

# Um diálogo entre Dostoiévski, Agostinho de Hipona e Allan Kardec: uma possível via crucis para a cicatrização do espírito?

Flávio Ricardo Vassoler\*

**RESUMO:** O artigo estabelece um diálogo entre (i) [tese] as diatribes de Ivan Karamázov, personagem do romance *Os irmãos Karamázov* (1878-80), de Fiódor Dostoiévski (1821-1881), em relação à coexistência escatológica de um Criador sumamente bom e a maldade que permeia a criação; (ii) [antítese] a ressignificação teológico-filosófica da natureza do mal e da liberdade realizada por Agostinho de Hipona (354 d.C.-430 d.C.), em suas *Confissões* (397-398 d.C.); e (iii) [(uma tentativa de) síntese] as noções de pluralidade de existências, reencarnação e cicatrização do espírito a partir de *O livro dos espíritos* (1857) e *O evangelho segundo o espiritismo* (1864), de Allan Kardec (1804-1869), o codificador da doutrina espírita.

**ABSTRACT:** The article establishes a dialogue between (i) [thesis] the diatribes of Ivan Karamazov, a character of Fyodor Dostoevsky's (1821-1881) novel *The Brothers Karamazov* (1878-1880), related to the eschatological coexistence of a Creator, who is supremely good, and evil throughout creation; (ii) [antithesis] Augustine of Hippo's (354 A.D.-430 A.D.) theological and philosophical ressignification of evil's and freedom's nature in his *Confessions* (397-398 A.D.); and (iii) [(an attempt of) synthesis] the notions of plurality of existences, reincarnation and the healing of the spirit from *The Book of Spirits* (1857) and *The Gospel according to Spiritism* (1864), by Allan Kardec (1804-1869), spiritist doctrine's encoder.

**Palavras-chave:** Dostoiévski; Ivan Karamázov; Agostinho de Hipona; Allan Kardec; bondade de Deus; mal no mundo; cicatrização do espírito.

**Keywords:** Dostoevsky; Ivan Karamazov; Augustine of Hippo; Allan Kardec; God's Goodness; Evil in the World; Healing of the Spirit.

*Eu [Antônio Cândido] tive uma conversa com ele [Guimarães Rosa] e com uma outra pessoa que era o cônsul brasileiro em Gênova, em um restaurante muito bonito à beira-mar, creio que na região de Portofino. No decorrer da conversa, nós estávamos discutindo as posições ideológicas do Congresso. Eu declarei que era socialista e que, para mim, aquelas posições eram normais. Guimarães Rosa disse que ele achava perfeitamente normal o socialismo; que, por ele, todo mundo seria igual e feliz, sem problema nenhum; que o ideal da terra seria justamente a igualdade de todos. Mas, para ele, esse não era um problema fundamental. Para Guimarães Rosa, o único problema fundamental para o homem era saber se Deus existe ou não.*

*Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque” [Riobaldo, em Grande sertão: veredas, de João Guimarães Rosa (2001, p. 32)].*

\* Doutor em Letras (Teoria Literária e Literatura Comparada) pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas (FFLCH) da Universidade de São Paulo (USP), com estágio doutoral junto à Northwestern University (Evanston, EUA); autor de *O Evangelho segundo Talião* (nVersos, 2013) e *Tiro de Misericórdia* (nVersos, 2014). E-mail: within\_emdevir@yahoo.com.br

### 1. Breve panorama da trajetória analítica<sup>1</sup>

A trajetória desta análise começará, *in media res*, por acompanhar o diálogo escatológico – ou melhor, o duelo monologado – entre os irmãos Ivan, o **ateu**, e Aliócha, o monge, que ocorre em “A revolta”, capítulo fundamental do romance ***Os irmãos Karamázov***, de Fiódor Dostoiévski. Diante do silêncio emparedado de seu irmão religioso, Ivan Karamázov questionará a tradição teológica que procura resguardar a bondade do Criador em face da criação transpassada pelo mal.

A apostasia de Ivan nos levará a um diálogo com as ***Confissões***, de Agostinho de Hipona, canonizado como Santo Agostinho. As reflexões do teólogo católico media-

---

<sup>1</sup> Além das aproximações que este artigo estabelece entre Dostoiévski, Agostinho de Hipona e Allan Kardec, parece-nos importante mencionar outras duas fontes dialógicas que contribuíram sobremaneira para as nossas discussões: (i) o artigo “The Dream of a Ridiculous Man”: ***Topicality as a Literary Device*** (1993), ao longo do qual Rudolf Neuhäuser estabelece as bases para a aproximação entre o conto dostoiévskiano “O sonho de um homem ridículo” (1877) e as reflexões espirituais de Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita; (ii) o artigo de minha autoria ***“A utopia como a cicatrização do espírito: prolegômenos para um diálogo entre Fiódor Dostoiévski, Hegel e Allan Kardec”*** (2016), que, ao analisar a cicatrização do espírito em “O sonho de um homem ridículo”, desdobra as discussões deste artigo.

rão a tentativa de resgate de Deus do inferno karamazoviano por meio da resignificação do mal como uma não-substância – o mal como a ausência e o desvio do bem, o mal como um momento quintessencial de **liberdade** em meio à criação.

Como uma (tentativa de) síntese dialética a reconciliar o inferno de Ivan Karamázov e o purgatório de Agostinho de Hipona, o diálogo com Allan Kardec, o codificador da doutrina espírita, procurará ensejar a possibilidade de perdão da vítima a seu carrasco em correlação com as noções de pluralidade de existências, reencarnação e cicatrização espiritual. Ao fim e ao cabo, entreveremos algumas fissuras na abóbada celestial do reencarnacionismo kardecista, de modo a correlacionarmos a possível (?) evolução moral à necessidade de profundas transformações sociais.

## 2. Inferno?

A mesa de Ivan, perto da janela, estava protegida por um simples biombo dos olhares indiscretos. Encontrava-se ao lado do balcão, na primeira sala, em que os garçons circulavam a todo instante. Somente um velhinho, militar reformado, bebia chá num canto. Nas outras salas, ouvia-se o barulho habitual dos botequins: chamadas, garrafas que se desarranhavam, os choques das bolas no bilhar. Um órgão fazia-se ouvir (DOSTOIÉVSKI, 2009, p. 177).

Estamos diante de um dos últimos diálogos escatológicos da obra de Fiódor Dostoiévski. Os irmãos antípodas Aliócha e Ivan Karamázov encontram-se em uma típica taverna dostoievskiana, o ambiente mundano em que as personagens se digladiam sob os vapores etílicos que as instigam e inebriam a ponto de, no ápice da discussão, as ideias se embaralharem como se não pertencessem a seus sujeitos iniciais; como se elas, as ideias e as personagens, tivessem suas identidades imiscuídas, como se o *eu sou* se tornasse fluido para dizer *nós somos*, vale dizer, o princípio lógico-formal de identidade se esvai diante da entrevisão dostoievskiana de que as

ideias e as personagens mais antípodas dialogam segundo um veio de profunda contiguidade.

Ivan, o ateu. Aliócha, o monge. Irmãos. Desde o início do romance, a trama prenunciava o diálogo polar entre o lobo e o cordeiro. Mas seria Ivan um militante ateu que não admitiria qualquer possibilidade de transcendência?

Admito Deus, não só voluntariamente, mas ainda sua sabedoria, seu fim que nos escapa; creio na ordem, no sentido da vida, na harmonia eterna, na qual se pretende que nos fundiremos um dia: creio no Verbo para o qual propende o Universo que está em Deus e que é ele próprio Deus, até o infinito. Estou no bom caminho? Imagina que, em definitivo, esse mundo de Deus, eu não o aceito e, embora saiba que ele existe, não o admito. Não é Deus que repilo, nota bem, mas a criação; eis o que me recuso a admitir (IDEM, p. 177).

Ora, o problema de Ivan não se refere à gênese do universo, mas aos desdobramentos da criação. “Tenho essencialmente o espírito de Euclides: terrestre. De que serve resolver o que não é deste mundo?” (IBIDEM, p. 177) Se abstrairmos por um breve momento a voz de Ivan e buscarmos os fios autorais que entretecem a teia romanesca, conseguiremos desvelar a engenhosidade de Dostoiévski. O escritor desloca o centro de gravidade de seu embate teológico da esfera metafísica intangível para a imanência que se desespera pela evasão cada vez mais patente da transcendência. O mundo é o campo de batalha que Ivan quer perscrutar. Não se trata de analisar o **Gênesis**. Ivan não quer o começo, mas o fim, o último livro do Pentateuco, o **Deuteronômio**, a discussão sobre a lei, a investigação sobre se a teologia, em face da modernidade, ainda pode ser ética.

Se todos devem sofrer, a fim de concorrer com seu sofrimento para a harmonia eterna, qual o papel das crianças? Não se compreende por que deveriam sofrer, também elas, em nome da harmonia. (...) Compreendo bem a solidariedade do pecado e do castigo, mas não pode ela aplicar-se aos inocentinhos, e se na verdade são solidários com os malfeitos de seus pais, é uma verdade que não é deste mundo e que eu não compreendo. (...) Os carrascos sofrerão no inferno, dir-me-ás tu. Mas de que serve esse castigo, uma vez que as crianças

tiveram também o seu inferno? Aliás, que vale essa harmonia que comporta um inferno? Quero o perdão, o beijo universal, a supressão do sofrimento. E, se o sofrimento das crianças serve para perfazer a soma das dores necessárias à aquisição da verdade, afirmo desde agora que essa verdade não vale tal preço. Não quero que a mãe perdoe ao carrasco, não tem esse direito. Que lhe perdoe seu sofrimento de mãe, mas não o que sofreu seu filho estraçalhado pelos cães. Ainda mesmo que seu filho perdoasse, não teria ela o direito. Se o direito de perdoar não existe, que vem a tornar-se a harmonia? (IBIDEM, p. 184)

Ivan descarta o transcendente que não esteja enraizado na imanência do mundo para falar sobre Deus e a criação. Ivan nos pede que falemos sobre o que há abaixo do céu. Assim, quando constata as contradições mais latentes em termos éticos, a aporia não pode recorrer ao Deus que apenas paira sobre nós para ser dirimida. ***Não é possível aceitar que as crianças sejam cúmplices dos malfeitos de seus pais sem recorrer a leis que transcendam a noção de justiça que se foi cristalizando ao longo da história.*** Neste momento, entrevemos uma cisão no pensamento de Ivan, cisão que o aproxima e o distancia de Aliócha de modo eminentemente contraditório.

Ivan não pode admitir a criação divina, o mundo, segundo as bases teológicas que lhe foram legadas. Por esse prisma, Ivan é um ateu convicto e não poderia estar mais distante de Aliócha. Porque o irmão de Ivan, o monge, sintetiza a teologia que se funda sobre o mistério, a teologia que quer a prática do amor recíproco sem que haja bases efetivamente racionais de apreensão do universo e suas leis de desenvolvimento. Ivan transforma-se em um restelo a questionar a herança cristã – refiro-me a vertentes consonantes da ortodoxia, do catolicismo e do protestantismo – que dialoga de forma muito tensa com o devir da razão, herança que tende a pregar a cisão entre a fé e a razão. A lógica da argumentação de Ivan está profundamente afinada com o sentido de sua época, com os primórdios da modernidade. Por que a relação com Deus deveria embotar a razão se o espírito do tempo requer homens e mulheres que tenham uma relação cada vez mais intelectual com a realidade? Se a fé não pode dialogar com a razão, Ivan torna-se um militante ateu

quicá à espera de um prisma religioso que expanda as fronteiras da teologia para além de suas contradições que, historicamente, não puderam ser questionadas diante do mistério e do silêncio de Deus.

Se tentarmos capturar a cauda fugidia do argumento de Ivan, acompanharemos a contradição em seu movimento sub-reptício. Segundo Ivan, a mãe só pode perdoar ao carrasco com base em seu próprio sofrimento materno. A mãe não pode perdoar ao algoz com base no sofrimento do filho. O filho, vale recordar, está morto. Assim, ele já não pode perdoar. Neste momento, parece-me fundamental questionar por que Aliócha não interpela Ivan sobre a vida após a morte. Pois, se houver a imortalidade da alma, o filho poderá perdoar ao algoz. Se levarmos tal argumento às últimas consequências, o perdão do filho poderá fazer com que o próprio algoz perdoe a si mesmo. Por que Aliócha se cala diante do argumento do irmão? Ora, Dostoiévski é consequente na radicalidade da crítica que pretende questionar os limites tanto do pensamento ateu quanto do pensamento cristão. Aliócha não se pronuncia porque a teologia que abraça, em essência, não se distingue do pensamento de Ivan. Numerosas vertentes da tradição católica, protestante e ortodoxa do monge Aliócha tendem a não perscrutar o além-mundo. O que haveria após a morte? Silêncio, mistério. A imortalidade da alma transforma-se em uma projeção para dirimir as contradições de haver o mal e o sofrimento no mundo. Tais vertentes teológicas, então, tendem a erigir a noção de inferno. A punição, a teologia taliônica.

Urge dar vida por vida, olho por olho, dente por dente, mão por mão, pé por pé, queimadura por queimadura, ferida por ferida, golpe por golpe. Eu, o Senhor, teu Deus, sou um Deus zeloso, que castigo a iniquidade dos pais nos filhos, até a terceira e quarta gerações daqueles que me odeiam, mas uso de misericórdia até a milésima geração com aqueles que me amam e guardam os meus mandamentos (ÊXODO, 21, 23-25; DEUTERONÔMIO, 5, 9-10).

Ocorre que Ivan já não pode aceitar um deus que se funda sobre a dor universal. Como Aliócha se cala, percebemos a engenhosidade de Dostoiévski em fazer com que a teologia do

mistério seja questionada em suas contradições mais limítrofes. Aliócha e Ivan, neste momento, não se aproximam apenas porque a lógica de seus pensamentos se faz contígua. Na verdade, as identidades de Aliócha e Ivan embaralham-se, pois enquanto o monge se choca constantemente contra o muro sem que seu hábito religioso o leve a escalá-lo, Ivan, já no cume das contradições, esgarça a teologia oficial e, por meio da negatividade e da não-resignação do pensamento diante do mistério, abre caminho para novas indagações a respeito da natureza de Deus, dos homens e da história. Neste momento, em face do monge Aliócha, Ivan torna-se o ateu espiritual.

Se o filho puder perdoar ao carrasco, o direito ao perdão volta a existir. Mas se houver apenas uma vida para que o perdão seja concedido, não será possível acompanhar as transformações que se projetam sobre as relações humanas. Esgarcemos os argumentos de Ivan para acompanharmos o movimento da contradição: ora, como é possível perdoar univocamente se a sociedade está fundada sobre a lógica de talião? O perdão, no limite, transforma-se em um esquecimento, em um deixar para lá, e não em verdadeiro convívio. Seria possível dizer que, ao longo da história, o perdão nunca existiu. Apenas houve a distância entre a família da vítima e o algoz. A filha do condenado nunca chegou a desposar o carrasco de seu pai. Mas e se a filha do condenado pudesse se tornar a mãe do carrasco em uma outra oportunidade? E se o condenado, **com a cabeça restituída ao corpo**, escolhesse voltar como o irmão do carrasco? Ao invés de um sistema fechado em que haveria apenas uma oportunidade de perdão, ou, por outra, de reconciliação, falaríamos de uma totalidade aberta em que o papel da liberdade seria levado às últimas consequências. Afinal, a dialética de Ivan abre espaço para que a razão arcaica seja superada por uma racionalidade transcendente que entrevê o mundo como uma transição, como mais uma etapa evolutiva, já que “na casa de meu Pai há muitas moradas” (JOÃO, 14, 2).

Mas, antes de começarmos a dialogar com Allan Kardec, **O livro dos espíritos** e **O evangelho segundo o espiritismo**, é preciso que burlemos a (suposta) linearidade do tempo

para, do século XIX, voltarmos ao fim do século IV (397-398), quando vieram à tona as **Confissões**, de Agostinho de Hipona, o teólogo que a Igreja Católica viria a canonizar como Santo Agostinho. O acompanhamento da desconstrução agostiniana do mal imanente será uma espécie de purgatório para que, posteriormente, Kardec dialogue com Ivan Karamázov e nos apresente a dialética envolvendo construção e destruição como a para uma possível cicatrização do espírito. Então, fará sentido a colocação de Riobaldo, protagonista de **Grande sertão: veredas**: “Eu cá não perco ocasião de religião. Aproveito de todas. Bebo água de todo rio... Uma só, para mim, é pouca, talvez não me chegue. Rezo cristão, católico, embrenho a certo; e aceito as preces de compadre meu Quelemém, doutrina dele, de Cardéque” (ROSA, 2001, p. 32).

### 3. Purgatório

Agostinho de Hipona investiga as profundas contradições envolvendo a existência de um Deus onipotente, onisciente, onipresente e sumamente bom e o mundo por Ele criado, cuja história é transpassada pelo mal:

Quem me criou? Não foi o meu Deus, que é bom, e é também a mesma bondade? De onde me veio, então, o querer eu o mal e não querer o bem? Seria para que houvesse motivo de eu ser justamente castigado? Quem colocou em mim e quem semeou em mim este viveiro de amarguras, sendo eu inteira criação do meu Deus tão amoroso? Se foi o demônio quem me criou, de onde é que ele veio? E se, por uma decisão de sua vontade perversa, se transformou de anjo bom em demônio, qual é a origem daquela vontade má com que se mudou em diabo, tendo sido criado anjo perfeito por um Criador tão bom? (1996, p. 175)

Vemos que a argumentação de Ivan Karamázov sobre o mal incriadose aproxima da tradição de investigação sobre as origens do mal que Agostinho tanto perscruta. Se o mal existe e se todas as coisas foram criadas por Deus, o Criador contém em si o mal e não pode ser sumamente bom. Eis o motivo fundamental pelo qual Ivan não nega Deus, mas o mundo por Ele



criado – colocação que, levada às últimas consequências, tende à negação de Deus. Afinal, o Criador permaneceria o Criador se não houvesse suas criaturas?

Ocorre que a argumentação de Ivan é capciosa. Atribui-se a Ivan a máxima **se Deus não existe, tudo é permitido**. Mas, ainda uma vez, se levarmos às últimas consequências o ateísmo de Ivan, será preciso dizer que, se Deus não existe e **tudo é permitido** [grifo que poderíamos atribuir a Agostinho], Deus pode voltar a existir para além das aporias que Lhe atribuem a origem do mal. É como se Agostinho dissesse que, uma vez investigadas as causas da decadência dos homens e mulheres, seria possível haver uma nova aurora de Deus – lembrem-nos de que Ivan não nega Deus, mas o mundo por Ele criado.

É assim que Agostinho começa a dissecar o mal como uma não-substância – o mal como o inexistente, isto é, o transitório. Acompanhem os momentos de constituição do pensamento agostiniano:

Todas as coisas que se corrompem são boas: não se poderiam corromper se fossem sumamente boas, nem se poderiam corromper se não fossem boas. Com efeito, se fossem absolutamente boas, seriam incorruptíveis, e, se não tivessem nenhum bem, nada haveria nelas que se corrompesse (IDEM, p. 187).

Agostinho estabelece uma gradação entre o que é sumamente bom (Deus) e o que é bom (a criação). Nesse momento, já podemos mencionar uma clivagem que viria a se instalar no pensamento teológico. Variadas vertentes da tradição católico-protestante tendem a interpretar tal gradação como algo insuperável, ainda que Cristo tenha dito: “Não está escrito na vossa lei: **Eu disse: Vós sois deuses?**” (JOÃO, 10, 34) A tradição espírita – a bem dizer, a tradição reencarnacionista, que transcende o cristianismo e dialoga, por exemplo, com o hinduísmo e o budismo – apreende um movimento possível do que é bom para o que é sumamente bom. O que é bom conteria em si a potência daquilo que já é sumamente bom em ato.

Quando consideramos que há uma hierarquia intransponível entre o Criador e as criaturas, a suma bondade se vê

emparedada. Por que a suma bondade poderia ser vivenciada apenas por Deus? Por que os homens e as mulheres que, segundo a tradição judaico-cristã, foram criados à imagem e à semelhança de Deus, não poderiam partilhar com o Criador a suma bondade? Deus seria sumamente bondoso se não quisesse partilhar o ápice de sua divindade com as suas criaturas?

Católicos, ortodoxos e protestantes, em seus diversos matizes, poderiam falar sobre o pecado original, sobre o mal transmitido de geração em geração a partir da queda de Adão e Eva. Mas, quando dialogamos com Ivan Karamázov, vimos que tal argumentação pecaminosa não consegue romper com a tautologia que Agostinho quer superar. Ainda que os homens padeçam por conta de seus ancestrais imemoriais – e o raciocínio escatológico de Ivan nos leva a rejeitar tal pensamento, uma vez que as criancinhas, inocentes em sua concepção, não tiveram tempo para discernir entre o bem e o mal e, nesse sentido, não poderiam padecer por conta dos sofrimentos terrestres –, o mal cometido pelos homens e mulheres, de uma forma ou de outra, seria oriundo de Deus, do Criador. Católicos, ortodoxos e protestantes, em seus diversos matizes, poderiam falar sobre o livre arbítrio, sobre a escolha que Adão e Eva fizeram entre o bem e o mal. Mas, ora, para que nossos ancestrais míticos pudessem escolher entre o bem e o mal, tanto o bem quanto o mal tinham que possuir substância, isto é, tanto o bem quanto o mal precisavam existir. Se ambos existiam, ambos provinham do Criador. Assim, o mal teria sua origem em Deus. Vemos, então, que algumas vertentes da tradição católica, ortodoxa e protestante tendem a condenar os homens e mulheres – o mundo criado por Deus, para lançarmos mão da imagem karamazoviana –, mas, essencialmente, o Deus onipotente e onisciente não se apresenta como uma divindade sumamente boa.

Neste momento, podemos derivar uma nova decorrência da argumentação agostiniana: além de haver uma gradação entre o que é sumamente bom (Deus) e o que é bom (a criação), há a possibilidade de corrupção – variadas vertentes da tradição

católica, ortodoxa e protestante tendem a chamá-la de pecado original ou queda em vinculação com o livre arbítrio. A tradição reencarnacionista a chamaria de **liberdade**. Tal corrupção, se apreendida de modo dialético, permite que homens e mulheres se distanciem de Deus para que trilhem suas próprias trajetórias divinas – lembremo-nos do **Vós sois deuses** reiterado por Cristo. Do contrário, homens e mulheres seriam meros apêndices de Deus, vale dizer, robôs sem qualquer discernimento, autômatos sem qualquer liberdade.

O que é absolutamente bom, para Agostinho, é incorruptível. O que é bom pode se corromper, mas, nota bene, o que é bom só pode se corromper porque tem algo de bom em si. Se houvesse algo absolutamente mau, não poderia haver corrupção – ou melhor, o movimento rumo à corrupção –, porque o mal teria existência por si só, o mal teria substância. É assim que Agostinho estabelece uma profunda reconfiguração em relação ao entendimento do mal:

Todas as coisas que se corrompem são privadas de **algum bem**. (...) Se, porém, fossem privadas de **todoo** bem, deixariam inteiramente de existir [grifos de Agostinho]. (...) Todas as coisas que existem são boas, e **aquele mal que eu procurava não é uma substância, pois, se fosse substância, seria um bem**[grifo meu]. Na verdade, ou seria substância incorruptível, e então era certamente um grande bem, ou seria substância corruptível, e, nesse caso, se não fosse boa, não se poderia corromper (1996, p. 187).

Ao dizer que o que existe é bom, Agostinho quer ressaltar a criação de Deus – a mesma criação que, como vimos anteriormente, Ivan Karamázov denega. Tudo o que existe tem substância, vale dizer, tudo que existe provém da substância divina, que, segundo Agostinho, é absolutamente boa. A criação é boa, isto é, tem algo de bom, mas sua corrupção – movimento que, dialeticamente, chamamos de liberdade – pressupõe o distanciamento do que é bom. Ocorre que, para Agostinho, o mal é que não tem substância. “Procurei o que era a maldade e não encontrei substância, mas sim uma **perversão da vontade desviada da substância suprema**– de Vós, ó Deus – e tendendo para as coisas baixas [grifos do autor]” (IDEM, p. 190). E, aqui,

com uma logicidade sumamente astuciosa, Agostinho distancia Deus do mal no mundo, ou melhor – e isso veremos com mais minúcia quando falarmos sobre Kardec e a tradição reencarnacionista –, Deus não é o criador do mal, Deus é o criador de substâncias boas que, em seu movimento de perfectibilidade, podem se tornar sumamente boas. (**Vós sois deuses**.) O que é mal, por sua vez, não o é. O mal, segundo Agostinho, não existe em si, como substância – do contrário, o mal proviria de Deus, o que é impossível, uma vez que, novamente segundo Agostinho, Deus é sumamente bom. O mal, então, consiste no movimento de corrupção daquilo que, originalmente, era bom. Ou, para darmos um passo adiante e ao lado de Agostinho, o mal consiste na corrupção e no distanciamento **momentâneos** do bem. [Rente ao Zeitgeist(espírito epocal) do Iluminismo, Kardec afirmaria que o mal consiste na ignorância do bem.]

Se o mal consiste na corrupção, no distanciamento e na ignorância do bem, decorre daí que Deus permitiria aos homens e às mulheres o movimento da liberdade como um caminho rumo à divindade. (Caminho que, como veremos, pressupõe a contumácia profunda em relação ao desvio do que é bom.) A gradação agostiniana entre o que é bom (a criação) e o que é sumamente bom (Deus) nos apresenta a vida humana – segundo Kardec e a tradição reencarnacionista, **as vidas humanas** – como a travessia rumo à divindade. O mal consistiria, dialeticamente, no movimento (na travessia) do mal rumo ao que é bom. Assim, Agostinho pode lançar as bases para a compreensão de Deus em relação à criação como um movimento rumo à totalidade do que é bom:

Em absoluto, o mal não existe nem para Vós e nem para as vossas criaturas, pois nenhuma coisa há fora de Vós que se revolte ou que desmanche a ordem que lhe estabelecesteis. Mas porque, **em algumas de suas partes, certos elementos não se harmonizam com os outros**, são considerados maus [grifos meus]. Mas estes coadunam-se com outros, e por isso são bons (**no conjunto**) e bons em si mesmos [grifo do autor]. Todos estes elementos que não concordam mutuamente concordam na parte inferior da criação a que chamamos terra, cujo céu acastelado de nuvens e batido pelos ventos quadra bem com ela. (...) **Os elementos**

superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores. Mas um juízo mais sensato fazia-me compreender que a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente. (...) Reconheci que cada coisa se adapta perfeitamente não só ao seu lugar, **mas também chega a seu tempo**[grifos meus](IBIDEM, p. 188; pp. 188-189; p. 190).

***Em algumas de suas partes, certos elementos não se harmonizam com os outros:*** o pensamento de Agostinho, que viria a ser desdobrado pelo espiritismo, no século XIX, não proferiu um amém unívoco ao sistema teológico – e, sub-repeticivamente, à sociedade feudal, estamental e profundamente desigual que dava guarida ao mistério e ao silêncio de Deus. Ainda que tenha transvalorado o mal, Agostinho de Hipona conhecia as recalitrâncias da criação suficientemente bem para não decretar que, a partir da reconfiguração teológica ocorreria, imediatamente, a transformação da Cidade dos Homens na Cidade de Deus. Se assim o fizesse, Ivan Karamázov o apelidaria de teólogo de gabinete. De qualquer forma, Ivan já não pode dizer que a interpretação do mal tem a mesma natureza após Agostinho. Ocorre que Ivan ainda não consegue entender qual o sentido de se dizer que ***os elementos superiores são incontestavelmente mais perfeitos que os inferiores***, se depois Agostinho viria a dizer que ***a criação em conjunto valia mais que os elementos superiores tomados isoladamente***. É como se Deus não estivesse satisfeito apenas com a perfeição. Agostinho bem poderia dizer que a bondade de Deus não estará satisfeita enquanto houver uma clivagem entre os elementos superiores e os inferiores. Por isso, prosseguiria Agostinho, a caridade faz com que o conjunto da criação tenha mais valia do que os elementos superiores tomados isoladamente. E poderíamos prever o arremate de Allan Kardec: assim como não existe um inferno eterno antes do e após o Juízo Final, não pode haver um céu de regozijo apartado do sofrimento de todos aqueles que ainda não conseguiram perfazer a travessia rumo à divindade, pois cada coisa se adapta perfeitamente não só ao seu lugar, ***mas também chega a seu tempo***.

## 4. Céu?

A profunda reconfiguração teológica de Agostinho de Hipona poderia fazer com que Ivan Karamázov entresse as relações entre a criação divina e o mal com outros olhos. No entanto, não nos parece que a personagem dostoiévskiana já consiga discernir o sentido da travessia que a corrupção humana enseja. E mais: poderíamos dizer que Ivan apreende ainda mais aporias em meio ao caminho de perfectibilidade da criação, no momento em que a personagem vislumbra a enorme desigualdade entre as pessoas. Por que alguns poucos são ricos e a esmagadora maioria é pobre? Por que há pessoas que nascem com deformidades, de tal maneira que parecem esquecidas por Deus? Na verdade, Ivan bem poderia sentenciar: se a alma é criada no momento do nascimento, Deus é mau de veras, uma vez que o espírito que acaba de ser criado não pode se corromper se de nada pôde se desviar.

Diante de tais questões sumamente tensas e trágicas, variadas vertentes católicas, ortodoxas e protestantes poderiam falar sobre a Graça divina. Tendências protestantes radicais neste sentido – nomeadamente, o calvinismo – chegam a falar nos escolhidos de Deus. Ora, Ivan Karamázov não consegue conciliar a suma bondade de Deus com a seletividade da Graça para os eleitos. Se Deus é sumamente bom, todos os seres foram criados com igual apreço. Se assim é, por que haveria tamanha clivagem entre os seres da criação?

A tradição reencarnacionista, da qual o espiritismo faz parte ao lado de outras vertentes como o hinduísmo e o budismo, fala sobre a eternidade da alma e as várias vidas como a via crucis para a cicatrização dos espíritos. Todos os seres da criação seriam originalmente simples e bons – a bondade, como vimos em Agostinho, também possui a liberdade como atributo, isto é, a possibilidade do desvio para que os homens e as mulheres trilhem suas trajetórias com autonomia. Ocorre que, para o espiritismo, o princípio evolutivo é a centelha que faísca nas pessoas – a consciência, o sentido divino em potência – a lançar mão das (re)encarnações como ato para a purificação.

O progresso [espiritual] ocorre pela [re]encarnação, que é imposta a uns como expiação e a outros como missão. A vida material é uma prova que [os espíritos] devem suportar por várias vezes, até que hajam alcançado a perfeição absoluta. É uma espécie de exame severo ou depurador, de onde eles saem mais ou menos purificados. (...) Não há faltas irremissíveis e que não possam ser apagadas pela expiação. O homem encontra o meio, nas diferentes existências, que lhe permite avançar, segundo seu desejo e esforços, na senda do progresso e na direção da perfeição que é seu objetivo final (KARDEC, 2009, p. 17).

Se não há faltas irremissíveis, não há inferno que seja eterno – característica coerente com a percepção de um Deus que é sumamente bom. Se não há faltas irremissíveis, o espírito pode se curar e ajudar a curar seus semelhantes. A reencarnação é imposta a alguns como expiação. Nosso planeta, para o espiritismo, seria um plano espiritual de expiação. Se “na casa de meu Pai há muitas moradas” (JOÃO, 14, 2), a Terra é uma delas. Haveria planos mais evoluídos, dos quais proviriam espíritos missionários, e planos menos evoluídos, que precisariam de ainda mais cuidado do que a humanidade.

É sintomático que o espiritismo oitocentista seja uma ramificação diletta do Iluminismo: “Só é inabalável a fé que pode encarar a razão em todas as etapas da humanidade” (KARDEC, 2005, p. 3). Em seus diálogos com os espíritos, Kardec quer fazer com que a religião acompanhe a razão, de tal maneira que a espiritualidade comece a fornecer as respostas que vertentes de catolicismo, ortodoxia e protestantismo consideram misteriosas e incompreensíveis para a razão humana. (Nesse sentido, não deixa de ser peculiar que Agostinho de Hipona, que viria a ser canonizado pela Igreja, estivesse muito à frente de sua época com suas considerações teológicas.) Os homens e as mulheres, criaturas perfectíveis, estariam cada vez mais em condições de compreender o sentido do universo conforme o nível de desenvolvimento.

Mas Ivan Karamázov, um rebelde cético por excelência, quer saber como ficaria a ordem social em face das revelações agostinianas e espíritas. Seria preciso aceitar a clivagem en-

tre ricos e pobres? Seria preciso dizer amém às distinções sociais? Seria preciso santificar o sofrimento como a via crucis para a nossa purificação?

Quando pensamos em algumas exegeses hinduístas como justificção para a sociedade de castas e quando nos lembramos de certas interpretações espíritas que sentenciam que tudo o que ocorre no mundo tem o seu sentido de ser, de tal maneira que o que está ocorrendo deve ser aceito, apreendemos as tendências apologistas e conservadoras que podem despontar de concepções espiritualmente revolucionárias. Assim, se quisermos ser coerentes com o sentido de suma bondade, devemos rechaçar tais interpretações legitimadoras da barbárie e da desigualdade<sup>2</sup>.

As descobertas espíritas, segundo Kardec, sempre estiveram presentes, em germe, no curso da humanidade<sup>3</sup>. Deter-

---

<sup>2</sup> Neste momento, se tivermos em mente a logicidade da noção kardecista de evolução e reencarnação, podemos nos municiar, *mutatis mutandis*, da crítica que o pensador da Escola de Frankfurt Theodor Adorno faz ao conceito de realidade racional (e racionalidade real) na obra do filósofo alemão Georg Wilhelm Friedrich Hegel, de modo a entrevermos a profunda diferença entre a totalidade como um sistema fechado que corrobora o existente tal como ele desponta aqui e agora e a totalidade aberta a entrever as **possibilidades** do real em devir: "Ela [a filosofia de Hegel] gostaria de justificar o real como sendo de todo racional e dispensar a reflexão que a ele se opõe com aquela superioridade que mostra o quão difícil o mundo é, tirando disso a sabedoria segundo a qual ele não pode ser mudado. **Se Hegel foi burguês em algum ponto, foi aqui** [grifo meu]. (...) [Mas] O elemento mais questionável de sua doutrina, e por isso também o mais divulgado, aquele segundo o qual o real é racional, não era simplesmente apologético. **Para ele, a razão se encontra na mesma constelação da liberdade. Liberdade e razão, uma sem a outra, são absurdas. Apenas na medida em que o real deixa transparecer a ideia da liberdade, a autodeterminação real da humanidade, ele pode valer como racional** [grifos meus]. (...) Mesmo lá, em seu período tardio, no qual Hegel defende o positivismo, aquilo que simplesmente é e que ele atacava em sua juventude, há um apelo à razão, que compreende o que existe para além daquilo que existe, entendendo-o a partir da perspectiva da consciência-de-si e da autoemancipação do homem" (2013, pp. 122-123). A percepção das afinidades eletivas entre razão e liberdade, em Hegel, pode ser relacionada ao entendimento agostiniano e kardecista de que a cicatrização do espírito pressupõe a **liberdade** para que a razão – vale dizer, a reconciliação do que existe, a superação do atual estado de coisas – possa, então, reger, isto é, libertar a realidade.

<sup>3</sup> "As grandes ideias nunca se desenvolvem subitamente. As que se baseiam na verdade têm sempre precursores, que preparam parcialmente o caminho; depois, quando o tempo é chegado, Deus envia um homem com a missão de resumir, condensar e completar os elementos esparsos, dando-lhes corpo. Deste modo, não chegando bruscamente, a ideia encontra, ao aparecer, espíritos dispostos a aceitá-la. Assim sucedeu com a ideia cristã, que foi pressentida muitos séculos antes de Jesus (...) e cujos principais precursores foram Sócrates e Platão" (KARDEC, 2005, pp. 23-24).



minados conhecimentos, no entanto, requerem níveis de desenvolvimento historicamente específicos. (Apesar de, como vimos, a teologia agostiniana conter premissas progressistas que viriam a tensionar o catolicismo de que o pensador fazia parte.) Quando o espiritismo vem à tona, a Revolução Francesa já estabelecera a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão. A igualdade e a liberdade passaram a ser hasteadas como bandeiras a serem universalizadas. A fraternidade, a reforma do coração dos homens, dialoga profundamente com a igualdade e a liberdade para o indivíduo e para a sociedade de que ele faz parte. Parece-nos fundamental apreender que, para que a sociedade seja estabelecida com premissas de solidariedade, a competitividade voraz e a desigualdade profunda devem ser superadas. Homens e mulheres sempre enfrentarão enormes entraves objetivos para oferecer a outra face enquanto a guerra de todos contra todos assolar nosso cotidiano.

À diferença de tradições espirituais que conspurcam a vida na Terra como essencialmente pecaminosa, a tradição reencarnacionista vê um papel fundamental em todas as etapas de cicatrização do espírito. Nesse sentido, a perfectibilidade moral precisa dialogar com a (r)evolução político-social em um sentido efetivamente dialético. A elevação da dignidade material constitui um princípio fundamental de caridade e bondade. No entanto, a evolução do espírito, que precisa defender o pressuposto de que as carências materiais sejam supridas, não se esgota na acumulação de bens e na ciranda do prazer egoico. Se assim fosse, não assistiríamos ao cenário trágico de pessoas materialmente remediadas que se mutilam cotidianamente com entorpecentes – prescritos e/ou ilícitos – para tentar driblar o niilismo que delas há muito se apoderou.

Subjaz à lei das sucessivas encarnações um sentido de justiça que, em muitos casos, se aproxima da lei de talião. A depender da falta que o espírito traz desta ou de outras encarnações, a expiação seria mais ou menos penosa. (Eis o que a tradição budista chama de **karma**<sup>4</sup>.) Se não houvesse a reparação do **mal**– isto

---

<sup>4</sup> "A pena de talião é a justiça de Deus, e é Ele quem a aplica. Todos vós suportais, a cada instante, essa pena, porque sois punidos pelo que pecastes, nesta vida **ou em uma outra**."

é, a reparação do desvio do bem – causado a outrem, nada faria com que a consciência de determinada pessoa apreendesse que a vida é um fenômeno social e compartilhado. Nesse sentido, o indivíduo precisaria aprender que sua existência é um nó na vasta rede que constitui o cosmo. (É nesse preciso sentido que poderíamos compreender que o tufão no Extremo Oriente se vincula ao voo de uma borboleta em Chicago.) O ápice do indivíduo não seria o ego, mas a construção do todo. A liberdade das criaturas de que falam Agostinho e Kardec, assim, seria uma **liberdade determinada**. Os espíritos poderiam estacionar por séculos e séculos, sucessivas encarnações talvez não os ensinassem o sentido da evolução como bondade e caridade. E seria nesse preciso sentido que provações árduas contribuiriam para o movimento de cicatrização dos homens e mulheres<sup>5</sup>.

Assim como o indivíduo poderia se depurar, o todo também se transformaria. O sentido da justiça não precisaria permanecer, perpetuamente, como uma retaliação vingativa. A justiça poderia se tornar educativa e, no ápice de seu desenvolvimento, a pena tenderia a vir da própria consciência – o “inferno”, então, não seriam os outros, mas a consciência de si, uma consciência que, dada a sua grande depuração, já não conseguiria enganar a si mesma para se esquivar de suas responsabilidades.

---

Aquele que fez sofrer seus semelhantes estará numa posição em que sofrerá, ele mesmo, o sofrimento que causou. Mas [Cristo] vos disse **Perdoai aos vossos inimigos** vos ensinou a pedir a Deus que perdoe as vossas ofensas, como vós mesmos tiverdes perdoado, isto é, na mesma proporção com que tiverdes perdoado” [grifos do autor](KARDEC, 2009, p. 240).

<sup>5</sup> Eis algumas considerações de Kardec sobre o caráter compulsório da reencarnação e seu sentido de expiação: “Quando o espírito goza do seu livre arbítrio, depende exclusivamente da sua vontade a escolha da existência corporal, ou essa existência pode lhe ser imposta pela vontade de Deus com expiação? [Ora,] Deus sabe esperar: não apressa a expiação. Entretanto, Deus pode impor uma existência a um espírito, quando ele, por sua inferioridade ou má vontade, não está apto a compreender o que poderia ser-lhe mais salutar e quando vê que essa existência pode servir à sua purificação e adiantamento, ao mesmo tempo em que encontra nela uma expiação. (...) O que dirigiria, então, o espírito na escolha das provas que quer suportar? Ele escolhe as que podem ser para ele uma expiação, segundo a natureza de suas faltas, e as que o façam avançar mais rapidamente. Alguns se impõem uma vida de misérias e privações para tentar suportá-la com coragem. Outros querem se experimentar nas tentações da fortuna e do poder, bem mais perigosas pelo abuso e mau uso que delas se podem fazer e pelas más paixões que desenvolvem. Outros, enfim, querem experimentar-se pelas lutas que devem sustentar ao contato do vício” (2009, p. 177; p. 117).

Ocorre que a história e suas idas e vindas bem nos podem mostrar que, se houvesse um sentido para o desenvolvimento da humanidade, não se trataria de um movimento linear. Se de fato possuíssemos a **liberdade** agostiniana e kardecista, por vezes seria bem possível sentir saudade de nossa “infância” espiritual, na qual um Deus paternalista teria ditado, do alto de sua substância com a qual nada poderia se comparar – do alto de sua nuvem no teto da Capela Sistina –, as leis a que deveríamos obedecer cegamente. (Em muitos sentidos, o Velho Testamento e suas leis draconianas ainda se fazem muito atuais.) Mas nos parece possível dizer que o espírito de época, ainda que transpassado por uma série de contradições, já estaria além da imagem do velho deus que nos trazia temor e tremor.

Ora, a **liberdade** agostiniana e kardecista – a tentativa de resposta à terra arrasada semeada por Ivan Karamázov – não se dá no éter. O capitalismo, sistema que, na verdade, forjou historicamente a noção de humanidade em termos de sua expansão planetária, não nos parece em condições de liberar, até as últimas consequências, as características emancipatórias que a princípio parecia conter em relação ao feudalismo. A desigualdade se acirra e aprofunda os vínculos antissociais que, segundo os ideólogos do capital, deveriam reproduzir e expandir as oportunidades – será que, em sã consciência, algum apologista do capital hastearia ainda hoje a bandeira do economista político anglo-holandês Bernard de Mandeville (1670-1733), para quem a contumácia dos vícios privados faz florescer os benefícios públicos? (Na verdade, a introjeção historicamente cínica das ideias de Mandeville como nossa segunda natureza faria com que, hoje, tal apologista dissesse: **just do it**.) A liberdade se restringe ao ímpeto para o consumo e, ainda assim, a liberdade do comprador autômato se vê emparedada tanto pelos trustes e cartéis multinacionais – para os amigos, a liberdade; para os inimigos, a concorrência – quanto pela impossibilidade de a natureza ser explorada como se fosse um recurso inextinguível. Na medida em que o dilúvio do **Gênesis** e a tempestade ígnea do **Apocalipse** se tornam cada vez mais brandos e anedóticos diante dos traumas de nossa

época, o sentido agostiniano e kardecista das provações para nossa (suposta) evolução – eis o sentido da dialética a enredar construção e destruição – ganha características mais fundamentais para percebermos o sentido de descabro do todo e a necessidade de transformá-lo. O quietismo dos conservadores (políticos e) espirituais ainda não parece ter entendido que a **liberdade** da parte implica que a dimensão do todo comporte contingências: o que nos está acontecendo precisa (e pode) ser revertido

Assim, uma possível vitória sobre Ivan Karamázov em sua arena teológica bem poderia ser uma vitória de Pirro. A obra de Dostoiévski é transpassada por personagens que se tornam reincidentes no desvio do bem porque, fundamentalmente, se ressentem diante do questionamento moderno em relação à (in)existência de Deus – questionamento que fez com que o espiritismo supostamente trouxesse uma boa nova. Ocorre que o ethos da época das parábolas milagrosas já se foi. Estará nas mãos da sociedade da abundância – sociedade que continua a ser administrada pelo princípio da escassez – partilhar sua riqueza e reduzir os padrões conspícuos de consumo a um sentido racional e digno, de modo que as vidas de todos e cada um de nós sejam efetivamente liberadas para suas características humanas para além do materialismo mais mezinho. É esse o sentido que podemos entrever com a projeção de Marx e Engels, em *A ideologia alemã* (2007), de que, em uma sociedade emancipada, seria possível pescar durante o dia e fazer crítica literária à noite. Idilicamente – e o tom escarninho deste advérbio se reverte, em nossa época, contra todos e cada um de nós –, a cada um, seria dado conforme sua necessidade, e, de cada um, seria produzido conforme sua capacidade.

Ora, não é preciso ser um médium para projetar lutas intestinas para que esse sentido emancipatório possa ser alcançado. E também não é preciso ser um médium para entrever que, se a humanidade começasse a viver uma nova história para além do capital, recalcitrâncias e novos conflitos bem poderiam advir. Imaginemos, em termos dostoiévskianos, o ressentimento dos outrora donos do poder; imaginemos, novamente em ter-

mos dostoiévskianos, o ressentimento da maioria de espoliados – supostamente, já não haveria espoliação (ao menos tal como a conhecemos hoje), mas haveria a lembrança da espoliação que bem poderia se voltar contra os antigos espoliados. Seria possível deter (e humanizar) essa torrente do caos?

Para a tradição kardecista e reencarnacionista, o céu não é uma perfeição extática e estática. Deprendemos da doutrina espírita que a possibilidade de cicatrização e reconciliação não exime os espíritos depurados do processo de reencarnação. Por sinal, os espíritos depurados seriam os primeiros a se candidatar, solidariamente, a reencarnações de ajuda para a legião daqueles que não conseguiriam compreender o sentido da evolução, o suposto sentido transcendental da vida e da história.

Hoje, quando assistimos ao início do filme **2001: uma odisseia no espaço**, de Stanley Kubrick (1968), já não nos assombram tanto as(r) evoluções histórico-tecnológicas que nos levaram do osso empunhado pelo hominídeo como ferramenta primordial de caça e guerra à nave espacial que prenuncia as cidades intergalácticas. Se, munidos de uma imaginação escatológica bem próxima a Dostoiévski, Agostinho e Kardec, fizéssemos nossa consciência moderna remontar ao patamar rudimentar dos hominídeos de Kubrick – e, em alguns aspectos, tal comparação seria injusta para com os hominídeos –, entreveríamos não apenas o quanto já caminhamos, mas também a infinitude do que ainda há para viver, cicatrizar e transformar.

## 5. Referência bibliográfica

ADORNO, Theodor. **Três estudos sobre Hegel**. Tradução de Ulisses Razzante Vaccari. São Paulo: Editora Unesp, 2013.

AGOSTINHO de Hipona. **Confissões**. Tradução de J. Oliveira Santos e Ambrósio de Pina. São Paulo: Nova Cultural, 1996.

**Bíblia sagrada**. Tradução dos originais mediante a versão dos monges de Maredsous (Bélgica) pelo Centro Bíblico Católico. São Paulo: Editora Ave-Maria, 1994.

DOSTOIÉVSKI, Fiódor. **Os irmãos Karamázov**. Tradução de

Paulo Bezerra. São Paulo: Editora 34, 2009.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Tradução de Salvador Gentile. Araras, SP: IDE, 2009.

----- . **O evangelho segundo o espiritismo**. Tradução de Júlio Abreu Filho. São Paulo: Editora Pensamento, 2005.

MARX, Karl e ENGELS, Friedrich. **Manifesto do Partido Comunista**. Tradução de Álvaro Pina. São Paulo: Boitempo, 1998.

----- . **A ideologia alemã**. Tradução de Rubens Enderle, Nélio Schneider e Luciano Martorano. São Paulo: Boitempo, 2007.

NEUHÄUSER, Rudolf. "The Dream of a Ridiculous Man: **Topicality as a Literary Device**". In: **Dostoevsky Studies. New Series. Volume 1, Number 2. Sem menção a lugar: Charles Schlacks, Jr., Publisher, 1993, pp. 175-190.**

ROSA, João Guimarães. **Grande sertão: veredas**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2001.

VASSOLER, Flávio Ricardo. "A utopia como a cicatrização do espírito: prolegômenos para um diálogo entre Fiódor Dostoiévski, Hegel e Allan Kardec". In: **Numen: revista de estudos e pesquisa da religião. Juiz de Fora: volume 19, número 1 (2016), pp. 127-162. Link para o artigo:**

<https://numen.ufjf.emnuvens.com.br/numen/article/view/2940/2236>.

## 6. Referência audiovisual e filmica

CÂNDIDO, Antônio. **Grande sertão: veredas – Antônio Cândido [discorre] sobre Guimarães Rosa**. Vídeo postado no YouTube: <https://www.youtube.com/watch?v=nn9YMb6S7VQ>. Consulta feita no dia 26/07/2016.

KUBRICK, Stanley. **2001: uma odisseia no espaço**. Estados Unidos/Reino Unido: Metro-Goldwyn-Mayer/Stanley Kubrick Productions, 1968.