo estado e condições de vida de sua família e a carta traz um novo peso a esta dívida.

A carta traz um novo peso porque nela a mãe conta ao filho como a irmã estava sendo objeto de constantes assédios do senhor Svidrigáilov, um homem inescrupuloso, que nutria uma forte paixão por Dúnia. Mesmo permanecendo firme em relação aos ataques do homem, acabou sendo apanhada pela esposa de Svidrigáilov em uma conversa com o patriarca da família, a qual, interpretando tudo às avessas, expulsou-a de sua casa e espalhou para todas as pessoas a ideia de que Dúnia era “imoral”.

Mesmo com a confissão de Svidrigáilov²²³ à mulher, pouco tempo depois, de suas intenções com Dúnia, inocentando-a de todas as acusações, bem como com a atitude da esposa Svidrigáilov em buscar reverter o quadro que havia lançado sobre a jovem, ainda assim ficou extremamente difícil para a jovem não ser julgada por todo e qualquer lugar que ela ia.

Dessa maneira, acentua-se o estado de necessidade da família, que além de sustentar Raskólnikov, precisa vencer o preconceito local. A única solução apresentada para os problemas financeiros da família é arranjar o matrimônio de Dúnia com o pretendente Piotr Pietróvitch Lújin, um insípido e arrogante advogado, que partilha,

²²² Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 46.

²²³ Cumpre ressaltar que devemos, logo de início, descartar qualquer finalidade altruísta da confissão de Svidrigáilov, que parece ter tudo planejado, na sua intenção de ficar com Dúnia.

segundo a mãe narra na carta, dos ideais “das gerações mais novas”²²⁴ – se remetendo, desta forma, às mesmas inspirações de Raskólnikov –, que pressionou a jovem a dar uma rápida resposta com relação ao matrimônio, a fim, inclusive, de abafar o escândalo com Svidrigáilov. Tendo em vista que a condição de Lújin colaboraria em muito com o desenvolvimento de Raskólnikov, a mãe insiste com a filha que aceite se casar com o advogado, do qual Dúnia logo fica noiva.

“Antes de tomar a decisão Dúnietchka não pregou olho a noite inteira e, supondo que eu já dormissem levantou-se e passou a noite toda andando de um canto a outro do quarto; por último ajoelhou-se e ficou muito tempo rezando com ardor diante do ícone, e de manhã me anunciou que havia tomado a decisão (...). Assim, querido Ródia, também a ti ele pode ser bastante útil, em tudo mesmo, e eu e Dúnia já resolvemos que poderias começar tua futura carreira agora mesmo e considerar teu destino já claramente definido”²²⁵.

Após, encerra a carta, anunciando que tanto elas quanto Lújin irão a Petersburgo logo mais e encerra dizendo “ama tua irmã Dúnia, Ródia (...) que tu sejas feliz, e nós também o seremos”²²⁶.

Com efeito, há duas claras implicações na direção do romance através da carta, que em sua principal mensagem, busca expor o sacrifício da irmã Dúnia, em prol da carreira de Raskólnikov.

A primeira delas é que a solução da mãe, de casar a filha para saldar as dívidas do irmão vagabundo, coloca a família Raskólnikov em diálogo com a dos Marmieládovs: a mãe do protagonista sacrifica a filha para obter dinheiro, da mesma maneira que Marmieládov o fez; Marmieládov é “ex” funcionário, assim como Raskólnikov é “ex” estudante, e ambos dependem a sua ociosidade do sacrifício alheio; Dúnia e Sônia são o sofrimento, o “calar-se” diante do mal sofrido; esta dualidade entre Dúnia e Sônia, aliás, permanecerá constante durante todo o romance, pois ambas são as mais firmes figuras de abnegação que o protagonista tem – inclusive quando vai confessar o crime, é com elas que estabelece afinidade afetiva para lançar conclusões sobre a reflexão que fez com relação a si mesmo. Sobre os limites do sacrifício e o comportamento ético da irmã, Raskólnikov reflete:

²²⁴ No próximo capítulo, o próprio Raskólnikov medita: “por que a mamãe escreveu aquele ‘das gerações mais novas’? Apenas para caracterizar a pessoa ou com a finalidade posterior de me comprar para favorecer o senhor Lújin?”. Ibidem. p. 56.

²²⁵ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 52.

²²⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 54.

“A coisa é clara: não se vende em proveito próprio, por conforto, nem para escapar da morte, mas se vende em proveito do outro! Se vende por uma pessoa querida, por uma pessoa adorada! É nisso que consiste toda essa nossa coisa: pelo irmão, pela mãe ela se vende! Vende tudo! Oh, aqui, havendo oportunidade, nós esmagamos até o nosso sentimento ético; levamos à loja de usados a liberdade, a tranquilidade, até a consciência, tudo, tudo”²²⁷.

Esta ética quase vicária da irmã faz com que ele reflita, mais uma vez, acerca das deficiências da moral e nos problemas que advêm da sua existência, agora, porém, sem o afastamento que teve nas meditações acerca da família Marmieládov. Era sua própria família, ecoando as vozes da conversa com o bêbado, que se estabelece numa relação dramática muito mais forte.

Assim, ele questiona o paradoxo que há na moral, pela qual é errada a realização dos desejos humanos mais imediatos, mas onde a corrupção do próprio corpo ou do próprio destino em prol de outrem é considerada algo excelente. Matar-se por si mesmo para fugir da vida é imoral, ao passo que dar a vida por outrem é o mais alto padrão ético que pode existir. Pensando nessas coisas, não só percebemos o desejo de Raskólnikov em vencer esse padrão moral, pelo exemplo da irmã, que ele considera completamente condenável, como servirá para ele perceber, mais adiante, o próprio egoísmo de seus atos e as implicações de sublimidade que ele mesmo admira neste padrão de humanidade, ao qual o próprio protagonista irá se curvar.

A segunda implicação é a culpa que Raskólnikov sente em depender tanto da família para se manter em Petersburgo, motivo pelo qual ele precisa encontrar uma forma de manter uma autonomia financeira. Acentuada a sua luta interior, que o faz misturar as formas de sacrifício encarnados por sua irmã Dúnia, ao lado de Sônia, revive nele, “como um raio pela cabeça”, a ideia do assassinato, como solução a todos os seus problemas. Esta segunda implicação, contudo, tem apenas um efeito nominal, ou seja, serve para tentar justificar o crime, mais uma vez, na esfera da utilidade econômica.

A justificação real de seu ato está na sua reflexão: *trata-se o seu sentimento-ideia de um grito pela vida*. À semelhança das reflexões anteriores, feitas com relação aos Marmieládovs, Raskólnikov ataca não a miséria econômica e social, mas sim todas as implicações morais que colocam a irmã – personificando, assim, a miséria humana na ideia de fraternidade – em uma miséria moral, um tipo de esmagamento que ele não aceita. Com isso, ele se convence, cada vez mais, que a solução para tudo deve partir de uma mudança radical no comportamento ético. E é por conta desta ideia que ele resolve matar.

²²⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 59.

Após essas considerações, sai à rua e vê um homem procurando assediar uma garota bêbada, sentada numa praça, tal homem que o protagonista identifica com tipo de Svidrigáilov. Chamando um oficial, mostrando como o homem estava à espreita, repentinamente desiste de mudar o destino da moça e deixa todos eles resolver-se por si.

Voltando para sua casa, deita e tem um sonho. Não se trata de qualquer sonho, como mesmo diz o narrador:

“Os sonhos de um homem doente se distinguem frequentemente por um relevo inusual, pela expressividade e uma excepcional semelhança com a realidade. Às vezes forma-se um quadro monstruoso, mas o clima e todo o processo de toda a representação chegam a ser aí tão verossímeis e cheios de detalhes sutis, que surpreendem, mas correspondem artisticamente a toda a plenitude do quadro, que não podem ser inventados na realidade por esse mesmo sonhador (...). Tais sonhos, doentios sonhos, sempre ficam por muito tempo na memória e produzem forte impressão sobre o organismo perturbado e já excitado do homem”²²⁸.

Esse recurso do sonho, como já pudemos falar, é constantemente usado por Dostoiévski, principalmente para refletir o sentimento moral de Raskólnikov²²⁹. Após o crime, ele é usado para emergir o desejo do protagonista em retornar ao estado de coisas anteriores, justamente porque as impressões que ele tem gradualmente o levam, de maneira “pré-consciente”, ao arrependimento. Não se sente satisfeito com o resultado que esperava e a sua vileza o esmaga, mostrando a sua fraqueza diante de seus próprios ideais. É a culpa constante que ele sente, a responsabilidade que jamais o abandona e que dá, internamente, o tom de castigo à obra. Aqui, no entanto, a consciência moral do protagonista se manifesta num sonho, como uma forma de conclusão acerca da sua própria vileza e das necessidades de praticar o crime, principalmente desde os últimos eventos, a respeito dos quais acabamos de falar.

Raskólnikov sonha viver uma lembrança de sua terra natal, onde Mikolka, um camponês de sua cidade, manda todos os seus colegas subirem em sua carroça. Estes, no entanto, o alertam que égua velha, que conduz a carroça, não aguentaria tanto peso. Mesmo após a insistência, Mikolka se mantém firme: “essa eguinha, meus irmãozinhos, é o meu tormento: é mais fácil eu matá-la que deixar comer de graça”²³⁰. Então, ele açoita a

²²⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 69-70.

²²⁹ A este respeito, afirma Joseph Frank: “Embora fossem destinados claramente a predominar na deliberação da ação, os efeitos do estranhamento são reforçados por outros episódios. Um deles é o meio sonho, meia alucinação do narrador, mantido durante quase todo o romance, que revela ao mesmo tempo a repulsa por si mesmo diante do crime e o medo de ser perseguido”. Ibidem. pp. 127-128.

²³⁰ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 72.

égua. Mas nada. Todos vêm que o animal não tem condições de guiar a carroça. Mikolka, todavia, insiste, bate com golpes acelerados. Tomado de fúria, diz: “vou matar de chicotada”²³¹.

Raskólnikov, representado no sonho em forma de criança, vê tudo com grande pavor. O pai dele pede para ele não olhar, pois os mujiques que ali estavam “faziam tudo por travessura”. “Açoitem até matar!”, repete Mikolka. “Vai matar o bicho!”, gritam camponeses a que tudo vêm. “Não se metam! É um bem meu! Faço o que quiser”²³².

A égua não aguenta. Começa a dar coices. “Açoitem no fucinho! Nos olhos, nos olhos”, grita Mikolka. O menino não aguenta: corre para o lado da égua:

“Corre para a frente, vê como a estão chicoteando nos olhos, em plenos olhos! Ele chora. Sente um aperto no coração, as lágrimas escorrem. Um dos acoitadores o atinge no rosto: ele não sente, ele torce os braços, grita, lança-se para o velho de cabelo e barba encanecidos, que balança a cabeça e censura tudo isso. Uma mulher o pega pela mão e quer tirá-lo dali; mas ele se livra e torna a correr para a eguinha. Esta já está em suas últimas forças, mas ainda volta a dar coices”²³³.

Mas não adianta. Mikolka está tomado de fúria, “machado nela, o que é que estão esperando!”, toma um pedaço de ferro e lança sobre a égua, que cai. “Deu cabo dela”, gritam. Mikolka retruca: “é minha!”, ao que respondem: “tu és mesmo um desalmado”²³⁴.

“Mas o pobre menino já está fora de si. Com um grito abre caminho entre a turba na direção da baiazinha, abraça-lhe o focinho morto, ensangüentado, e a beija, beija-a nos olhos, nos beiços... Depois dá um salto de repente tomado de fúria e investe de punhozinhos cerrados contra Mikolka. Nesse instante o pai, que há muito já corria atrás dele, agarra-o finalmente e o retira do meio da turba”²³⁵.

Raskólnikov acorda banhado de suor. Tremia com o sonho. Sai à rua. Está apavorado, pensa consigo que não vai aguentar. Sente ânsia de vomito ao pensar nos seus planos. Subitamente, depois de sofrer por alguns momentos, sentiu-se como livre de um fardo, leveza e liberdade lhe invadiram a alma. Sente-se capaz, apesar da fraqueza e da febre, de agora fazer tudo o que estivera planejando.

²³¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 72.

²³² Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 72.

²³³ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 73.

²³⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 74.

²³⁵ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 74.

Evidentemente, o sonho de Raskólnikov é metafórico e representa, nas duas personagens principais – Mikolka e a criança –, a bifurcação, o conflito interno que o dividia com relação à prática ou não do assassinato. Portanto, a égua de Raskólnikov, ao contrário do que à primeira vista pode-se supor, não representava a velha. *Representava o princípio moral que ele, enquanto “criança”, queria preservar, mas que precisava matar em sinal de seu amadurecimento.* O seu temor em ver a morte do animal era aquele que concebia como sendo o de uma criança e, após o pavor inicial que sente, seu sentimento se altera: o princípio moral era dele e poderia fazer o que quisesse, uma vez que, a partir daí, ele também é Mikolka e, como o camponês, ele insiste até arrebrantar com tal princípio. Raskólnikov, assim, ao perceber a égua morta, sente um tipo de superação do dever, misturado com uma inquietação na consciência moral, uma forma de compaixão que não irá abandonar.

E foi desta maneira que ele se sentiu autorizado a fazer o que queria, mostrando a genialidade de Dostoiévski: a ideia move o comportamento, de maneira apaixonada. O que o sujeito reflete e sente como ação será a maneira dele agir, pois se trata, a todo instante, de uma guerra moral e psicológica²³⁶. Como diz Joseph Frank:

“Assim, psicologia e ideologia se fundem mais uma vez na unidade inconsútil que Dostoiévski chamou “sentimentos-ideia”; e sua capacidade de intuir essas sínteses da emoção e da ideologia constitui grande parte de seu gênio particular de romancista”²³⁷.

Raskólnikov, assim, parte para a execução do crime. Descobre que às sete da noite Aliena Ivánovna estaria sozinha e, no horário indicado, retorna à casa da velha. Leva um falso objeto de prata, que diz ser uma cigarreira, embrulhado em um papel. Ela vira de costas. E tira o machado, suspenso sob seu sobretudo, machado este emprestado de uma oficina, pego sem ser visto. Mata a velha com duas machadadas na cabeça.

No entanto, não houve espaço para que as coisas acontecessem da maneira que ele inicialmente esperava. Logo após o encontro fatal e tomar as chaves da velha para abrir o seu baú, escuta um barulho. Era Lisavieta, irmã de Aliena, com uma trouxa na mão, à cena do crime.

Naquele momento, diante o inesperado testemunho do crime cometido por Lisavieta – que era, cumpre apontar, uma pessoa pela qual Raskólnikov nutria certa

²³⁶ Frank, Joseph. Ibidem. p. 160.

²³⁷ Frank, Joseph. Ibidem. p. 132.

compaixão, diferentemente da irmã –, não lhe restou alternativa se não usar mais uma vez o machado para silenciar a testemunha. Nesse momento, “o golpe foi direto no crânio, de lâmina, e de uma só vez abriu toda a parte superior da testa, chegando quase às têmporas. E ela desabou”²³⁸.

No entanto, não acaba aí. Tocam a sineta do apartamento da velha. Ele percebe que tinha deixado o trinco aberto. Fecha o trinco. Percebe que eram dois homens à porta, que reparam que há alguém em casa. Voltam a tocar a sineta, a bater na porta. Resolvem sair para encontrar o zelador, para que abra. Nisto, Raskólnikov sai do apartamento e para no apartamento que ficava um andar abaixo, que estava sendo reformado. Os pintores, que um dia antes estavam lá, por sorte não estavam. Os dois homens e o zelador passam direto ao apartamento da usurária. Raskólnikov foge.

V.II.II. Ideias sobre justiça social e moralidade (alterações após o crime, diálogo entre Lújin e Razumikhin e a necessidade de remissão)

O protagonista retorna ao seu apartamento. Limpa suas roupas, esconde os objetos roubados da velha. Já tinha limpado o machado e o deixado no lugar onde o pegara. Permanece muito tempo deitado, a ponto de perder a noção do tempo, vivendo um tipo de meia alucinação, meio sonho. É acordado por Nastácia, criada da pensão, ao lado do zelador do prédio, com uma intimação da delegacia.

Essa intimação, logo após a execução do crime, castiga Raskólnikov violentamente. Ele tremia e ardia em febre. Segurou o papel por um tempo, esperou ambos saírem, praticamente os expulsando de seu quarto. Abriu a intimação, que não tinha nenhum teor específico, nela constando apenas que ele deveria comparecer à delegacia. Este é o primeiro evento dos diversos nos quais Raskólnikov passa a se envolver num tipo de paranoia, um medo de perseguição que passa a ter após o crime; tal paranoia irá alterar violentamente o seu estado de nervos, sempre o supor estar sendo investigado.

Foi à delegacia. Descobriu que se tratava de uma cobrança de dívida, de uma carta de crédito protestada por sua senhoria, em um valor alto. Foi tratado, o tempo todo, com extrema severidade e rudeza, principalmente por Iliá Pietróvitch, auxiliar do inspetor de polícia.

²³⁸ Dostoiévski, Fiódor, Ibidem. 94.

Tendo de esperar para saber mais acerca de sua dívida, mesmo após assinar o protocolo de recebimento da intimação, Raskólnikov tem de escutar uma conversa acerca do recém descoberto assassinato da velha usurária, travada entre Iliá Pietróvitch e Nikodim Fomitch, um dos escriturários da delegacia. Explicavam entre si todos os elementos da cena, explicações às quais o protagonista prestava completa atenção:

“ – E o assassinato, ninguém viu?

– Como é que iriam vê-lo? O prédio é uma arca de Noé – observou o escriturário, atento em seu lugar.

– A coisa está clara, a coisa está clara! – repetiu Nikodim Fomitch.

– Não, a coisa está muito obscura – sustentou Iliá Pietróvitch.

Raskólnikov pegou o chapéu e caminhou para a porta de saída, mas não chegou à porta...

Quando voltou a si, viu que estava sentado em uma cadeira, que um homem o apoiava pela direita e pela esquerda outro segurava em pé um copo amarelo cheio de uma água amarela, e que Nikodim Fomitch estava postado à sua frente olhando fixamente para ele; ele se levantou.

– O que é isso, o senhor está doente? – perguntou Nikodim Fomitch em tom bastante ríspido.

– Enquanto assinava ele mal conseguiu correr a pena – observou o escriturário, sentando-se em seu lugar e mais uma vez ocupando-se dos papéis.

– E faz tempo que o senhor está doente? – gritou Iliá Pietróvitch de seu lugar e também mexendo em papéis. Ele, é claro, também observou o doente quando este estava desmaiado, mas se afastou no mesmo instante em que ele voltou a si.

– Desde ontem... - balbuciou Raskólnikov.

– E ontem, saiu de casa?

– Saí.

– Doente?

– Doente.

– A que horas?

– Depois das sete.

– E aonde foi, permita-me perguntar?

– Saí pela rua”.

O protagonista, assim, que nada tinha a ver com as suspeitas do crime até então, atrai a atenção de toda a delegacia por seu comportamento febril e alucinado. Isso não irá chamar a atenção, a médio prazo, de nenhuma das pessoas que estava na delegacia naquele momento, mas causará uma forte impressão em Porfiri, que a toda cena ficou sabendo.

Após o evento, Raskólnikov, temendo que seu apartamento pudesse ser revistado, tratou de retirar imediatamente todas as coisas roubadas que escondera em sua moradia, levando-as a um lugar distante, metido num pátio, que, bem afastado, parecia pertencer a alguma oficina abandonada. Ergueu uma grande pedra e escondeu todos os objetos debaixo dela, tomando o cuidado de fazer parecer que a pedra não tinha sido mexida.

Dali, completamente atordoado, seguiu para o apartamento de Razumíkhin, seu antigo colega de faculdade e único amigo que havia mantido em Petersburgo – mas com o qual não falava a cerca de três meses –, falando-lhe que precisava de alguma atividade para ganhar dinheiro. Na verdade, ele estava em busca de duas coisas: de um álibi para o crime – afinal, havia procurado seu amigo para lhe arrumar trabalho e, portanto, não poderia estar vivendo dos objetos roubados – e de algum contato humano, que já é reverberação do seu profundo estado de angústia e a sua constante necessidade de confissão.

Logo que vê o amigo, no entanto, é tomado de um sentimento de completa aversão ao contato com ele, que revela, mais uma vez, o seu nervoso asco misantrópico. Esta aversão a qualquer contato humano é o que caracteriza o seu isolamento moral, mostrando, por outro lado, o constante receio em ser perseguido. A combinação destes elementos é o que torna qualquer evento radical um suspense violento sobre a constituição do jovem.

Assim, após discutir com Razumíkhin, desistindo de realizar as traduções que este lhe havia sugerido, retorna para seu apartamento, onde alucina. Sonha com a cena da delegacia, misturada com diversos gritos, brigas. Sonha que a sua senhoria, que acabara de lhe cobrar o que era devido, gemia e chorava: assim como na abertura da obra, o romancista associa mais uma vez a velha usurária com a senhoria do protagonista. Pensou em trancar o ferrolho da porta, que havia se esquecido de trancar. Mas não tinha forças para isso. De repente, entra Nastácia.

“ – Nastácia... por que estavam espancando a senhoria?

Ela olhou fixamente para ele.

– Quem estava batendo na senhoria?

– Agora mesmo... faz meia hora, Iliá Pietróvitch, o auxiliar do inspetor de polícia, na escada... Por que ele bateu tanto nela? E... o que veio fazer aqui?

Nastácia o observava calada e de cenho carregado, e olhou demoradamente para ele. Essa mirada longa o fez sentir um grande desagrado, até mesmo pavor.

– Nastácia, por que ficas calada? – pronunciou finalmente com timidez e com voz fraca.

– Isso é sangue – respondeu finalmente baixinho, como se falasse consigo mesma.

– Sangue!... Que sangue?... - balbuciou ele, pálido e recuando na direção da parede. Nastácia continuava a olhar para ele em silêncio.

– Ninguém bateu na senhoria – tornou a dizer com voz severa e decida. Ele a fitava mal conseguindo respirar.

– Eu mesmo ouvi... eu não estava dormindo... eu estava sentado – pronunciou ele com timidez ainda maior. – Ouvi demoradamente... O auxiliar do inspetor veio aqui... Todo mundo correu para a escada, de todos os apartamentos...

– Ninguém veio aqui. Esse sangue é o que grita em ti. Isso acontece quando ele não corre e começa a coagular-se no fígado, aí se começa a ver e ouvir coisas”²³⁹.

A severidade com que ele foi tratado na delegacia por Iliá Pietróvitch reverbera no interior de Raskólnikov, de maneira a ser reconstituída no sonho, misturada a elementos do próprio assassinato. No sonho, porém, ao que tudo indica, Raskólnikov assume a figura do auxiliar que tratava injustamente a senhoria, que por sua vez é uma representação da velha usurária. Ao assassinar a velha, sua consciência o remete à prática de injustiça, causando a sua alucinação. Este sonho, assim, traz à tona as claras limitações morais que, apesar do crime e da fixação de Raskólnikov por sua ideia, emergem da sua consciência atordoadada.

Outro elemento importante são as palavras de Nastácia. Afirmando que ele tem um problema de coagulação do fígado – que aponta para algum tipo conhecimento fisiológico da criada –, “o sangue é que grita em ti” remete, na verdade, ao próprio assassinato. Talvez, aqui, haja uma referência indireta ao assassinato e conduta de Caim, que, ao matar o seu irmão, Abel, se encontra com Deus, que diz que o sangue do irmão dele clama da terra. Caim, aliás, é uma figura que muito se aproxima de Raskólnikov e de sua misantropia: após o assassinato, a única coisa que pretende, por temor de ser morto, é ser fugitivo na terra²⁴⁰.

Logo após tais cenas, acontece um dos principais diálogos do romance, travado por Razumíkhin e Lújin, na presença de Raskólnikov e o jovem médico Zóssimov, sendo que os dois últimos que pouco participam do diálogo.

Algumas questões, no entanto, devem ficar claras antes de adentrarmos na exposição do diálogo. Em primeiro lugar, devemos entender a posição de Razumíkhin, que cujo nome é constituído a partir de “razão” (*Razum*), “indica o desejo de Dostoiévski de associar o emprego dessa faculdade não só aos cálculos frios do utilitarismo, mas também ao calor e à generosidade humanos espontâneos”²⁴¹. Assim, ele faz, mais do que qualquer outra personagem, as vezes do próprio romancista, desenvolvendo as críticas que Dostoiévski já vinha fazendo ao radicalismo.

²³⁹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 130.

²⁴⁰ Vide Gênesis 4:8-14.

²⁴¹ Frank, Joseph. Ibidem. p. 147.

Lújin, por sua vez, é uma espécie de reverberação dos pensamentos do próprio protagonista, no recurso utilizado pelo romancista que é chamado, por Joseph Frank, de quase duplo:

“Todas as outras figuras importantes do livro estão igualmente integradas nas oscilações de Raskólnikov entre esses dois pólos; cada uma delas é um “quase duplo” que personifica, numa encarnação muito mais intensificada, uma ou outra das antíteses conflitantes dentro do caráter e das ideias de Raskólnikov”²⁴².

Esse quase duplo seria, para o comentarista, uma antecipação do duplo, um tipo de personagem que expressa aquilo que o próprio protagonista é incapaz de expressar, ou, ainda, a imagem de si mesmo segundo aquele que o olha. Em Raskólnikov, com relação a Lújin – isso também ocorrerá com Svidrigáilov, só que numa profundidade ainda maior – há também, segundo nos parece, uma espécie de sombra: a outra personagem, que fala por ele, é aquilo que Raskólnikov mais odeia, por ser aquilo com que ele mais se identifica. Por isso Lújin (e Svidrigáilov) é para ele tão repulsivo. Em um plano ainda baseado na crítica ao utilitarismo, que se expressa em exemplos tão claramente impróprios de Lújin, o protagonista revela-se a si mesmo:

“O próprio Raskólnikov, naturalmente, pusera em prática logicamente a teoria; ele também havia rejeitado a velha moral “sonhadora e romântica” do “ama ao próximo” em troca da versão utilitarista defendida pelos radicais e papagueada por Lújin (...) esse encontro com Lújin acaba por romper o fio que liga o raciocínio utilitarista de Raskólnikov com seus objetivos supostamente altruístico-humanitários”²⁴³.

É, assim, justamente baseado na rejeição do padrão moral comum em prol de um utilitarismo econômico, o qual Raskólnikov tinha levado até a última instância, que Lújin estabelece o seu discurso:

“ – Bem, eu penso justamente que a gente nota e fica sabendo de mais coisa observando as nossas novas gerações. E confesso: fiquei contente...
– Com que exatamente?
– Sua pergunta é ampla. Posso estar enganado, mas acho que percebo aí um modo mais claro de ver as coisas, por assim dizer, mais crítico; um espírito mais empreendedor...
– Isso é verdade – resmungou Zóssimov.
– Lorotas, não existe espírito empreendedor – aferrou-se Razumíkhin. – O espírito empreendedor se consegue a muito custo, não cai do céu, de graça. Há quase duzentos anos nos desacostumamos de qualquer empreendimento... As

²⁴² Frank, Joseph. Ibidem. p. 149.

²⁴³ Frank, Joseph. Ibidem. p. 170.

ideias, admitamos, realmente andam por aí – voltou-se para Piotr Pietróvitch –, **e existe um desejo, ainda que infantil, de fazer o bem**; e se encontra até honestidade, apesar de haver-se juntado em torno dessa questão um sem-fim de trambiqueiros; no entanto, espírito empreendedor mesmo não existe! O espírito empreendedor custa caro.

– Discordo do senhor – objetou Piotr Pietróvitch com uma visível satisfação –, é claro que há paixões, coisas erradas, mas também precisamos ser condescendentes: as paixões são uma prova do ardor por uma causa e da situação externa irregular em que tal causa se encontra. Se pouca coisa foi feita, é preciso considerar que não houve muito tempo. Dos meios eu nem falo. Pessoalmente, como queira, acho até que se fez alguma coisa: foram divulgados pensamentos úteis, difundidas algumas obras novas e úteis no lugar das antigas sonhadoras e românticas; a literatura vem ganhando matiz mais maduro; foram erradicados e ridicularizados muitos preconceitos nocivos... Em suma, nós cortamos o cordão umbilical com o passado de forma irreversível e isso, acho eu, já é uma obra...

– Decorou a lição! Está apresentado – pronunciou Raskólnikov.

– O quê? – perguntou Piotr Pietróvitch, olhando de um jeito agradável para Zóssimov. – O senhor mesmo há de convir – continuou, dirigindo-se a Razumíkhin, mas já com um certo ar de triunfo e superioridade, e por pouco não acrescentou: “meu jovem” – que existe avanço ou, como dizem hoje, progresso, ainda que seja em prol da ciência e da verdade econômica...

– Lugar-comum!

– Não, não é lugar-comum! **Se a mim, por exemplo, disseram até hoje: “ama teu próximo”, e eu amei, o que resultou daí? – continuou Piotr Pietróvitch, talvez com excesso de precipitação. – Resultou que eu rasguei o cafetã ao meio, dividi-o com o próximo e ambos ficamos pela metade nus**, seguindo o provérbio russo: “Quando se caçam muitas lebres ao mesmo tempo não se pega nenhuma”. Já a ciência diz: ama acima de tudo a ti mesmo, porque tudo no mundo está fundado no interesse pessoal. Se amas apenas a ti mesmo, realizas os teus negócios da forma adequada e ficas com o cafetã inteiro. Já a verdade econômica acrescenta que quanto mais negócios privados organizados houver numa sociedade e, por assim dizer, cafetãs inteiros, tanto mais sólidos serão seus fundamentos e tanto mais organizada será a causa comum. Logo, ao adquirir única e exclusivamente para mim, precisamente dessa forma eu adquiero como que para todos e levo a que o próximo receba um cafetã um tanto mais rasgado porém não mais de favores privados isolados e sim como resultado do avanço geral. A ideia é simples, mas infelizmente demorou demais a ser implementada, empanada que estava pelo entusiasmo e pelo espírito contemplativo e, pareceria, precisava-se de um pouco de engenho para adivinhar...

– Desculpe, eu também não tenho engenho – cortou bruscamente Razumíkhin –, e por isso vamos parando por aí. Eu comecei a falar com um objetivo, mas toda essa conversa fiada para autodeleite, todos esses lugares-comuns incessantes, sem fim, toda essa lengalenga, esse chover no molhado **já saturou tanto nesses três anos** que, juro, fico vermelho não só de falar neles como de ouvi-los. O senhor, naturalmente, apressou-se em apresentar-se com seus conhecimentos, o que é perfeitamente perdoável e eu não censuro. Agora eu gostaria de saber apenas que é o senhor, porque, veja, ultimamente empresários de toda espécie têm-se agarrado à causa comum e de tal maneira deformaram em interesse próprio tudo em que tocaram que estragaram a causa toda. Bem, já chega!²⁴⁴ (grifos nossos).

²⁴⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 160-162.

Trata-se, com efeito, da exposição do utilitarismo radicalizado pelas últimas gerações russas, nas palavras de Lújin, que, conforme expõe o próprio protagonista, “decorou a lição” e a usou para seus próprios negócios.

Dostoiévski, aqui, faz duas críticas: a primeira é a mais clara, se originando na própria contradição do discurso de Lújin, e se refere ao utilitarismo econômico radical, utilizado, desde o início do livro, como motivo nominal para a prática do assassinato. Só que no lugar do pretense altruísmo de Raskólnikov, que parece usar da lógica dos interesses para alcançar resultados social-humanitários, Lújin expõe a utilização da mesma ideologia radicalizada a interesses econômicos da livre-iniciativa, que buscando superar a antiga moral baseada no amor ao próximo para alcançar um mundo melhor, se mostra ainda mais abjeta, de maneira a expor para Raskólnikov as dificuldades de sua própria ideologia servir para fins altruísticos, obrigando-o a abandonar esse “motivo” como fundamento para a prática do crime.

A segunda crítica se refere à ainda velada ideologia das gerações mais novas, que está exposta nos questionamentos feitos por Razumíkhin. Lújin utiliza o velho utilitarismo, se valendo da radicalidade das gerações mais novas, para construir o seu discurso; Razumíkhin, no entanto, parece direcionar sua crítica a um ponto maior – este que será, com a ajuda de Porfiri, o questionamento sobre o “direito ao crime”, convergindo a Raskólnikov – querendo expor a deficiência não do utilitarismo, mas, sim, da própria radicalidade da geração de *Crime e Castigo*.

O diálogo inicia na crítica de Razumíkhin, para quem a criação de um “espírito empreendedor”, uma revolução no pensamento da humanidade, necessitava muito mais do que a mera reformulação das questões morais. Um conjunto de ideias, segundo ele, para se consolidar culturalmente, deveria passar por um processo de cristalização muito mais demorado. Teria de levar em consideração que a prática de uma ideia revolucionária, qualquer ela que seja, jamais pode se dar sem que a ação em questão se mostre mais forte que a anterior, através de um longo caminho de confirmação de sua concordância com princípios gerais *aceitos por todos*, a fim de que a prática moral não seja a afirmação de desejos individuais, mas a realização da igualdade. Com isto, Dostoiévski parece concordar com o que expusemos sobre a noção de justiça, a qual, para se realizar, precisa indispensavelmente da *universalidade do padrão moral* e da *consequente igualdade que fomenta* entre os homens.

Lújin, por sua vez, situa o cerne de seu argumento através do ponto mais radical de seu pensamento, que busca, em síntese, trocar o *amor pelo outro* pelo *amor a si*. Usando por base um ideal econômico-cientificista, ele articula em uma falsa estrutura a busca dos próprios interesses, de maneira a provar que tal busca será, em última instância, algo mais benéfico a todas as pessoas do que o simples fato de “amar ao próximo”.

Diante deste cenário, o diálogo procura mostrar que a tentativa de universalização de uma lei de ação baseada na utilidade não tem a menor condição de existir. Quando Razumíkhin diz que “um espírito empreendedor custa caro”, e que, “apesar de pessoas bem-intencionadas, há um sem-fim de trambiqueiros”, está apontando para a confusão que há entre o desejo de se fazer o bem e a multiplicidade de possibilidades que podem decorrer dos interesses egoístas, que jamais poderiam substituir os princípios altruísticos.

Essa parece ser, no fim das contas, a maior dificuldade de aliar uma ética utilitarista com qualquer pretensão de universalidade, onde habita a sua maior contradição: não há como se alcançar necessariamente o “todo” pensando somente na utilidade, que reflete, no fim das contas, os anseios das necessidades individuais e o resultado que interessa da ação. Não há regra social que garanta que o desenvolvimento econômico de um represente o sucesso de outro, pelo contrário: quanto maiores as pretensões individuais, maiores as diferenças entre as pessoas. O caminho que Raskólnikov de alguma maneira faz, de desistir de justificar sua ação numa pretensão universal baseada na utilidade e progresso humanos e considerar que a realização de sua ação se deu apenas para realização dos seus próprios prazeres e necessidade de se sentir superior, mostra, igualmente, que o próprio protagonista percebe a contradição na utilidade das suas ideias no discurso de Lújin²⁴⁵.

Ademais, no que respeito à diferença kantiana entre o legal-fenomênico e o moral, surgem também questões importantes do diálogo acima. A tentativa, tanto de Lújin como de Raskólnikov, é de justificar em alguns fatos a possibilidade de se praticar algumas ações. Se o interesse pessoal serviu, em algum momento, para dar ao outro uma melhoria (“assassinar porque, faticamente, se pode dar melhor destinação ao dinheiro”, “deixar a antiga moral de amar ao próximo porque pode ser mais rentável pensar em si

²⁴⁵ Como afirma Joseph Frank: “Lújin é tão claramente dissimulado na sua afirmação de estar preocupado com “o próximo” que Raskólnikov é forçado a enfrentar a terrível possibilidade de que por trás de suas próprias crenças acalentadas podiam muito bem existir finalidades puramente interesseiras”. Ibidem. p. 170.

mesmo”), devemos tornar isso uma máxima da nossa ação, porque, aparentemente, o interesse pessoal é sempre bom.

Contudo, a ideia é confusa e contraditória, pois não sabemos se, no plano fenomênico, do resultado da ação necessariamente derivará algo bom, no caso, se do interesse particular virá o interesse alheio. Pode ser, de fato, que isso aconteça, mas também que não, e isso a torna injusta, pois não é *igual*. Lújin continua:

“ – O que respondeu em Moscou seu professor de história universal quando lhe perguntaram por que falsificava papel-moeda? “Todos estão enriquecendo de várias maneiras, então eu também quis enriquecer o quanto antes.” Não me lembro das palavras exatas, mas o sentido foi o de enriquecer o quanto antes, à custa dos outros, sem esforço! Acostumaram-se a viver recebendo tudo pronto, a caminhar levados por mãos alheias, a comer já mastigado. Bem, chegou o grande momento em que cada um se apresenta com a cara que tem...

– Mas, não obstante, como fica a ética? E, por assim dizer, as regras... [Razumíkhin]

– Ora, com que o senhor está preocupado? – interveio inesperadamente Raskólnikov. – Saiu segundo a sua teoria!

– Como assim segundo minha teoria?

– É só dar consequência ao que o senhor acabou de propagar e se concluirá que se pode dar cabo das pessoas... ”²⁴⁶

Assim, com o exemplo irônico – que dizem os editores do romance ser baseado em eventos que realmente aconteceram²⁴⁷ – do professor de história universal que procura também achar o seu quinhão, Lújin arma contra si, no discurso de Razumíkhin, completado pela conclusão de Raskólnikov, tudo aquilo que acabamos de expor: a dificuldade do utilitarismo econômico (e, possivelmente, todas as articulações de certo utilitarismo social) de poder ser considerado um padrão ético, segundo suas próprias consequências.

Terminado o diálogo de maneira abrupta, por ter Raskólnikov praticamente expulsado Lújin de seu apartamento, Zóssimov sai, logo em seguida, com Razumíkhin e lhe dá as primeiras palavras acerca do seu diagnóstico com relação a Raskólnikov: ele tem uma ideia fixa, uma coisa angustiante da qual ele não consegue se desviar.

No capítulo seguinte, encontramos Raskólnikov sentindo uma repentina melhora e saindo à rua, colocando inclusive as roupas que Razumíkhin havia trazido para ele. Observa um realejo; pergunta a alguém sobre negociantes que vira outro dia, num lugar logo adiante, os mesmos que conversavam sobre Lisavieta, de que ela não estaria em casa naquele que se tornou o fatídico dia: não sabiam deles; atravessou a rua, resolveu

²⁴⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 164-165.

²⁴⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 164, nota de rodapé.

conversar com mujiques, que não lhe deram atenção; perambulou mais um pouco, acabou num tipo de prostíbulo, de onde se escutava uma canção; conversou com uma das meninas, que lhe pediu um pouco de dinheiro; Raskólnikov deu-lhe cinco vezes mais, seguindo, contudo, o seu caminho.

Seguiu com seus pensamentos até ao Palácio de Cristal, uma taberna fina e limpa. Percebeu que Zamiótov – um dos escriturários da delegacia de polícia, amigo de Razumíkhin e admirador próximo de Porfíri, o qual, desde o evento do desmaio na delegacia, despertara um grande interesse por Raskólnikov, chegando inclusive a aparecer no seu apartamento com Razumíkhin num momento de delírio do protagonista – estava lá.

Pediu jornais. Pôs-se a ler a notícia do assassinato, leu-a toda, em vários jornais. Lia com ansiedade. Zamiótov senta-se ao seu lado. Raskólnikov sabia que isso iria acontecer, mas, ao invés de sentir medo, sentiu um prazer novo. Ao que tudo indica, estava absorvendo as consequências da conversa com Lújin, passando do ideal ressentido de realizar o bem, para a assunção gradual do prazer que sentia em sua própria superioridade.

Zamiótov questiona a respeito do que Raskólnikov estava lendo, observando que nos jornais havia muitas notícias comuns. O protagonista responde, com um sorriso de galhofa e piscando para o escriturário, que não eram essas notícias que procurava; dá uma gargalhada nervosa e começa, então, a zombar de Zamiótov; da sua condição social; do seu orgulho em vir do sexto ano do liceu. Começou a insinuar a Zamiótov que iria confessar a ele algo, prestar depoimento:

“O rosto imóvel e sério de Raskólnikov transformou-se num instante, e súbito ele caiu na mesma gargalhada nervosa de há pouco, como se ele mesmo estivesse sem nenhuma condição de controlar-se. E num relance lhe veio à lembrança, com extrema nitidez, aquele instante recente em que ele estava atrás da porta de machado em punho, o ferrolho pulava, os dois xingavam e forçavam a porta do outro lado, e de repente ele teve vontade de gritar para eles, xingá-los, estirar a língua, provocá-los, rir, gargalhar, gargalhar, gargalhar!”²⁴⁸.

Depois disso, Raskólnikov torna a ficar triste e, segundos depois, expressa o mesmo ar zombeteiro de antes. Parecia um louco. Parecia possuído. Zamiótov continua a conversa, Raskólnikov insinua de maneira cada vez mais clara que ele pode ter cometido o crime, sai da taberna e deixa Zamiótov completamente perplexo.

²⁴⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 175.

Encontra Razumíkhin e se despede rapidamente. À rua, nota uma aglomeração sobre uma ponte. Via-se alguém que havia se suicidado. Pensando que era o fim – talvez temendo pelo seu próprio estado de loucura, cada vez mais acentuado –, se dirige à delegacia, pensando que não havia mais caminho. Durante o trajeto, no entanto, desiste, e vai em direção ao prédio da velha usurária. Sobre as escadas. O apartamento está aberto, sendo reformado. As pessoas falam sobre a velha. Raskólnikov parece ignorar a existência delas e investiga os cômodos. Um dos operários pergunta:

“ – O que o senhor deseja? – perguntou de repente, dirigindo-se a ele.
Em vez de responder, Raskólnikov levantou-se, foi para a entrada, chegou-se à sineta e deu um puxão. A mesma sineta, o mesmo som de folha de flandres! Deu mais um puxão, um terceiro; aguçou o ouvido e forçou a memória. A antiga sensação angustiosamente terrível e repugnante começou a voltar-lhe à memória de forma cada vez mais agradável, mais agradável”²⁴⁹.

Raskólnikov ainda faz uma série de perguntas, que se remetem à cena do crime. Suspeitam dele, mas por medo de serem acusados de algo e meio que tomando o protagonista por louco, simplesmente o expulsam do prédio.

À rua, questionando-se se ainda iria para a delegacia ou não, vê um acidente. Alguém fora atropelado por uma carruagem. Era Semion Marmieládov, no chão, todo ensanguentado. Raskólnikov se comove completamente com a cena. Leva ele até o apartamento; acompanha de perto a lamentação de Catierina Ivánovna. Vê os filhos dela, todos chorando, ao lado do patriarca, já nos últimos instantes; vê também a Sônia pela primeira vez, trajada conforme determinavam as regras, chorando às últimas palavras do pai. O protagonista afasta os curiosos e entrega uma grande quantia em dinheiro para Catierina – na verdade, tudo o que tinha, que havia recebido da mãe –, para que cuide do velório. Nikodim Fomitch estava no meio da multidão, o encontra na escada, reconhecendo Raskólnikov imediatamente:

“ – É o senhor? – perguntou-lhe.
– Morreu – respondeu Raskólnikov. – Veio o médico, veio o padre, está tudo em ordem. Não perturbe muito a pobre mulher, além de tudo está com tísica. Anime-a, se tiver como... O senhor é um homem bom, eu sei... – acrescentou com um risinho, olhando-o nos olhos.
– E como vai o senhor, ah, mas veja, está manchado de sangue – observou Nikodim Fomitch, notando à luz do lampião algumas machas frescas de sangue no colete de Raskólnikov.
– É verdade, fiquei manchado... estou todo ensanguentado!”²⁵⁰.

²⁴⁹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 185.

²⁵⁰ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 198.

Ainda vem em sua direção Pólienka, a filha de Catierina, agradecendo a Raskólnikov e perguntando o seu endereço. Este pergunta quem a enviou: foi Sônia, ela responde. Pergunta à Pólienka se gosta da irmã. Diz que dela é de quem mais gosta; o protagonista pergunta, então, se irão gostar dele. A garota sorri e lhe dá um beijo no rosto. Pede a ela que rezem por ele, dando em seguida o seu endereço.

Com a cena em questão, Raskólnikov substitui a necessidade de confissão imediata, ansiosa e pesada que sente, pela falsa remissão por trás de seu ato. De alguma maneira, sente-se morto desde o assassinato: o seu isolamento moral lhe dá esta sensação. De alguma maneira, pensa que o sangue em sua roupa o expia do sangue do assassinato e se sente vivo novamente. Esta sensação, contudo, é temporária. Como perceberemos na citação abaixo, ela está e permanecerá cada vez mais misturada com a sua necessidade de se sentir superior, a fim de evitar a confissão e justificar o seu crime: é seu orgulho satânico misturado com uma nova figura, agora mística, do sacrifício:

“Basta! – pronunciou em todo decidido e solene. – Fora as miragens, fora os falsos temores, fora os fantasmas!... Existe vida! Por acaso não acabei de viver? Minha vida não morreu com a vetusta velha! Que fique com o reino dos céus – e basta, já era tempo de descansar! Agora é o reino da razão e da luz e... da vontade, e da força... agora vamos ver! **Agora vamos nos medir! – acrescentou com arrogância, como se visasse a alguma força do mal e a provocasse**”²⁵¹ (grifo nosso).

Paralelamente, diante a própria condição vertiginosa das emoções da personagem, esta mesma condição que invoca sua superioridade, por outro lado, abrirá espaço para uma contínua necessidade que ele passa criar de redenção, que o aproximará de Sônia, a qual irá lhe mostrar o caminho da ressurreição, culminando na sua confissão.

Logo depois, foi a encontro de Razumíkhin, que havia voltado da festa dada por Porfiri. Este sai à rua com o protagonista; o amigo está um tanto embriagado. No caminho, Razumíkhin fala que Zóssimov, o médico, diagnosticara o protagonista com algum tipo de doença mental temporária, o que reverberará no protagonista como melhor justificativa possível após a confissão, usada como artimanha, inclusive, no julgamento. Tal questão será melhor explicada por Zóssimov, algum tempo depois.

Chegam ao apartamento de Raskólnikov. A mãe e a irmã estavam lá. Elas pulam de alegria, conversam sobre a viagem. O interesse do protagonista nelas é muito

²⁵¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 200.

claro, são o motivo de muitas das suas conclusões. Mas logo, no meio da tagarelagem delas, foi-lhe retornando o asco misantrópico anterior, o que tornava tudo aquilo completamente insuportável. Pede, então, para todos saírem.

Razumíkhin as acompanha, despertando, inclusive, uma paixão pueril por Dúnia. Fala dos problemas de Raskólnikov nas últimas semanas, agravados nos últimos dias. As leva ao seu apartamento e logo chega também o doutor Zóssimov, que lhes explica o estado em que se encontra Raskólnikov:

“Quanto ao próprio doente, disse que nesse momento ele estava em estado bastante satisfatório. Segundo suas próprias observações, a doença do paciente, além da má situação material dos últimos meses de vida, tinha ainda algumas causas éticas: “É, por assim dizer, produto de muitas influências morais e materiais complexas, inquietações, temores, preocupações, de certas ideias (...) observava-se no doente uma certa ideia fixa, alguma coisa que acusava monomania”²⁵².

Assim, manifesta-se o motivo dramático da contínua vertigem que o romance sofre, bem como a justificativa nominal, no que se refere a um possível estado de loucura de Raskólnikov, mas real no que tange ao aspecto delirante de toda a sua intenção de extraordinariedade. É um raio, uma loucura, tudo aquilo que em seus sentimentos deseja o protagonista. Joseph Frank, no que tange à doença em si, nos fala:

“Monomania é definida, clinicamente, como uma obsessão irracional por um objeto, por um acontecimento, por uma ideia ou por uma pessoa particular: nesse caso, ela decorre da incerteza de Raskólnikov em saber se pode obrigar-se a agir de acordo com a imagem que tem de si mesmo, de pessoa ‘extraordinária’”²⁵³.

Trata-se, com efeito, de um desarranjo mental temporário, um tipo de insanidade semelhante ao desejo quixotesco, e muito embora possa ser melhor definido em termos de psicopatia, a monomania se manifesta como algum tipo de paixão momentânea por um objeto ou objetivo, que faz com que o seu portador mantenha sempre o seu aspecto megalomaniaco por ele.

No outro dia, Razumíkhin se reencontra com a mãe e a irmã de Raskólnikov. A matriarca lamenta amargamente por uma carta recebida de Lújin, que desaprovava Raskólnikov, dizendo o advogado que não se encontraria com elas na presença dele. Além disso, a mãe conta à filha e a Razumíkhin que tinha ouvido falar que Marfa Pietróvna,

²⁵² Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 218.

²⁵³ Frank, Joseph. Ibidem. p. 160.

mulher de Svidrigáilov, havia morrido repentinamente, em circunstâncias extremamente estranhas e suspeitas²⁵⁴.

No dia seguinte, todas as personagens vão visitar Raskólnikov. O doutor Zóssimov lhe explica acerca da sua doença. Diz que ele deve “eliminar as causas primárias, por assim dizer, radicais, que influenciaram o surgimento do estado mórbido, e então o senhor está curado, senão será até pior”²⁵⁵. Diz que seu estado se assemelha ao *delirium tremens*. Conversam acerca de Lújin, Dúnia diz que está bem, satisfeita pelo casamento; diz ainda que escolheu casar a seu próprio benefício, o que inspira novamente o ódio do protagonista: “‘está mentindo! – pensava ele consigo, roendo as unhas de raiva. – Bancando a orgulhosa! Não quer reconhecer que sua finalidade é o benfazer! Oh, naturezas vis! Amam como se odiassem... Ai que ódio as duas me dão!’”²⁵⁶.

Logo em seguida alguém bate à porta. É Sônia. Já não usa mais os trajes característicos da prostituição. Está vestida de maneira simples. Raskólnikov “viu de imediato que estava ali uma criatura humilhada, e de tal forma já humilhada que ele sentiu uma súbita pena”²⁵⁷. A presença dela causou grande incômodo na mãe e talvez algum, pequeno, na irmã. Sônia se assombra com o estado de pobreza em que vive Raskólnikov, o que dá ao ato de bondade dele um aspecto ainda mais radical. Ela agradece e logo quer sair. Ele insiste para que fique um pouco, mas logo depois todos saem.

O encontro com Sônia renova novamente suas forças. Há uma atração clara que detém com relação a ela, que inspira tanto o seu orgulho como a sua bondade, que enseja os encontros constantes que ele irá produzir entre os dois. Após, encontra-se com Razumíkhin. Fala para que quer se encontrar com Porfiri, juiz de instrução e parente distante de Razumíkhin, sem falta, sob a justificativa de encontrar nele ajuda com relação à sua carta de crédito protestada.

²⁵⁴ Posteriormente, Dúnia revela, em um diálogo com Svidrigáilov, como provavelmente a morte de Marfa Pietróvna tenha sido causada pelo próprio Svidrigáilov, que a teria envenenado

²⁵⁵ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 234.

²⁵⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 242.

²⁵⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 246.

V.III. DESEJO DE SUPERIORIDADE: O EIXO DA CRISE MORAL E JURÍDICA

V.III.I. Direito ao crime. Diálogo com Porfiri – o indivíduo extraordinário

Há em Raskólnikov, como percebemos, uma necessidade crescente de mostrar o seu orgulho em acreditar ter ultrapassado os limites da moralidade comum, colocando a realização dos seus ideais acima do bem e do mal, tentando provar, assim, a sua superioridade.

O motivo pelo qual Raskólnikov, apesar de todos os riscos existentes nisso, insistiu no encontro com Porfiri, está justamente naquilo que Bakhtin diz; que, para o protagonista, cada personagem:

“Entra em seu discurso interior, mas não entra como um caráter ou um tipo, como uma personagem da fábula do enredo da sua vida (a irmã, o noivo, etc.), e sim com o símbolo de alguma diretriz de vida ou posição ideológica, como o símbolo de uma determinada solução vital daqueles mesmos problemas ideológicos que o martirizam. Basta uma pessoa aparecer em seu campo de visão para tornar-se imediatamente para ele uma solução consubstanciada do seu próprio problema, solução divergente daquela a que ele mesmo chegara. Por isso cada um o perturba e ganha um sólido papel no seu discurso interior. Ele coloca todas essas personagens em relações mútuas, confronta umas com as outras ou as coloca em oposição recíproca, forçando-as a responderem umas às outras, a se acusarem. Como resultado, seu discurso interior se desenvolve como um drama filosófico, onde as personagens são concepções de vida e mundo personificadas, realizadas no plano real”²⁵⁸ (grifo nosso).

Com efeito, todo o romance funciona nessa estrutura de reverberações, para a autocompreensão do protagonista, servindo para elucidar as suas mais particulares nuances. Sendo Porfiri uma das vozes mais importantes neste processo, é inevitável a atração entre as personagens, de maneira que o juiz de instrução em questão seja o responsável por fazer Raskólnikov perceber as suas próprias limitações em ocultar os seus desejos, mantendo com Raskólnikov uma intensa ligação²⁵⁹.

²⁵⁸ Bakhtin, Mikhail. Ibidem. p. 276.

²⁵⁹ A este respeito, Bakhtin ainda diz: “Um tipo especial de diálogo são os diálogos de Raskólnikov com Porfiry (...). Porfiry fala por meio de insinuações, dirigindo-se à voz oculta de Raskólnikov. Este se esforça em desempenhar seu papel de maneira calculada e precisa. A finalidade de Porfiry é forçar a voz interior de Raskólnikov a irromper e criar uma dissonância nas suas réplicas simuladas com cautela e tato. Por isso as palavras e entonações de Raskólnikov são constantemente invadidas pelas palavras reais e as entonações de sua voz real. Devido ao papel de juiz de instrução que não desconfia que adotou, Porfiry também faz, às vezes, aparecer sua verdadeira face de homem seguro, e entre as réplicas fictícias de ambos os interlocutores encontram-se subitamente e se cruzam duas réplicas reais, dois discursos reais, duas concepções humanas reais. Consequentemente, o diálogo passa de vez em quando de um plano – o simulado – para outro plano, o

Dessa maneira, por mais que o encontro com Porfiri signifique, e o protagonista saiba disso, algum tipo de risco, ele espera encerrar, vez por todas, todas as questões relativas aos pequenos indícios que trouxe para si, criando, por um lado, uma imagem livre de qualquer suspeita e, por outro, estabelecendo a sua superioridade, que ele cria ter encontrado na relação entre uma bondade mística – e não mais ressentida, o que implica que ele não atuará mais por uma causa moral – e um orgulho de se guiar fora de qualquer plataforma moral ordinária.

“Agora a sensibilidade de Raskólnikov libertou-se do domínio da dialética utilitarista, que num instante havia convertido todos os seus impulsos anteriores de compaixão numa atitude de desdém. Ao mesmo tempo, o componente egoísta do caráter do protagonista, que fora transformado em megalomania pelo aspecto “grande homem” de sua doutrina, não é mais reprimido pela miragem de servir a alguma causa moral; atua exclusivamente para ajudar sua autodefesa e torna-se um desafio aberto à lei”²⁶⁰.

O que Raskólnikov não sabia, contudo, que ao abrir-se ao desafio da lei, aparentando, externamente, a sua inocência, encontraria em Porfiri um rival a implicar não a forma legal do seu ato, mas, sim, os aspectos interiores da prática do seu homicídio, aumentando ainda mais a sua luta interior e ruindo com todos os seus planos que, até então, pareciam manter uma forte congruência.

Porfiri é um investigador perspicaz, não pela capacidade de análise de fatos, mas por se interessar profundamente pela psicologia do criminoso²⁶¹. Desde que soube do desmaio de Raskólnikov, algo no protagonista, parece, o intrigou profundamente, e por isso desejava encontrá-lo. Havia investigado o passado dele, lembrando inclusive de um artigo que Raskólnikov havia escrito há seis e ele lera há dois meses, “A respeito do crime”, onde Raskólnikov defendia o direito das pessoas extraordinárias de praticarem crimes, desde que inspiradas por ideias superiores; isso atraiu ainda mais a atenção de Porfiri àquele que, de antemão, considerava o principal suspeito do assassinato da velha usurária. Este encontro – como todos os outros estabelecidos entre Raskólnikov e Porfiri, exceto talvez, ou ao menos com menor intensidade, o último encontro, onde as

plano real, mas apenas por um instante. E somente no último diálogo dão-se a destruição efetiva do plano simulado e a passagem completa e definitiva do discurso para o plano real”. Ibidem. pp. 304-305.

²⁶⁰ Frank, Joseph. Ibidem. p. 171.

²⁶¹ Como diz Joseph Frank: “Na verdade, há um magistrado investigador, Porfiri Petróvitch, cuja tarefa é levar Raskólnikov à justiça; mas essa função puramente legal está subordinada a seu papel de acicate no curso dos autoquestionamentos e da autocompreensão de Raskólnikov”, sendo isso o que distingue o romance de um thriller: aqui, quem busca descobrir os motivos do crime é o próprio assassino. Ibidem. p. 150.

personagens revelam suas vozes ocultas – trabalham apenas com base em um jogo psicológico com o assassino, que serve muito mais para revelar a fraqueza interior de Raskólnikov do que, realmente, demonstrar faticamente a execução do crime²⁶². Para tanto, Porfiri trabalha com a teoria do crime por detrás da execução dos atos do protagonista, fazendo Raskólnikov rememorar todos os elementos que lhe traziam horror.

Neste capítulo, portanto, queremos apontar, depois de mostrar como a ação utilitarista, que está fora do dever, pode trazer conclusões obscuras em uma ideia de justiça, como o *desejo* que motiva esse tipo de condição de modificação do dever tem sempre por base uma *pretensão egoísta de superioridade* e como o protagonista de *Crime e Castigo* é incapaz de manter um princípio concreto que o livre da necessidade moral de sua consciência.

Razumíkhin e Raskólnikov chegam ao apartamento de Porfiri rindo, com o protagonista zombando de seu amigo pela clara e repentina paixão que estava nutrindo pela sua irmã, Dúnia. Eles se apresentam, conversam brevemente sobre a carta de crédito. Zamiótov também está lá. Razumíkhin, então, fala que Porfiri está investigando as pessoas que tinham penhor com a velha usuária. O juiz de instrução confirma a informação e pergunta a Raskólnikov se tinha objetos penhorados. Raskólnikov se preocupa, dissimuladamente, com o destino dos objetos. Porfiri diz que com isso ele não deve se preocupar e que, aliás, ele já aguardava a visita do protagonista há muito tempo. Pergunta a Raskólnikov sobre o dinheiro que deu à família dos Marmieládovs. Raskólnikov diz que talvez tenha encontrado algum tesouro. Sente que Porfiri está o tateando, sondando seus motivos. Quer ir embora, mas, calmamente, Porfiri insiste para que fique e o prende à conversa. Razumíkhin, então, fala sobre a festa do dia anterior, a que o deixou bêbado e na qual conversava com o juiz de instrução:

“ – Imagina, Ródia, aonde chegamos ontem: existe ou não o crime? Eu disse que foi um absurdo o que mentimos!

– O que há de surpreendente nisso? A costumeira questão social – respondeu Raskólnikov com ar distraído.

– A questão não foi formulada assim – observou Porfiri.

– Não foi bem assim, é verdade – concordou no mesmo instante Razumíkhin, apressado e inflamando-se como de costume. – Vê, Rodion: ouve e dá tua opinião. Eu quero. Ontem eu fiz das tripas coração com eles e fiquei te esperando: eu disse a eles que tu virias... Começou com a concepção dos socialistas. Uma concepção conhecida: o crime é um protesto contra a

²⁶² Mais uma vez, diz Joseph Frank: “No centro da trama, evidentemente, está o suspense criado pelas oscilações interiores de Raskólnikov e pelo duelo travado entre ele e Porfiri Petróvich; mas isso deve colocar-se no contexto de todas aquelas “reverberações” geradas pela textura temático-ideológica extraordinariamente compacta do romance”. Ibidem. p. 145.

anormalidade do sistema social e só, e nada mais, e não se admitem quaisquer outras causas – e nada mais!

– E foi aí que mentiste! – gritou Porfiri Pietróvitch. Estava visivelmente animado e ria a cada instante olhando para Razumíkhin, e com isso o deixava ainda mais inflamado.

– N-nada mais se admite! – interrompeu entusiasmo Razumíkhin – E não estou mentindo!... Eu te mostro um livro deles: eles defendem tudo isso porque para eles “o indivíduo é vítima do seu meio” e nada mais! É a frase preferida! Daí se deduz diretamente que, caso se construa a sociedade de maneira correta, todos os crimes desaparecerão de um só golpe, uma vez que não haverá contra o que protestar e em um instante todos os homens se tornarão justos. Não se leva a natureza em conta, suprime-se a natureza, não se percebe a natureza! Para eles não é a humanidade – que se desenvolveu pela via histórica e *viva* até o fim – que vai finalmente converter-se numa sociedade normal, mas, ao contrário, é o sistema social que, saindo de alguma cabeça de matemático, vai imediatamente organizar toda a sociedade e num abrir e fechar de olhos a tornará justa e pura antes de qualquer processo vivo, sem qualquer via histórica e viva! É por isso que eles detestam tão instintivamente a história: nela vêm “só deformidades e tolices”, e tudo se explica exclusivamente pela tolice! É por isso que detestam o processo *vivo* da vida: a *alma viva* é dispensável! A alma viva exige vida, a alma viva não obedece à mecânica, a alma viva é desconfiada, a alma viva é retrógrada! E mesmo que cheire a carniça, pode ser feita de borracha, mas aí não é viva, aí não tem vontade, aí é escrava, incapaz de rebelar-se! E daí resulta que no falanstério reduziram tudo a uma simples alvenaria de tijolos e à disposição de corredores e quartos! O falanstério está pronto, mas a natureza dos senhores ainda não está pronta para o falanstério, ela quer vida, ainda não concluiu o processo vital, é cedo para ir para o cemitério! Só com a lógica é impossível pular por cima da natureza! A lógica advinha três casos, mas há milhões deles! Cortar um milhão inteiro e reduzir tudo apenas à questão do conforto! A solução mais fácil da questão! É de uma clareza sedutora, e nem se precisa pensar! O principal – não se precisa pensar! Todo o mistério da vida cabe em dois cadernos!”²⁶³.

Razumíkhin, na verdade, está expondo uma síntese do pensamento da utilidade da ação e do bem-estar social. De alguma maneira, está refletindo a crítica que não realizou ao utilitarismo econômico de Lújin, talvez por clara falta de interesse na outra personagem, expondo a sua crítica ao utilitarismo socialista, que lhe parece ser muito mais atraente. Aqui, o indivíduo, colocado como vítima, é uma espécie de ser fixo, um ideal de pessoa considerada apenas na sua necessidade de bem-estar, motivo pelo qual, encerrado o problema da desigualdade social, não haveria mais crimes, justamente porque não haveria mais motivo para que o homem pudesse sentir assim.

Contudo, ele critica acaloradamente essa posição, que não pensa que qualquer mudança social deve levar em consideração que: a sociedade é construída pela História; a História é construída de ações; ações estão baseadas em intenções das mais diversas, realizadas por todos e cada sujeito, ligadas tanto pelos interesses individuais, por intenções desconhecidas por nós mesmos, pelos prazeres, pelo desejo de bem-estar, por necessidade

²⁶³ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 265-266.

de realizações perversas, como por desejos altruísticos e anseio de igualdade e identificação. Uma noção social de crime que não leve em consideração as diversas facetas dos homens em suas multiplicidades, tende largar um milhão de coisas por uma só parte e, conseqüentemente, criar uma teoria sem qualquer alicerce ético. Porfiri, no entanto, quer alcançar Raskólnikov:

“ – Pronto, transbordou, agora está martelando! É preciso segurá-lo pela mão – ria Porfiri. Imagine – voltou-se para Raskólnikov – foi esse mesmo o tom de ontem à noite, em um quarto, a seis vozes, a ainda previamente embebidos de ponche – pode imaginar? Não, meu irmão, estás mentindo: o “meio” significa muito no crime; isso eu vou te demonstrar.

(...)

– Não, veja, ao senhor eu direi toda a verdade. A propósito de todas essas questões, de crimes, de meio, de moças [tinham falado sobre o direito ao estupro], acabei de me lembrar – e aliás ele sempre me interessou – de seu artiguinho: “A respeito do crime”... ou como o senhor o denominou, esqueci o título, não me lembro. Há dois meses tive o prazer de o ler no *Discurso Periódico*.

– O meu artigo? No *Discurso Periódico*? – perguntou Raskólnikov surpreso. – Há meio ano, quando deixei a universidade, eu realmente escrevi a respeito de um livro, um artigo, mas na ocasião eu o levei ao jornal *Discurso Semanal* e não ao *Discurso Periódico*. (...) Pelo que me lembro tratei do estado psicológico do criminoso durante todo o ato do crime.

– Sim, e o senhor insiste em que o ato de execução de um crime sempre é acompanhado de uma doença. Muito, muito original, no entanto... a mim propriamente não foi essa parte do seu artigo que me interessou e sim um certo pensamento emitido no final do artigo mas que o senhor, infelizmente, desenvolve apenas por insinuação, de forma vaga... Numa palavra, se o senhor está lembrado, há certa insinuação ao fato de que existiriam no mundo certas pessoas que podem... ou seja, não é que podem mas têm o pleno direito de cometer toda sorte de desmandos e crimes, como se a lei não houvesse sido escrita para eles.

Raskólnikov sorriu ante a deturpação redobrada e proposital da sua ideia.

– Como? O que é isso? Direito ao crime? Mas isso não é porque “o homem é vítima do meio”, é? – quis saber Razumíkhin até com certo espanto.

– Não, não, não é bem assim – respondeu Porfiri. – Toda a questão consiste em que, no artigo dele, todos os indivíduos se dividiriam em “ordinários” e “extraordinários”. Os ordinários devem viver na obediência e não têm o direito de infringir a lei porque eles, vejam só, são ordinários. Já os extraordinários têm o direito de cometer toda sorte de crimes e infringir a lei de todas as maneiras precisamente porque são extraordinários. É assim, parece, que está em seu artigo, se não me engano, não é?

– Ora, como é que pode? Não é possível que esteja assim! – balbuciou perplexo Razumíkhin.

Raskólnikov tornou a sorrir. Compreendeu num instante em que consistia a questão e para onde queriam empurrá-lo; estava lembrado do seu artigo. Decidiu aceitar o desafio.

– Não é exatamente assim que está em meu artigo – começou ele com simplicidade e modéstia. – Pensando bem, reconheço que o senhor o expôs quase fielmente; até mesmo, se quiser, com absoluta fidelidade... (era-lhe realmente agradável concordar que fora com absoluta fidelidade.) A única diferença é que eu, de modo algum, insisto em que as pessoas extraordinárias devam e sejam forçosamente obrigadas a cometer sempre toda sorte de desmandos, como o senhor diz. Acho até que um artigo desse tipo nem deixariam publicar. Eu insinuei pura e simplesmente que “o homem

extraordinário tem o direito... ou seja, não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de permitir à sua consciência passar... por cima de diferentes obstáculos, e unicamente no caso em que a execução da sua ideia (às vezes salvadora, talvez, para toda a humanidade) o exija. O senhor afirmou que meu artigo é vago; estou disposto a elucidá-lo para o senhor, na medida do possível. Eu talvez não esteja enganado ao supor que o senhor, parece, está querendo isso mesmo; permita-me. Acho que se as descobertas de Kepler e Newton fizeram, como resultado de certas combinações, não pudessem chegar de maneira nenhuma ao conhecimento dos homens senão com o sacrifício da vida de um, dez cem ou mais homens, que impediriam tais descobertas ou lhes seriam um obstáculo, Newton teria o direito, e estaria inclusive obrigado, a... *eliminar* esses dez ou cem homens para levar suas descobertas ao conhecimento de toda a humanidade. Daí, aliás, não se conclui que Newton tivesse o direito de matar qualquer pessoa que lhe desse na telha, estivesse essa pessoa em sua frente ou cruzando com ele, ou de roubar todos os dias na feira. Lembro-me, ainda, de que eu desenvolvo em meu artigo a ideia de que todos... bem, por exemplo, embora os legisladores tenham instituído a sociedade humana, começando pelos mais antigos e continuando com os Licurgos, Sótons, Maomé, Napoleões etc., todos eles, sem exceção, foram criminosos já pelo simples fato de que, tendo produzido a nova lei, com isso violaram a lei antiga que a sociedade venerava como sagrada e vinha dos ancestrais, e aí, evidentemente, já não se detiveram nem diante do derramamento de sangue, caso esse sangue (às vezes completamente inocente e derramado de forma heróica em defesa da lei antiga) pudesse ajudá-los. É até notável que a maioria desses beneméritos e fundadores da sociedade humana foram sanguinários especialmente terríveis. Em suma, eu concluo que todos os indivíduos, não só os grandes, mas até aqueles que saem um mínimo dos trilhos, isto é, que têm a capacidade, ainda que mínima, de dizer alguma coisa nova, devem ser, por sua natureza, forçosamente criminosos – mais ou menos, é claro. Caso contrário seria difícil para eles sair dos trilhos, e em permanecer nos trilhos eles naturalmente não poderiam concordar, mais uma vez por sua natureza, e acho até que nem os macacos concordariam com isso. Numa palavra, o senhor percebe que nesse ponto não há nada de propriamente novo até hoje. Isso já foi publicado e lido milhares de vezes. Quanto à minha divisão dos indivíduos em ordinários e extraordinários, concordo que ela é um tanto arbitrária, mas acontece que eu não chego a insistir em números exatos. É só na minha ideia central que eu acredito. Ela consiste precisamente em que os indivíduos, por lei da natureza, dividem-se *geralmente* em duas categorias: uma inferior (a dos ordinários), isto é, por assim dizer, o material que serve unicamente para criar seus semelhantes; e propriamente os indivíduos, ou seja, os dotados de dom ou talento para dizer em seu meio a *palavra nova*. Aqui as subdivisões, naturalmente, são infinitas, mas os traços que distinguem ambas as categorias são bastante nítidos: em linhas gerais, 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 eles. 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, no seu interior, na sua consciência passar por cima do sangue – todavia, conforme a ideia e suas dimensões – observe isso. É só neste sentido que eu falo do direito deles ao crime em meu artigo. (Lembre-se o senhor de que nossa discussão começou pela questão jurídica.) Aliás não há motivo para muita inquietação: a massa quase nunca lhes reconhece esse direito, ela os julga e enforca (mais ou menos) e assim, de forma absolutamente justa, cumpre o seu destino conservador para, não obstante, nas gerações seguintes, essa mesma massa colocar os mesmos executados no pedestal e reverenciá-los (mais

ou menos). A primeira categoria é sempre de senhores do presente, a segunda, de senhores do futuro. Os primeiros conservam o mundo e o multiplicam em número; os segundos fazem o mundo mover-se e o conduzem a um objetivo. Tanto uns quanto os outros têm o mesmo direito de existir. Numa palavras, no meu artigo todos têm direito idêntico e - *vive la guerre éternelle* – até a Nova Jerusalém, é claro”²⁶⁴.

Aqui, portanto, se encontra a revelação de Raskólnikov a respeito de seus ideais, onde enfim se expõe o motivo do crime, que é também o fundamento da monomania e da crise psicológica que a personagem principal enfrenta.

Porfiri inicia a discussão, procurando levar o diálogo até Raskólnikov, o que, em nenhum momento, passou despercebido pelo protagonista. Ao encaminhar a conversa ao artigo escrito no *Discurso Periódico*, ele associa a problemática acerca da “existência do crime” com a do “direito ao crime”, exposta no artigo escrito pelo protagonista.

Ao que tudo indica, toda a discussão havia sido arquitetada pelo próprio Porfiri, que se aproveitou do espírito crítico de Razumíkhin para introduzir o tema e alcançar a mente de Raskólnikov. Pelo texto, não se consegue saber ao certo se propositalmente ou não, mas Porfiri coloca a questão do direito ao crime em seu aspecto normativo-punitivo, tirando-a do plano da existência ou não de crime e a assentando no plano infracional.

Raskólnikov, no entanto, faz questão de mudar o fundamento da discussão, justamente para mostrar como a sua ideia não se explicava no plano meramente jurídico. Assim, a lança para o plano moral (“[o indivíduo extraordinário tem] não o direito oficial, mas ele mesmo tem o direito de *permitir à sua consciência passar*”), que é onde abona a justiça que ele busca para o seu ato: visa procurar um princípio superior, acima da moral ordinária, que transforme a sua ação algo justificável.

Para se fixar neste ponto, ele expõe que os indivíduos superiores são tipos de pregadores (“dotados de dom ou talento para dizer em seu meio a *palavra nova*”). Nesse sentido, este ser extraordinário estaria acima não apenas da noção de moralidade como também o estaria da de *comunidade*. Superando a socialização da vida e toda barreira moral que com ela existe, o homem superior levaria a História ao progresso que ela necessita. Qual é esta necessidade? A de não parar o homem no mero arcaico de sua condição. Isto revela, aparentemente, a tautologia de sua teoria: o indivíduo superior estaria acima da moralidade justamente para mostrar esta é arcaica, demonstrando que o fim de um indivíduo superior é superar o ordinário para, emblematicamente, ser superior.

²⁶⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 266-270.

Sendo uma necessidade de consciência, o direito ao crime, que é, na verdade, o direito à superioridade, consiste em uma batalha essencialmente interior que, atingindo o plano da justiça, acaba por reverberar na esfera jurídica (“a massa quase nunca lhes reconhece esse direito, ela os julga e enforca”), no momento em que atinge aqueles a que se direcionam.

Em suma, portanto, para Raskólnikov, o homem precisa encontrar uma maneira de se livrar desse estado de necessidade, que, traduz para si mesmo, é a própria dependência da moralidade para agir. A representação da lei e a possibilidade de transgressão do dever representariam, para ele, o motivo pelo qual o homem é tão miserável. Aparentemente, o protagonista pensa que a existência de um tipo superior consistiria em um ser profético ou em uma aristocracia intelectual, que dirigiria os homens não apenas em seu aspecto político, mas também em sua plataforma moral, exatamente pela sua condição de estar acima dela, determinando o sentido de mundo.

Sua ideia, no entanto, peca, pois não encontra verdadeiramente um estado superior: a crítica à moralidade e à existência de indivíduos superiores encerram uma dialética infrutífera e solitária; o indivíduo superior, que daria a palavra nova, jamais poderia pertencer à ordem anterior, servindo o direito à sua superioridade tão somente à sua própria extraordinariedade. O indivíduo extraordinário de Raskólnikov, principalmente quando se fala do próprio protagonista, é aquele que se encerra apenas no seu desejo de superioridade.

Ao que tudo indica, no fundo de sua teoria haveria algum tipo de consciência legalista, onde aquilo que legitimaria a consciência do indivíduo superior seria a mesma força que legitima a elaboração de leis por entes políticos. Traduzindo equivocadamente o jogo de interesses político ao plano moral, ele acredita que o indivíduo superior é aquele capaz de *derrogar ordens morais*. No seu próprio caso, isso significa vencer o próprio dever à vida, querendo procurar um princípio superior ao próprio homem. Representando o *princípio superior superar qualquer princípio moral*, Raskólnikov quer para si o ponto mais alto da sua própria teoria.

Para que ele pretende isso? Por todo o romance, esta questão é difícil de ser respondida. Mas, neste discurso, Raskólnikov dá uma pista dos seus motivos: quer ser o “senhor do futuro”. Não importa se está perdido no seu tempo ou se não é reconhecido pela massa, pois não ser compreendido prova justamente a sua extraordinariedade. Se é

assim, fica explicado o porquê do protagonista, mesmo confessando o crime, não se arrepender.

Os presentes, surpresos em ver que o suspeito dizer que acredita em Deus, remetendo sua teoria à Nova Jerusalém (onde, segundo a narrativa bíblica, haveria determinadas pessoas escolhidas, a governar com Cristo em seu *reino*), veem Porfiri inclinar a discussão para o assassinato da velha usurária. Zamiatóv, que estava num canto, assistindo toda conversa, pergunta a Raskólnikov se não teria sido um desses Napoleões que teria matado a velha com o machado. O protagonista olha fixo para ele, depois para Porfiri, questiona se este gostaria de o interrogar oficialmente, pelo que o juiz de instrução diz não ser necessário, naquele instante, e Raskólnikov sai com Razumíkhin.

No caminho, eles conversam sobre o comportamento quase que auto-incriminatório que Raskólnikov manteve durante a conversa. Este disse ao amigo que não queria manter o mesmo padrão que os camponeses comuns mantêm, de negar tudo durante um interrogatório, atraindo ainda mais atenção para si. Sem perceber que o ponto em que lhe atingiu Porfiri, não leva em conta as suas vozes ocultas, que o colocam em crise.

V.III.II. Delírios éticos: a morte de um princípio e o fantasma de Svidrigáilov

Raskólnikov vai para o seu apartamento, já de noite, onde o zelador fala de um homem que esteve o dia todo atrás dele e o indica, um homem baixo, que permanecia a alguma distância deles. O homem sai, Raskólnikov vai atrás dele; o alcança e pergunta: “o senhor perguntou por mim... ao zelador?”, ao que o homem, após o observar atentamente, responde: “assassino!”²⁶⁵; o protagonista fica com as pernas fracas, sente um frio na espinha, pergunta quem é assassino, o homem confirma que está dizendo que *ele*, Raskólnikov, é o assassino. Este fica paralisado, enquanto o homem segue seu caminho. Depois, retorna para o seu quarto e fica paralisado por uns dez minutos, meditativo, caminhando gradualmente para o seu típico sonho delirante.

Com efeito, no plano dramático, quando Raskólnikov começa a se sentir seguro com relação à ausência de indícios incriminatórios, buscando articular e compor a sua teoria, ocorre este evento, que vem romper com todos os fundamentos seguros que mantinha até então, desestabilizando a fraca consciência de Raskólnikov, fazendo com que ele se torne cada vez mais desconfiado de todas as circunstâncias que o remetam ao crime.

²⁶⁵ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 282.

Assim, o diálogo com Porfiri, aliado à cena acusatória dos últimos parágrafos, levam o protagonista a manifestar, mais uma vez, conclusões de sua consciência através de uma reflexão delirante, seguida de um sonho. Na reflexão delirante, tinha em mente imagens cortadas, sensações, percepções, objetos repugnantes, imagens desagradáveis. O calafrio na espinha não passa, ele até que começa a gostar dele.

Razumíkhin aparece à porta, Nastácia também, mas logo se vão. Raskólnikov fica pensando em como poderia o homem saber que ele era o assassino; questiona-se se haveria algum indício deixado na cena do crime. Sente-se fraco, sente que não era capaz de ter feito *aquilo*: pela primeira vez assume a possibilidade de não ser um tipo extraordinário, porque “não pressentira a si mesmo”²⁶⁶; depois, pensa que poderia ser um tipo superior, mas que o seu ato foi um erro. Suas reflexões estavam num estado de exaltação febril:

“A velhusca foi um absurdo! – pensava com ardor e ímpeto –, a velha vai ver que foi mesmo um erro, mas não é nela que está a questão! A velha foi apenas uma doença... eu queria ultrapassar o limite o quanto antes... eu não matei uma pessoa, eu matei um princípio! Foi o princípio que eu matei, mas além eu não fui, permaneci do lado de cá... O único que eu soube fazer foi matar”²⁶⁷.

Raskólnikov assume para si de maneira expressa, pela primeira vez no romance, qual foi sempre o seu objetivo. A questão jamais pairou sobre a velha, nem com relação às suas nominais intenções humanitárias. Ele, de fato, tentou ser o Napoleão de sua teoria, um homem que se coloca além dos padrões ordinários ainda vinculados à moralidade. Assumindo o papel de sua extraordinariedade, pensa, aqui, que foi incapaz de concretizar sua teoria, justamente porque matou o princípio moral, mas ele mesmo, interiormente, não ultrapassou o limite que era imposto por este princípio. Ficou a meio caminho, ainda entre o bem e o mal.

Em outros termos, ele intencionalmente agiu de maneira a revogar um princípio. Logicamente, que ele quer alcançar uma finalidade, um resultado específico, mostrar que esse princípio é revogável. Ele percebe, no entanto, que como sua ação não alcança a finalidade pretendida, sua ação não revoga o princípio, nem nele, nem no mundo. Ele só matou uma mulher e isso, por si só, sem a alcançar a finalidade, é um crime. Daí o seu castigo: (i) a crise do descumprimento do dever (sua consciência moral mostra que ele não conseguiu vencer o fato da ação não atingir sua finalidade, revogar um

²⁶⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 284.

²⁶⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 284.

princípio), daí seu estado de remorso, bem como (ii) a pena iminente e o consequente medo de ser pego.

Ele cai em sono profundo. Sonha com a velha, num canto, entre um armário e uma janela, escondida atrás de uma capa:

“Afasta cuidadosamente a capa com a mão e vê uma cadeira, e na cadeira, no canto, está sentada a velhusca, toda curvada e de cabeça baixa, de tal forma que não há meio de ele conseguir lhe distinguir o rosto, mas é ela. Ele se curva sobre ela: “está com medo!” – pensa, tira devagarinho o machado do laço e golpeia uma, duas vezes as têmporas da velha. Mas, estranho: ela nem se mexe com os golpes, como se fosse de madeira. Ele leva um susto, curva-se mais perto e põe-se a examiná-la; mas ela baia ainda mais a cabeça. Então ele se abaixa inteiramente até o chão e passa a lhe olhar o rosto de baixo para cima, espia e fica petrificado: a velhusca, sentada, está rindo – desmanchando-se num riso baixo, silencioso, fazendo todos os esforços para que ele não escute. Súbito ele tem a impressão de que a porta do dormitório se entreabriu levemente e parece que lá de dentro também começaram a rir e estão cochichando. Fica tomado de fúria: começa a bater com toda a força 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 todo olham – mas estão todos escondidos e aguardando em silêncio... Ele está com o coração oprimido, as pernas imóveis, cravadas... Ele quer gritar e – acorda”²⁶⁸.

No sonho, preenchido de diversos elementos carnavalescos, ele reflete de maneira ainda mais profunda as reverberações do crime dentro de si. Sua própria consciência mostra que, antes de não só não ultrapassar o limite estabelecido pelo princípio, ele sequer foi capaz de matar o princípio, como inicialmente pensou, no seu delírio. A velha de madeira rindo dele mostra o seu constrangimento com algo que ele considera como que um tipo de deboche: ele, ao errar, havia se tornado motivo de riso. Sua fraqueza crescente o faz pensar, por outro lado, o quanto a sua incapacidade de superar o limite do princípio moral o coloca em cada vez maior evidência, atraindo cada vez mais a atenção de todos, que passam a desconfiar dele. Este diálogo entre o problema moral e a sua incapacidade de aparecer, na esfera da aparência, como alguém insuspeito, aumenta a tensão na personagem, que trai a si mesmo por este tipo de dialética: não consegue estar além das suspeitas porque sua consciência não permite; não consegue vencer as dificuldades de sua consciência porque constantemente suspeitas se levantam contra ele.

²⁶⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 287.

Esse estado paranóico de Raskólnikov, essa fraqueza crescente dentro dele, ocasionada pela sua frustração entre a realização do crime e o insucesso no alcance de seu ideal, faz com que ele perceba, cada vez mais, que ele não sabe, de fato, explicar, fazer coerente o motivo da prática do crime:

“*Crime e Castigo* concentra-se na solução de um enigma: o mistério dos motivos do assassino. É que o próprio Raskólnikov, como se fica sabendo, descobre que não entende *por que* matou; ou, em termos mais precisos, toma consciência de que o propósito moral que supostamente o inspirou não pode explicar a sua conduta”²⁶⁹.

Assim, o seu estado de fixação, a sua monomania, a partir da quarta parte do romance, se torna cada vez maior. Ele, procurando entender os motivos do crime, não percebe, no entanto, a contradição essencial do seu ideal, o que o faz se perder ainda mais dentro de seu interior:

“Assim, em todos esses capítulos, mostra-se que Raskólnikov é presa cada vez mais de sua monomania; isso significa que se torna uma presa do desejo de provar a *si mesmo* que faz parte realmente da categoria “extraordinária”. Ao mesmo tempo, não toma consciência da dialética mortal que ocorre em sua personalidade, a qual exige que mostre um egoísmo impiedoso a fim de ocasionar um fim humanitário e moralmente benéfico. Evidentemente, essa falta de consciência é essencial para a estratégia artística de Dostoiévski e é enfatizada pela maneira como a luta interior de Raskólnikov se resolve no final”²⁷⁰.

Toda a sua fraqueza e sua sensação de impotência com relação à concretização do seu ideal ganha nova força, todavia, com a chegada de Svidrigáilov. A estratégia de Dostoiévski, de fazê-lo aparecer logo após o sonho com a velha de madeira, sentado à frente de Raskólnikov sem ter sido convidado, quase que como a aparição de um fantasma, traz à tona uma série de sombras da alma de Raskólnikov; a identificação de ambas as personagens é crucial para que o próprio protagonista possa entender toda a crueldade que, no fundo, havia por detrás da sua teoria. As impressões da vileza de Svidrigáilov refletem e repercutem nas reações posteriores de Raskólnikov, revelando-o para si mesmo um tipo vil.

Após Svidrigáilov se apresentar, Raskólnikov, ainda delirante, se pergunta se não seria aquilo uma continuação do sonho anterior. O outro, contudo, começa a lhe falar, explicando os motivos que o levaram a se aproximar de Dúnia, manifestando sempre uma

²⁶⁹ Frank, Joseph. Ibidem. p. 150.

²⁷⁰ Frank, Joseph. Ibidem. p. 161.

forte dissimulação dos seus interesses, praticando algum tipo de jogo, mostrando a Raskólnikov, na sua inescrupulosidade patente, o princípio de maldade que residia na intenção de superioridade:

“ – Permita que eu também argumente: o que há em tudo isso, em realidade, de tão especialmente criminoso de minha parte, julgando de forma racional, isto é, sem preconceitos?

Raskólnikov continuou a ouvi-lo em silêncio.

– O fato de eu ter, em minha casa, assediado uma donzela indefesa e de a ter “ofendido com as minhas propostas sórdidas” – é isso? (Eu mesmo estou pondo o carro diante dos bois!) No entanto, suponha apenas que eu seja homem, *et nihil humanum...* numa palavra, que até eu seja capaz de me deixar seduzir e amar (o que, é claro, acontece não por imposição nossa), e então tudo se explicará da forma mais natural. Aí está toda a questão: sou um monstro ou eu mesmo sou uma vítima? Mas vítima, como? É que, ao propor ao meu objeto fugir comigo para a América ou para a Suíça, eu, é possível, nutria os sentimentos mais respeitosos, e ainda pesava em construir a felicidade dos dois!... É que a razão está a serviço da paixão: eu, vai ver, arruinei ainda mais a mim mesmo, ora...”²⁷¹.

Assim, Svidrigáilov manifesta um estado de profunda perversão pela aparente perda de qualquer consciência, de qualquer necessidade de manter algum padrão ético no trato com as pessoas. Explica que, permanecendo o ser humano preso às suas “paixões”, que aqui significa estar condicionado a viver em busca apenas dos seus próprios desejos, não pode o homem ser condenado. Isto é, se o homem está preso aos seus próprios desejos, não pode ser condenado por agir em direção a eles.

Contudo, a aversão de Raskólnikov a Svidrigáilov, pelo mal que representou à sua irmã, faz com que essas afirmações funcionem como uma epifania, que, contudo, permanece implícita ao leitor. Ao ver que o mal que Svidrigáilov causou não lhe representa nada na consciência, por acreditar a personagem que o mal que causou é natural, vê a real profundidade da radicalidade de seus ideais. Assim, ele percebe, pela primeira vez, fora de si, o que a vileza de um estado de amoralidade poderia representar.

Svidrigáilov, ademais, não sente qualquer remorso com relação à morte de sua mulher – que, aparentemente, foi por ele envenenada –, a mesma mulher que salvou suas finanças e abriu a possibilidade a ele ter a maior parte do patrimônio que tinha, concluindo que na terra é melhor, porque aqui “ao menos a gente põe a culpa de tudo nos outros e se desculpa a si mesmo”²⁷², expressando mais um dos desdobramentos do pensamento

²⁷¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 291-292.

²⁷² Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 296.

radical que inspira ambos: era justamente culpando a ordinariedade que Raskólnikov justificava seu crime.

Logo em seguida, Svidrigáilov pergunta a Raskólnikov se ele acredita em fantasmas, dizendo que Marfa Pietróvna havia lhe aparecido em duas ocasiões. Raskólnikov diz que imaginou que algo do gênero deveria estar acontecendo ele, ao que o outro responde que *há entre eles algo em comum*. Assim, no contexto fantasmagórico, desse jogo de sombras entre as ações de um e os ideais de outro, cria-se uma forte relação dramática, que continuará até mesmo depois do suicídio de Svidrigáilov, ocorrido pela frustração de sua paixão.

Após oferecer-lhe algum dinheiro, em troca de uma conversa com Dúnia, Svidrigáilov deixa Raskólnikov em seu apartamento, declarando ainda que pretende viajar para a América – algo como uma metáfora, como ficaremos sabendo depois, às suas intenções ou de ir embora com Dúnia ou de se matar.

Logo depois, encontramos Pulkhéria Alieksándrovna, mãe de Raskólnikov, Dúnia, Razumíkhin e o próprio protagonista no apartamento alugado por elas em Petersburgo; todos aguardam Lújin. Assim que este chega, fica nitidamente incomodado com a presença de Raskólnikov. A conversa, andando por caminhos tortuosos, acaba desencadeando uma acalorada discussão, na qual Lújin, fazendo Dúnia escolher entre ele e o protagonista, acaba sendo vítima do seu frágil jogo. A mãe se sente aliviada, demonstrando acreditar que o casamento não era uma boa escolha para a filha. Razumíkhin, assim, tem condições de se aproximar de Dúnia, culminando, no fim, no casamento de ambos.

V.III.III. Diálogos com Sônia: o sofrimento humano e a ressurreição dos mortos; um sofrimento extraordinário

Algum tempo depois, encontramos Raskólnikov em visita a Sônia, lugar onde ele se sente confortável para expressar todo o sofrimento que sente e o desejo irremediável que tem de remissão do seu crime, como diz Joseph Frank: “a necessidade involuntária de dominar sua sensação glacial de alheamento, que continuará a lutar contra sua vaidade e seu orgulho egoísta, é o que o levará logo depois a procurar o consolo da companhia humana em Sônia”²⁷³.

²⁷³ Frank, Joseph. Ibidem. p. 165.

Aliás, Sônia, no plano místico, ao lado do plano ideal ocupado por Razumíkhin, é a voz do próprio Dostoiévski, querendo demonstrar o sofrimento humano inescapável e a necessidade contínua de redenção, a ser reverberada continuamente em Raskólnikov, após este primeiro encontro. Joseph Frank, acerca desta questão, diz sobre um trecho que ficou apenas no manuscrito:

“Sônia é apresentada ocasionalmente como a porta-voz da moralidade que o romancista queria defender. Numa cena, ela explica a Raskólnikov que, “no conforto, na riqueza, o senhor talvez nada tivesse visto de infelicidade humana. A pessoa que Deus ama, a pessoa com que ele realmente conta, é aquela a quem Ele envia muito sofrimento, de modo que veja melhor e reconheça através de si mesmo por que na infelicidade o sofrimento das pessoas é mais visível do que na felicidade”²⁷⁴.

Aliás, a personagem foi composta de maneira tão ideal que o texto teve de ser revisado com relação aos diálogos travados entre ela e o protagonista: “ao publicar a carta de Dostoiévski, comentaram que “não foi fácil para ele abandonar sua idealização deliberadamente exagerada de Sônia como a mulher que fez um auto-sacrifício a ponto de sacrificar seu corpo”²⁷⁵. Ela, portanto, é a própria encarnação do sacrifício e sofrimento humanos, aos quais Raskólnikov irá se curvar.

“Desde a pré-composição da obra, que partiu da novela ao romance, fica claro que “depois que o narrador [no caso em terceira pessoa, Raskólnikov, na versão final] cometeu o crime, é ele que precisa de compaixão, o que, na sua imaginação, só lhe pode ser oferecido por uma Sônia que é capaz de amar e perdoar até mesmo o seu ignominioso pai. Uma nota revela o quanto a “compaixão” se tornou importante para a personagem de Dostoiévski: “quem então vai ter compaixão?”, pergunta a si mesmo. “ninguém? Ninguém? Eu sou um assassino vil e baixo, digno de riso e ganancioso. Sim, exatamente, uma pessoa como essa será digna de compaixão? Ninguém, ninguém! E mesmo assim isso é impossível (...) no texto final isso constituirá a base do impulso irresistível de Raskólnikov a procurar a jovem para fazer sua confissão”²⁷⁶.

Por mais que tais questões tenham se tornado bem mais implícitas, depois, no texto final, fica claro que toda a ideia central acerca da personagem e, principalmente, com relação aos diálogos entre eles, é mantida quase que integralmente.

A impressão que Svidrigáilov causou em Raskólnikov foi clara. O atordoamento moral que reflete é também um motivo implícito que o comove até Sônia, que é, como acabamos de ver, a configuração do oposto da amoralidade. Ela é a figura do

²⁷⁴ Frank, Joseph. Ibidem. p. 140.

²⁷⁵ Frank, Joseph. Ibidem. p. 140.

²⁷⁶ Frank, Joseph. Ibidem. p. 129.

dever e da santificação, em busca de um reino, personificando o ideal de justiça kantiano e servindo de crítica às pretensões de amoralidade do protagonista.

Raskólnikov começa dizendo a Sônia que aquela seria a última visita que faria a ela – muito embora jamais a tivesse visitado. Na verdade, ele chega até ela numa clara tentativa de remissão, representando em Sônia tudo aquilo que lhe restaria no mundo. Conversam sobre Catierina Ivánovna, sobre o tratamento que ela dá aos filhos. Sônia relembra, aos prantos, da noite em que o pai morreu, atropelado pela carruagem. Raskólnikov pergunta a ela sobre qual será o destino da família, que tem uma mãe tísica, pai morto e irmã prostituta. Insinua, revelando uma imensa crueldade, que possivelmente o destino de Pólietchka será o mesmo de Sônia:

“ – Não! Não! Não pode ser, não! – Sônia gritou alto, feito desesperada, como se lhe tivessem dado uma súbita facada. – Deus, Deus não vai permitir um horror como esse”...

– Mas permite com outras.

– Não, não! Deus a protegerá, Deus!... - repetiu ela fora de si.

– É, mas pode ser que Deus absolutamente não exista – respondeu Raskólnikov até com certa maldade, desatou a rir e olhou para ela.

De chofre o rosto de Sônia mudou terrivelmente, tomado por uma convulsão. Ela lançou para ele um indescritível olhar de censura, quis dizer alguma coisa mas nada pôde exprimir, e apenas se desfez em um pranto amargo, amargo, cobrindo o rosto com as mãos.

– A senhora disse que a mente de Catierina Ivánovna está perturbada; a senhora mesma está com a mente perturbada – pronunciou ele depois de algum silêncio.

Transcorreram uns cinco minutos. Ele continuava andando para frente e para trás, calado e sem olhar para ela. Finalmente chegou-se a ela; seus olhos brilhavam. Segurou-lhe os ombros com ambas as mãos e fitou-lhe o rosto choroso. Tinha o olhar seco, inflamado, penetrante, os lábios tremiam fortemente... Súbito inclinou-se todo e, abaixando-se até o chão, beijou-lhe o pé. Sônia recuou apavorada, afastando-se dele como quem se afasta de um louco. E, de fato, ele parecia um doido varrido.

– O que está fazendo, o que está fazendo? Diante de mim! – balbuciou ela, pálida, e súbito sentiu um aperto dolorido, dolorido no coração.

– **Eu não me inclinei diante de ti, eu me inclinei diante de todo o sofrimento humano** – pronunciou ele de modo meio estranho e afastou-se para a janela. – Ouve – acrescentou, voltando a ela um minuto depois –, há pouco eu disse a um ofensor que ele não valia um dedo mínimo teu... e que hoje eu tinha prestado uma honra à minha irmã sentado-a ao teu lado (...) não foi pela desonra nem pelo pecado que eu disse isso a teu respeito, mas pelo teu imenso sofrimento”²⁷⁷ (grifo nosso).

Mais uma vez, então, Raskólnikov manifesta o paradoxal comportamento que visa confirmar a sua própria superioridade, ao lado de uma dependência e compaixão violentas que nutre por Sônia. Em nenhum outro momento do romance, o protagonista

²⁷⁷ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 332-333.

expressa tais sentimentos em extremos tão próximos: maltrata, brinca com o sofrimento de Sônia, mas logo depois de curta diante dele.

Afirmando a possibilidade de Deus não existir, Raskólnikov, de alguma maneira, quer desligar a sua teoria do caminho místico que ela se encontrava até então, passando a tratar a questão em planos puramente antropológicos. Esta mudança será crucial para ele perceba tanto o plano do comportamento humano com maior profundidade, compreendendo de maneira clara, a partir daí, o seu puro egoísmo na execução do assassinato e tentativa de se colocar acima dos termos morais, por um lado, e o sofrimento que permeia todas as relações humanas, do qual ele gradualmente percebe ser inescapável, de outro.

Curvando-se diante de Sônia, assim, Raskólnikov faz sua primeira importante rendição. Logo em seguida, o protagonista tem uma epifania explícita, que move o sentido do romance, percebendo a que serve todo o *sofrimento humano*. Até então, ele havia se curvado a ela por um tipo de identificação: ele busca a confissão, se sente impotente, sofre por isso. Vê em Sônia, assim, naquele momento, um tipo de pessoa que aprendeu a viver na desonra e, de alguma maneira, é levado pelo seu desejo de confissão e pela sua fraqueza. Contudo, quando ele pergunta por que Sônia não dava cabo de sua vida, já que, para ele, a sua condição de sofrimento era tão extrema que deveria aceitar o suicídio como único caminho, Sônia questiona a Raskólnikov sobre o que seria das crianças se isso acontecesse. Assim, o protagonista tem consciência, pela primeira vez, do significado da ação vicária e do negar a si mesmo: *não se trata apenas de uma diminuição de si mesmo dissimulada e proposital, mas, sim, um tipo de responsabilidade que se nutre sentimentalmente com relação ao destino de outrem*. Esse é o movimento que baseia toda ação ética e que faz ela ser digna.

“Ele leu tudo em um olhar de Sônia. Então ela mesma já estava realmente pensando assim. Pode ser que muitas vezes, em momento de desespero, tivesse ponderado seriamente como pôr termo à vida de uma vez, e tão seriamente que agora quase ficara surpresa com a sugestão dele. Não notara nem a crueldade de suas palavras (o sentido de suas censuras e do seu ponto de vista especial sobre a ignomínia dela, é claro, ela também não havia notado, e ele o percebia). Mas compreendeu perfeitamente em que enorme grau de sofrimento a ideia da condição de desonrada e ignominiada a atormentava, e há muito tempo. O que então, pensava ele, o que então a impediu até hoje de pôr em prática a decisão de acabar de vez com a vida? E só aí ele compreendeu inteiramente o que significavam para ela aquelas criancinhas, pobres e órfãs, e aquela Catierina Ivánovna miseranda e meio louca, com sua tísica e suas cabeçadas contra a parede”²⁷⁸.

²⁷⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 333.

Essa epifania abrirá espaço, momentos depois, ao profundo desejo que Raskólnikov tem de se reaproximar da sua condição compassiva, agora não mais nominal e quase que inconsciente como quando foi procurar Razumíkhin logo após a prática do crime, mas, sim, já transformada pelo fantasma de Svidrigáilov e através de uma consciente reação que ele tem com relação a si mesmo e seus ideais.

Ainda que ele permaneça inclinado ao seu desejo de superioridade, não será mais a sua pura e simples fraqueza, a sua sensação de erro que o guiará até a rendição na delegacia, mas, ao lado disso, virá um desejo claro de ressurreição dos mortos, de vencer sensação de isolamento, como diz Joseph Frank: “as sensações de isolamento e de afastamento da humanidade que ele sentiu logo depois de cometer o crime venceram-lhe a resistência”²⁷⁹.

O protagonista continua no seu diálogo com Sônia, agora já alterado pelas novas impressões. Ela lê a passagem da ressurreição de Lázaro, que ela, coincidentemente, lia com Lisavieta. Ambas formavam algum tipo de reunião, como era hábito dos Crentes Velhos, os Cismados (*Raskolnik*). Ele acha isso interessante. Ela estremece na leitura, Raskólnikov se dá por satisfeito, sente o seu destino. Avisa a Sônia que abandonou os seus familiares, que só tem ela no mundo e que, no outro dia, irá contar a ela quem matou Lisavieta – deixando ela de sobreaviso de que talvez sequer aparecesse, já que, no dia seguinte, ele sabia que iria encontrar Porfiri. Raskólnikov sai e, logo após, Sônia começa a ter febre e delirar, sofrendo pelo destino de sua família.

Svidrigáilov escutara toda a conversa. Ele havia alugado um apartamento no mesmo prédio em que ficava o quarto de Sônia e, depois de uma das portas, que ficava trancada e fazia divisa com relação ao quarto da jovem, ele ficava e conseguia ouvir a toda a conversa. Com as informações que obtém através da porta que Svidrigáilov manipulará Raskólnikov, a fim de convencê-lo a lhe dar acesso à Dúnia.

Logo depois, somos levados ao departamento de instrução criminal, onde ocorre o segundo encontro entre Raskólnikov e Porfiri. Usando do mesmo jogo, Porfiri conduz Raskólnikov a responder diversas questões, lançando pequenos indícios hipotéticos e trabalhando a monomania do protagonista contra ele. Porfiri diz que a família dele o visitará. Raskólnikov está a ponto de enlouquecer:

²⁷⁹ Frank, Joseph. Ibidem. p. 126.

“ – Repito para o senhor – gritou furioso Raskólnikov – que não posso mais suportar...
– O quê? O desconhecido? – interrompeu Porfiri.
– Não me envenene. Eu não quero!... Estou lhe dizendo que não quero!... Não posso e não quero!... Está ouvindo? Está ouvindo? – gritou, dando outro murro na mesa.
– Mais baixo, mais baixo! Podem ouvir! Eu o previno seriamente: cuide-se. Não estou brincando! (...)
– Não permito que me atormentem!”²⁸⁰.

Porfiri diz que tem uma surpresa para Raskólnikov atrás da porta, que irá terminar com toda a questão. Raskólnikov treme, diz que está preparado, que pode mandar todos os homens dele virem atrás. Contudo, Nikolai, o pintor de paredes, que trabalhava no apartamento que ficava um andar abaixo do da velha usurária, aparece em cena repentinamente, declarando que era ele quem havia praticado o crime.

Tanto Porfiri quanto Raskólnikov ficaram completamente perplexos. Aquele evento inesperado desequilibrava as possibilidades de solução imediata da questão sobre o assassinato, já que ambos sabiam que Nikolai, definitivamente, não seria condenado. Contudo, o ganho de tempo que a cena dá a Raskólnikov irá influenciar definitivamente as decisões que seguem ao protagonista, que tentará ainda, de toda forma, escapar da prisão e terá uma última chance de provar sua superioridade.

Após uma cena em que Lújin tenta armar contra Sônia, acusando-a de roubo, contudo – como qualquer ação da personagem –, sem o menor sucesso, somos colocados, no outro dia, novamente no quarto de Sônia, ao lado de Raskólnikov. Este tem uma postura ligeiramente diferente, tanto pela conversa do dia anterior, como pela cena na delegacia e pela armação de Lújin. Ele vai, definitivamente, confessar o seu crime a ela.

“ – Então, não consegues adivinhar? – perguntou ele de repente, com a sensação de quem se atirou de um campanário.
– N-ão – murmurou Sônia de um modo que mal se ouvia.
– Olhe direitinho.

E logo que disse isso, aquela conhecida sensação anterior lhe congelou de chofre a alma: olhou para ela e súbito foi como se lhe visse no rosto o rosto de Lisavieta. Lembrou-se com nitidez da expressão do rosto de Lisavieta no momento em que ele se aproximava dela de machado em punho, e ela recuava rumo à parede com o braço estendido para a frente, com um medo absolutamente infantil estampado no rosto, tal qual crianças pequenas quando começam subitamente a ter medo de alguma coisa, olha imóveis e intranquílias para o objeto que as assusta, recuam, e com o bracinho estendido para a frente se preparam para chorar. Quase a mesma coisa acontecia agora com Sônia: com a mesma impotência, com o mesmo espanto ela olhou para ele durante algum tempo e súbito, com o braço esquerdo estendido para a frente, apoiou-se levemente, um pouquinho, com os dedos no peito dele e começou a levantar-se

²⁸⁰ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 358.

lentamente da cama, afastando-se mais e mais e fixando nele um olhar cada vez mais imóvel. De repente o horror dela se comunicou a ele: exatamente o mesmo espanto estampou-se também no rosto dele, que também começou a olhar apara ela exatamente do mesmo modo e quase até com o mesmo sorriso infantil²⁸¹.

Nessa cena, há uma associação muito clara entre Sônia e Lisavieta, cujo significado, contudo, não é muito preciso. Talvez houvesse uma tentativa de remissão pelo sangue dela em Sônia, o que teria ficado implícito durante todo o seu sofrimento. Entretanto, isto não passa de especulação. Muito mais precisa é a relação que as três personagens mantêm entre si (Raskólnikov, Sônia e Lisavieta, os três cismados), cujo eixo dramático gira em torno da necessidade interna que Raskólnikov tinha em compreender os motivos de sua morte interior e da necessidade de ressurreição não apenas dele, mas de todos os três.

Fato é que, uma vez travado este diálogo com Sônia, Raskólnikov cumpre a necessidade visceral que tinha de confissão, mudando de uma postura orgulhosa para absorver, diante dela, o seu estado de sofrimento. Isso não irá significar, no entanto, que ele aceita haver erros em sua teoria. Significa apenas que ele já não irá considerar a realização do seu ato com orgulho, no qual ele percebe um completo fracasso. Esta percepção do próprio sofrimento, com um orgulho ferido, o permitirá ser capaz de entender cada vez mais o seu egoísmo e gerará uma necessidade, ainda maior, de provar sua ideia. Como afirma Joseph Frank:

“As pistas de orientação, tramadas com muito cuidado desde o início no pano de fundo da ação (mas de maneira tão discreta que são facilmente desprezadas, sobretudo numa primeira leitura), apontam para aquilo que Raskólnikov acabará por descobrir sobre si mesmo – que matou, não pelos motivos altruístas e humanitários que, na sua crença, estavam agindo sobre ele, mas unicamente por um necessidade puramente egoísta de testar sua força²⁸²”.

Depois disso, Sônia, dizendo que não há pessoa no mundo que esteja sofrendo mais que o jovem, questiona os motivos que o levaram ao crime. Trata-se, pra ela, de um sofrimento extraordinário. Raskólnikov, de maneira abrandada, começa a revelar, inclusive para si mesmo, aquilo se sua teoria necessariamente encaminha: que não foi para roubar, ou porque necessitava, mas apenas praticou o assassinato para mostrar que era capaz.

²⁸¹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 420.

²⁸² Frank, Joseph. Ibidem. p. 151.

“ – Cala-te, Sônia, eu não estou rindo coisa nenhuma, é que eu mesmo sei que foi o diabo que me arrastou. Cala-te, Sônia, cala-te! – repetiu com ar sombrio e insistente. – Eu sei tudo. Já pensei, repensei e sussurrei tudo isso cá comigo quando 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 tudo, tudo! E como me saturou, como me saturou naquela ocasião toda essa conversa fiada! Eu queria esquecer tudo e recomeçar, Sônia, e parar com essa conversa fiada! Será que tu pensas que eu fui para lá como um imbecil, de modo irrefletido? Eu fui como um homem inteligente, e foi isso mesmo que me pôs a perder! Será que tu pensas que eu não sabia ao menos, por exemplo, que, se já havia começado a me perguntar e me interrogar – tenho ou não o direito de ter poder? – é que eu, então, não tinha o direito de ter poder? Ou se eu me fazia a pergunta: o homem é um piolho? – é que, portanto, o homem não era um piolho *para mim* mas era um piolho para aquele a quem isso não entra na cabeça e vai em frente sem fazer perguntas... E se eu passei tantos dias sofrendo por saber: Napoleão o faria ou não? – então eu já percebia claramente que não sou Napoleão... Eu suportei todo, todo o tormento dessa conversa fiada, Sônia, e desejei arremessá-la toda de cima dos meus ombros: Sônia, eu quis matar sem casuística, matar para mim, só para mim! A esse respeito eu não queria mentira nem a mim mesmo! Não foi para ajudar minha mãe que eu matei – isso é um absurdo! Eu 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, quanto a eu vir a ser benfeitor de alguém ou passar a vida inteira como uma aranha, arrastando todos para a rede e sugando a seiva viva de todos, isso, naquele instante, deve ter sido indiferente 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... Agora eu sei de tudo isso... Compreende-me: se voltasse a trilhar o mesmo caminho, talvez eu nunca mais repetisse o assassinato. Eu precisava 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! Eu ousou inclinar-me e tomar ou não! Sou uma besta trêmula ou tenho o *direito de...* (...) Por acaso eu matei a velhota? Foi a mim que eu matei, não a velhota!”²⁸³.

Depois disso, Sônia o aconselha a se entregar, se redimir, prometendo que estaria com ele. A respeito destas palavras, Raskólnikov fica integralmente estremecido, dividido entre a necessidade de confissão e o desejo de se manter livre. Contudo, Svidrigáilov e Porfiri ainda exercerão suas forças de atração sobre ele, antes que tome a sua decisão.

Após encontrarmos Catierina Ivánovna agravando sua tísica - culminando na sua morte, posteriormente –, saindo como louca na rua com as crianças para pedir esmolas, vemos Raskólnikov novamente, frente a frente com Svidrigáilov. Este havia escutado, também, a segunda conversa do protagonista com Sônia e sua completa confissão. Diz a Raskólnikov que é hora de partir, oferece-lhe dinheiro, diz que precisa encontrar com Dúnia. A muito custo, Raskólnikov concorda. Este encontro com a voz de

²⁸³ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 427-428.

Svidrigáilov, onde já havia sido revelada a maldade que unia as personagens, toma outro sentido, diferente daquele que motivou sua confissão a Sônia. Svidrigáilov dá a ele esperanças de viver em um caminho de amoralidade, único caminho para o protagonista se livrar da prisão.

No entanto, logo depois, encontramos o jovem assassino chegando a seu apartamento, dando de cara com Porfiri. Este, em uma postura completamente diferente das anteriores, pede a Raskólnikov que vá até a delegacia e se entregue, que será melhor para ele, que podem considerar o estado de loucura e a confissão para abrandar significativamente a pena. Raskólnikov pergunta por qual motivo ele deveria fazer isso, pergunta ao juiz de instrução quem ele pensava que havia matado a velha, ao que Porfiri diz claramente: “como, quem matou? (...) ora, o *senhor* matou, Rodion Románitch!”²⁸⁴. Diz ainda que tem um pequeno indício, que ele irá usar contra Raskólnikov em dois dias, caso não confesse o crime. Esta ameaça, com algum tom convidativo, dará a Raskólnikov ainda mais força para se entregar.

Encontrarmos ainda Svidrigáilov buscando realizar sua paixão por Dúnia, mas sem sucesso, motivo pelo qual ele pratica o suicídio. Ele deixa todo o seu dinheiro para os Raskólnikovs e os Marmieládovs, o que dá uma solução econômica desequilibrada ao romance, que parte de uma miséria completa para quase um milagre, que tira de *Crime e Castigo* o seu tom de sofrimento, o que, sem dúvida, é o ponto mais baixo do romance.

Assim, Raskólnikov indo em direção à delegacia, imerso em um turbilhão de ideias e entregue a uma fraqueza física que o empalidecia em demasia, confessa: “fui eu que matei com um machado a velha viúva do funcionário e sua irmã Lisavieta e a roubei”²⁸⁵.

V.III.IV. A escatologia do homem extraordinário: o fim de toda justiça

Compõe o romance ainda um epílogo, que trata acerca do desfecho dos destinos das personagens, falando principalmente a respeito do julgamento de Raskólnikov e dos seus primeiros momentos na prisão em trabalhos forçados na Sibéria, onde acontece o seu principal sonho, que revela todas as impressões do romancista acerca dos ideais de Raskólnikov e, sem o qual não saberíamos onde estaria, para Dostoiévski, o ponto nodal da crítica do romance.

²⁸⁴ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 466.

²⁸⁵ Dostoiévski, Fiódor. Ibidem. p. 539.

Há um salto na história e encontramos o protagonista na Sibéria nove meses após ter sido condenado, considerando-se que, da execução do assassinato, já havia se passado quase um ano e meio.

O processo, tendo em vista a confissão espontânea do acusado, não teve maiores dificuldades. Ele teve condições, aliás, de ressaltar todos os elementos fáticos, revelando o paradeiro dos bens roubados, as condições e materiais do crime, como ele conseguiu fugir. Por meio da atenção que deram a tais elementos, ele conseguiu ocultar os reais motivos que o inspiraram ao crime:

“Às perguntas finais: o que exatamente o podia ter inclinado para o assassinato e o que o motivara a cometer o roubo, ele respondeu com muita clareza, com a precisão mais grosseira, que a causa de tudo fora a sua situação deplorável, a miséria e o desamparo, o desejo de solidificar os primeiros passos de sua carreira na vida com o auxílio, pelo menos, dos três mil rublos que ele contava encontrar com a morta. Decidira-se pelo assassinato como consequência do seu caráter leviano e pusilânime, exasperado, além de tudo o mais, pelas privações e fracassos. À pergunta sobre o que especificamente o motivara a reconhecer a culpa, respondeu francamente que fora o arrependimento sincero. Já pronunciou tudo isso em tom quase grosseiro...”²⁸⁶.

Assim, Raskólnikov assume, com relação às suas intenções, todas as justificativas nominais para o crime, deixando de revelar o seu verdadeiro desejo com o assassinato da velha. Ao fazer isso, tinha o orgulho ferido. Foi como se declarasse estar bem intencionado, mas não ter tido condições de agir de maneira diferente. No fundo, ardia em ódio de si mesmo, pois queria reconhecer a sua superioridade. Nesse sentido, no julgamento foram levados em consideração os elementos que giravam em torno de Raskólnikov: sua loucura momentânea, a pobreza, a nobreza de espírito, que, da forma que foram reconstruídos, realmente abrandaram sua pena. Sua intenção, entretanto, não foi revelada.

O protagonista, no julgamento, foi astuto, ao se vitimizar. Ele, no entanto, permaneceu acreditando piamente na sua teoria e na sua própria superioridade, crendo apenas haver errado com relação ao tempo e o meio de provar isso. Mas como sua pretensão de superioridade não desaparece, a vida na prisão revelará um momento de profunda melancolia.

Um pequeno parêntese. Dostoiévski, que é acusado de falta de clareza com relação aos motivos do crime, que, em tese, não poderiam ser compreendidos de maneira imediata, ao final do livro, da confissão à Sônia até o momento de seu julgamento, prova

²⁸⁶ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. p. 544.

de maneira contundente qual era a real intenção de Raskólnikov, comprovando aquilo que está em uma nota escrita à margem do texto inicial, onde ele fecha “uma chave na palavra “assassinato”, diz: “orgulho, personalidade e insolência”²⁸⁷. Desde o começo até o final da obra, era isso que significava todo o crime, como já pudemos expor.

Sendo assim, ficando provado ao tribunal o seu “arrependimento”, o protagonista é condenado a oito anos de prisão, à execução de trabalhos forçados na Sibéria. Tudo foi ocultado da mãe dele, que adoeceu meio que num estado de demência, logo no começo do processo. Apesar de afirmarem a ela que seu filho estava em uma viagem distante, que logo a visitara, ela enlouqueceu completamente em pouco tempo, dizendo que seu filho era um homem poderoso e que tinha de se esconder dos seus inimigos. Neste meio tempo, Razumíkhin casa com Dúnia. Pouco tempo depois, Pulkhéria Alieksándrovna morre.

O protagonista, assim, no epílogo, torna-se um problema ainda mais complexo. Apesar da compreensão do que poderia inspirar o sacrifício com Sônia, que de alguma maneira provocava a sua compassividade e dever com a humanidade, ele permanece inteiramente firme com relação à sua teoria e à sua própria condição. Em outras palavras, mesmo após ter percebido em Sônia um símbolo de completo altruísmo, ainda assim manteve-se inflexível às impressões de mundo que recebia, pensando que no seu desejo de extraordinariedade haveria algo de grande valor. Raskólnikov, fixo na sua teoria, não se arrepende.

Na prisão, Raskólnikov se comporta de maneira arrogante por conta de seu orgulho ferido, que o fazia se comportar como um pária entre os que lá estavam. Os outros, passado algum tempo, começaram a pegar-lhe um forte ranço. Zombavam dele, tanto porque não havia nada de nobre no que fazia (extraía minério e cortava árvores como qualquer outro) como porque seu crime, que tanto o havia sensibilizado, significava nada para muitos dos inescrupulosos homens que com ele estavam presos.

Certa vez, durante uma missa na semana de quaresma, após uma discussão que não se sabia por que houve, todos investiram contra ele. Um dos presos foi em sua direção, determinado a matá-lo. Raskólnikov sequer se mexeu, sendo salvo por um guarda. Logo depois disso, adoeceu por todo o final da quaresma, tempo em que ele lembrou, depois, ter sonhado:

²⁸⁷ Idem. Ibidem. p. 132.

“Doente, sonhou que o mundo todo estava condenado ao sacrifício de uma peste terrível, inédita e inaudita, que marchava das profundezas da Ásia sobre a Europa. Todos deveriam morrer, salvo alguns escolhidos, pouquíssimos. Apareceram umas novas triquinhas, seres microscópicos, que se instalavam nos corpos das pessoas. Mas esses seres eram espíritos dotados de inteligência e vontade. As pessoas que as recebiam tornavam-se no mesmo instante endemoninhadas e loucas. Mas nunca, nunca as pessoas se haviam considerado tão inteligentes e inabaláveis na verdade como se consideravam os contaminados. Jamais consideraram nada mais inabalável que as suas sentenças, as suas conclusões científicas, as suas convicções morais e crenças. Povoados inteiros, cidades inteiras e povos eram contagiados e enlouqueciam. Todos estavam alarmados e não se entendiam, cada um pensava que nele e só nele se resumia a verdade, e atormentava-se ao olhar para os outros, batia no peito, chorava e torcia os braços. Não sabiam quem e como julgar, não conseguiam combinar o que chamar de mal, o que de bem. Não sabiam a quem acusar, a quem absolver. As pessoas se matavam umas às outras tomadas de alguma raiva absurda. Preparavam-se com exércitos inteiros para marchar umas contas as outras, mas os exércitos, já em marcha, começavam subitamente a se despedaçar, perdiam fileiras, os guerreiros se atiravam uns contra os outros, furavam-se e cortavam-se, mordiam-se e comiam uns aos outros. Nas cidades o alarme soava o dia inteiro: convocavam todos, mas quem e para que convocavam ninguém sabia, e todos andavam alarmados. Abandonaram os ofícios mais habituais, porque qualquer um sugeria as suas ideias, as suas correções, e não conseguiam chegar a um acordo; a agricultura parou. Aqui e ali as pessoas fugiam aos montes, combinavam atuar juntas em alguma coisa, faziam juramentos de não se separarem – mas no mesmo instante começavam algo inteiramente diferente do que acabavam de combinar, passavam a acusar-se mutuamente, brigavam e matavam-se com arma branca. Começaram os incêndios, começou a fome. Tudo e todos morriam. A peste crescia e avançava cada vez mais. Em todo o mundo apenas alguns indivíduos conseguiam salvar-se, eram os puros e escolhidos, destinados a iniciar uma nova espécie de gente e uma nova vida, a renovar e purificar a terra, mas ninguém via essas pessoas em parte alguma, ninguém ouvia as suas palavras e suas vozes”²⁸⁸.

Esse sonho, não conseguia deixar de associar com todas as lembranças do que acontecera com ele. Sônia adoece, bem no instante em que ele melhora. Ele sente um aperto no coração, ela não aparece por alguns dias. Logo ele descobre que ela está doente, mas que não é grave. Uma sensação diferente se apodera dele, quando se reencontra com Sônia. Eles já não conseguem soltar as suas mãos. Estavam a sós, quando algo comoveu o interior do protagonista:

“Como isso aconteceu nem ele mesmo sabia, mas de repente alguma coisa pareceu o impelir 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 ela 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...”²⁸⁹.

²⁸⁸ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 556-557.

²⁸⁹ Dostoiévski, Fiodor. Ibidem. pp. 558-559.

Ele se arrependera do seu crime.

O sonho de Raskólnikov, com o qual o romancista fecha o sentido da história, é o ponto mais alto de sua crítica. O homem, embebido pelo seu desejo de superioridade, buscando alçar o mais alto padrão de radicalidade frente à moral, pode gerar a aniquilamento do seu próprio mundo.

Esse sonho, evidentemente, é metafórico e serve para o arrependimento do protagonista. O vírus que infecta as pessoas é o ideal de superioridade, que, na verdade, mostrou se resumir ao ideal de amoralidade: o que quis Raskólnikov, o tempo todo, foi não estar preso às amarras ordinárias, que determinam a conduta pelo dever e pela consciência.

Agora, contudo, o ideal do protagonista é realizado por todas as pessoas. Vê-se, no sonho, um mundo povoado de amoralidade, onde “todos estavam alarmados e não se entendiam, cada um pensava que nele e só nele se resumia a verdade, e atormentava-se ao olhar para os outros”. Dostoiévski, assim, retrata o estado de completa amoralidade como um desejo de individualidade extrema. Ao impedir que houvesse um caminho ordinário, o homem superior não foi capaz de entender o outro, de maneira que, inclusive, se tornou um tormento fitar outra pessoa. Desta forma, o romancista associa à visão desse estado de amoralidade um estado de aversão ao comum, que rejeitando, em última hipótese, qualquer forma de *pertencimento*, culmina em inevitável um estado de destruição.

Para Dostoiévski, ao se tirar essa capacidade de ser comum, os homens deixariam de ser capazes de saber o que é justo, precisamente porque “*não conseguiam combinar o que chamar de mal, o que de bem*”. Consequentemente, neste estado, “as pessoas se matavam umas às outras tomadas de alguma raiva absurda”. Portanto, para o romancista, não havendo valor comum a se partilhar, cuidado ou respeito a serem devidos, os homens passariam a se matar ao dissabor comezinho, não sabendo, inclusive, manter pactos. Desta feita, com a perda da capacidade de saber o que é mal, o que é bem, perde-se o próprio valor da vida, pelo que já não existe, sem esta divisão, o que preservar. Não existe pacto a ser feito, nem meio de se tratar um *acordo de vontades*.

No fim das contas, ele parece mostrar como não há, sem moralidade, a possibilidade de existir um termo *justo* entre os homens, de maneira que se destrói o mundo: “começaram os incêndios, começou a fome. Tudo e todos morriam. A peste crescia e avançava cada vez mais. Em todo o mundo apenas alguns indivíduos conseguiam salvar-se, eram os puros e escolhidos”. Com o fim do homem o romancista profetiza a necessidade primordial do caminho para conviver.

Nesse sentido, a cena escatológica de Dostoiévski desdobra os elementos da filosofia moral kantiana, aos quais, de alguma maneira, é atribuído o papel central de manter a humanidade em comum. Expondo este cenário ruinoso do mundo baseado na amoralidade, ele mostra o perigo desta tentativa, bem como os resultados de injustiça que ela proporciona, questionando, ainda que tangencialmente, a validade de qualquer ética que procure se basear na utilidade, ao mesmo tempo em que demonstra a necessidade da moral. Com o arrependimento de Raskólnikov, portanto, somos forçados a reconhecer a necessidade e o valor do dever moral para com a humanidade, que tem sempre seu fundamento último no sacrifício de si e no amor ao próximo.

Assim é que Dostoiévski leva a cabo as terríveis consequências de se querer fazer a felicidade geral por meio da derrogação dos padrões morais. Raskólnikov pensa em realizar este ideal, a fim de constituir um novo sentido de justiça baseado em homens superiores, que não sofrem, não temem e nem dependem desta moralidade. No fim das contas, a sua individualidade, eleva até o último ponto, não representou nenhum avanço frente à moral, mas apenas solidão, perversidade e destruição de si.

O romancista coloca o leitor, assim, numa situação limite, que constitui o viés crítico de sua obra. Mostra, no âmago de seu romance, que com o fim do amor ao próximo, há o fim do pertencimento e da possibilidade de existir vida em comum entre os homens. Não existindo limite para se amar senão a si mesmo, não haverá caminho para se reconhecer a existência de qualquer possibilidade de certo ou errado. O homem, dessa maneira, se torna cético ou cínico a respeito do que é justo, compreendendo que viver em comum se resume apenas a lançar-se contra o outro, na medida dos próprios desejos.

CONCLUSÃO

Raskólnikov é o homem do nosso tempo que, procurando se libertar das amarras da transgressão, busca ordem, império e poder através do engano de si, já que discursa a igualdade entre os homens, mas, no fundo, quer apenas a demonstração da sua própria extraordinariedade. O protagonista da história se perde na sua pretensão precisamente porque, ao buscar ultrapassar os limites da moral, não encontra o sentido de justiça que buscava localizar, fora da moral. O esvaziamento de significado do seu ato foi o motivo pelo qual ele se rendeu, primeiro ao sofrimento e sacrifício humanos, representados em Sônia, culminando na sua confissão, e depois ao princípio do amor, pressuposto ao mesmo sacrifício de Sônia, que o envolveu, estando ele já sem forças na prisão.

Dostoiévski, dessa forma, nos fazendo refletir acerca da nossa própria condição, dá finalidade ao desejo kantiano e à sua escatologia, que em muito se assemelha à do romancista; pois em ambos existe uma preocupação com a noção de amor, a qual entre eles converge, de maneira que o fim catastrófico que Dostoiévski vê para o homem extraordinário seja resgatado pelo amor sacrificial, o mesmo do qual tratamos largamente em Kant.

Compreendemos ao longo dos nossos estudos que, por trás de toda noção de desejo, existe uma noção de amor, capaz de lhe dar suporte. Esta noção de amor, por sua vez, é o que dirige a ação, no fim das contas, ou para a religião, que significa a tentativa de reunião de todos os homens em um único ideal totalizante, ou para a realização de si, que significa a possibilidade de ser indivíduo. Dentro da perspectiva de comunidade moral, a escolha de um ou de outro sempre será o ponto de escolha primordial, que refletirá os próprios limites de desejar, para o favor de si ou para um ideal de justiça universal.

Com efeito, se é unicamente de uma noção de amor baseada no pertencimento comum que nasce a moral, Kant e Dostoiévski concordam tanto no desejo que pressupõe a ação como na finalidade de todos os atos morais. Em ambos, a ética se dá no ponto em que ela fornece valor à vida, fazendo os homens convergirem e concordarem entre si; que, se não é o respeito aos princípios do querer e a culpa pela transgressão, a ação não encontra significado e, esvaziada, tende à dispersão, que só é evitada justamente porque a moral, elo unificador do sentido de humanidade, não permite que o respeito a ela seja abandonado.

Portanto, ao passarmos distantes de uma noção institucionalizada de justiça, atraindo-a para a moral, procurando justamente que partisse daí o seu sentido existencial, acreditamos ter conseguido ver este ideal de justiça na humanidade como um fim em si mesmo, manifestando a visceral condição de cada homem em sofrer e querer fazer o bem, querer ver no destino de outrem seu próprio destino. Altruísmo, empatia, compaixão, são todos expressões desse sentido de justiça que, através da moralidade, estamos inspirados e nela encontram seu ponto fundamental. Apesar de todos os motivos inconscientes que formam o homem, desejos não revelados, pulsões não deliberadas racionalmente, é por compreender o ideal de que se pode escolher pelo outro que se mantém vivo o próprio sentimento humano de identificar-se como um *ser* dentro de um todo.

Fato é que, no fim das contas, sabemos que Raskólnikov errou na sua pretensão de superioridade. Mas, se fosse Raskólnikov algum tipo nietzschiano, que, ao invés de buscar a sua superioridade no direito ao crime, buscasse-o apenas na superação de si mesmo e de seus vínculos morais? Em outras palavras, haveria outra forma de superioridade, capaz de vencer o deficiente dever?

Nesse contexto, percebemos que o principal problema desta análise reside no fato de que a radicalidade de Raskólnikov ora se aproxima e ora se distancia da de Nietzsche. Aproximam-se os tipos porque em ambos há uma ânsia de superação do homem ordinário, de seus padrões frágeis e comuns; das deficiências morais que lhes dão asco; da necessidade de vencer este estado de mera mediocridade que a moralidade, em seu aspecto mais “moralista”, deixa claro que pode trazer. Distanciam-se, no entanto, na intenção de superioridade. Raskólnikov é um místico, não um amante da terra, como quer Nietzsche. Não é a vitalidade que importa nos ideais do protagonista de *Crime e Castigo*, mas algo como um ideal político e religioso. O fato de ele desejar uma Nova Jerusalém, no discurso com Porfíri, é uma clara demonstração de como ele não cria algo novo, apenas rearticula os elementos morais que existem. Ele, sem dúvida, jamais ultrapassou o limite do bem e do mal, pois é neles e a partir deles que pretende existir.

Independentemente do destino que Nietzsche nos proponha, não importa, no fim das contas, de onde venha o desejo, mas, sim, se ele irá nos guiar a um mesmo caminho. Se o super-homem é um tipo ideal de pertencimento do indivíduo, um tipo de messias do amor à terra que congrega os homens, haverá com ele um caminho além da individualidade. Senão, será apenas a perda de si e a Babel que oniricamente viveu Raskólnikov.

Acima de tudo, devemos saber que, com Dostoiévski e Kant, aprendemos algo não é respondido por Nietzsche e por qualquer crítico do dever: que para agir entre os homens, algo deve ser negado em nós mesmos. Esta negação, que é também o nascimento do bem e do mal, é, até onde sabemos, o que nos possibilita viver em comum, fonte constituinte de nossa própria forma de ser homem. Para ambos, a moral justifica, em nós, o que é humanidade, no horizonte da responsabilidade que lhe é devida, em um projeto de se alcançar um ideal daquilo que é comum.

Aí está o gênio ético de Kant, o seu ponto irrefutável, que nenhuma crítica parece conseguir superar. Fazer e ser pelo outro, ainda que este seja apenas um ideal transcendental, é o único lugar onde podemos encontrar a universalidade da justiça. Ambos os autores nos mostram que apenas os extremos do caminho da moralidade e do dever de consciência podem apontar para uma ressurreição do sentido de justiça: é preciso sempre lembrar que a humanidade é o fim mais sagrado entre os homens.

BIBLIOGRAFIA

- BAKHTIN, Mikhail. Problemas da Poética em Dostoiévski, trad. Paulo Bezerra. Rio de Janeiro: Grupo Editora Nacional. 5ª Ed., 2014.
- BULCÃO, Manoel. A eloquência do ódio. Recife: Editora Livro Pronto. 1ª Ed., 2009.
- CACCIOLA, Maria Lucia. Os pensadores, um Curso. Rio de Janeiro: Casa da Palavra, 1ª Ed., 2009.
- DELEUZE, Gilles. Para ler Kant. Trad. Sonia Dantas Guimarães. Rio de Janeiro: Livraria Francisco Alves. Ed., 1976.
- DOSTOIÉVSKI, Fiódor M., Crime e Castigo, trad. Paulo Bezerra, São Paulo: Ed. 34, 6ª Ed., 2009.
- FRANK, Joseph. Dostoiévski, 1865-1871, os anos milagrosos, São Paulo: Edusp. 1ª ed. 2003.
- HART, Herbert. O conceito de Direito. São Paulo: WMF Martins Fontes. 1ª Ed., 2009.
- HÖFFE, Otfried. Immanuel Kant. trad. Valério Rohden e Christian Hamm. São Paulo: Martins Fontes, 1ª Ed. 2005.
- JAPIASSÚ, Hilton. Interdisciplinaridade e Patologia do Saber. Rio de Janeiro: Imago Editora. 1974.
- KANT, Immanuel. A religião nos limites da simples razão, trad. Artur Mourão, Lisboa: Editora 70.
- _____. Crítica da Razão Pura, trad. Valério Rohden e Udo Baldur Moosburger, São Paulo: Nova Cultural, 3ª Ed., 1999.
- _____. Crítica da Razão Prática. Trad. com introdução e notas de Valério Rohden. São Paulo: Ed. WMF Martins Fontes, 2011.
- _____. Fundamentação da Metafísica dos Costumes, introdução por Guido Antônio de Almeida, São Paulo: Barcarolla, 2009.
- _____. Metafísica dos Costumes, trad. Edson Bini. São Paulo: Ed. Folha de São Paulo. 1ª Ed., 2010.
- _____. Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita, trad. Ricardo Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Martins Fontes. 3ª Ed., 2011.
- LEFRANC, Jean. Compreender Nietzsche, trad. Lúcia Orth. São Paulo: Vozes. 5ª Ed., 2005.

- LUCKÁCS, Georg. A teoria do romance, trad, José Marcos Mariani de Macedo. São Paulo: Duas cidades; Editora 34. 2ª Ed, 2009.
- MORENTE, Manoel Garcia. Fundamentos de Filosofia, Lições preliminares. São Paulo: Mestre Jou. 2ª Ed., 1980.
- NIETZSCHE, Friedrich. Além do bem e do mal. Trad. Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia de Bolso. 1ª Ed., 2005.
- _____. Assim falava Zaratustra. Trad., Ciro Mioranza. São Paulo: Editora Escala. 1ª Ed., 2009.
- NOVELLI, Pedro Aparecido, A crítica de Hegel ao conceito de lei em Kant. Revista Eletrônica de Estudos Hegelianos.
- PINHEIRO, Leticia Machado. Kant e o mal moral: a *insuficiência* da lei como móbil para o arbítrio in Revista de Studia Kantiana, 68. 2009.
- RESCHER, Nicholas. Kant and the Reach of Reason. Studies in Kant's theory of rational systemization. New York: Cambridge University Press. 2000.
- RICOEUR, Paul. Do texto à ação. Trad. Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Ed. Rés. 1991.
- _____. O Justo 1. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- _____. O Justo 2. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes. 2008.
- SALGADO, Joaquim Carlos Salgado. A ideia de justiça em Kant. Seu fundamento na liberdade e na igualdade. Belo Horizonte: Del Rey, 3ª Ed. 2012.
- SAMPAIO FERRAZ JR. Tércio. Introdução ao Estudo do Direito. Técnica, Decisão, Dominação. 6ª ed. São Paulo: Ed. Atlas. 2012.
- SILVA, Hélio Lopes. A imaginação na crítica kantiana dos juízos estéticos. Revista Artefilosofia, Ouro Preto, n.1, p.45-55, jul. 2006.
- TERRA, Ricardo. Kant e o Direito. Rio de Janeiro: Zahar, 2004.
- TRINDADE, André Karam. Revista Diálogos do Direito, Kafka e os paradoxos do Direito: da ficção à realidade. ISSN 2316-2112.