

A RACIONALIZAÇÃO DO SAGRADO NO ÂMBITO DO ESPIRITISMO

José Roberto de Lima Dias¹

Resumo: Neste trabalho interessa-me compreender o sentido de racionalização do sagrado alcançado pelo Espiritismo a partir do seu corpus doutrinário. Os conceitos espíritas, cuja concepção é marcadamente de base científica, assinalam uma estrutura conceitual, que fala do sobrenatural como uma dimensão racionalizante, perfeitamente inserida no contexto das leis naturais. Lançado na França da segunda metade do século XIX, o Espiritismo é uma doutrina assentada na ênfase racionalista e progressista, sistematizada por Allan Kardec. Criado em pleno século do cientificismo, oferecia ao homem uma nova experiência social no âmbito do sagrado. Dessa forma, as ideias espíritas transitaram, formando a experiência racional do sagrado no âmbito da religiosidade, tornando-se compreensível, racional e lógica. O Espiritismo objetivava atualizar o pensamento cristão à luz das novas ciências que surgiam na Europa do século XIX. A doutrina procura estabelecer uma ponte através do diálogo entre a religião e a ciência, amparada na ideia kardequiana de que, “fé inabalável só o é a que pode encarar frente a frente a razão, em todas as épocas da humanidade”. Ela irrompe num momento de efervescência intelectual, oferecendo ao homem a oportunidade de compreender seu destino ao findar a vida de relação, incorporando discussões assentadas em novas bases, de caráter científico e filosófico. Para compreender-se como se opera essa racionalização, o presente trabalho, pretende examinar como a religiosidade e as questões do sagrado são percebidas conceitualmente na condição de um movimento de ideias no contexto das crenças. Uma vez apreendidas tais noções, procurar-se-á identificar e situar historicamente as várias correntes do espiritualismo e suas conseqüentes transformações a partir do século XVII, culminando com o surgimento do Espiritismo no século XIX. Assim, a ideia é entender como se dá o estabelecimento do discurso espiritual racionalizante, que procurou integrar ciência e fé no Ocidente.

Palavras-chave: Sagrado; Racionalização; Espiritismo.

Algumas palavras...

O Espiritismo, ao ser concebido, trouxe em seus conceitos um projeto de racionalização ancorado na fé raciocinada. Isso pode ser verificado pelo emprego explícito do método científico na sistematização dos novos conhecimentos de que era portadora a então jovem doutrina, o que implicou em uma rápida divulgação de seus postulados. Tal afirmação baseia-se no fato de essa doutrina filosófica ter procurado conferir significados à sua doutrina como proposta de uma ciência do mundo espiritual, de uma possível vida espiritual após a morte e na análise dos fenômenos sobrenaturais, estudados sob o ponto de vista racional, gerando, posteriormente, uma transformação, na condição de um movimento filosófico-religioso.

Embora o sagrado escape a qualquer tipo de apreensão e confinamento, as experiências religiosas da humanidade, sejam elas arcaicas ou contemporâneas, são marcadas pelo traço distintivo do sagrado, próprio de seu modo de manifestar-se. Com efeito, ele desempenha

1 Prof. Dr. em História – Professor Visitante do Curso História da FURG.

sentidos válidos, que organizam as práticas religiosas, as quais alcançam importância a partir de seus dispositivos de ressonância, manifestados através dos próprios sistemas culturais religiosos. Nesse sentido, a questão do sagrado apresenta-se, nas experiências em destaque, sob uma imensidade de formas e variantes, cujas modalidades podem ser: deuses, símbolos, mitologias, espíritos, cosmogonias, rituais ou ideias morais.

A fim de perceber como as ideias espíritas transitaram, formando a experiência racional do sagrado no âmbito de seu *corpus* conceitual, estabelecendo um discurso espiritual racionalizante, que procurou integrar ciência e fé no Ocidente, busca-se compreender esse processo a partir do seguinte problema: De que forma o sagrado é concebido dentro do Espiritismo? Quanto à metodologia empregada, optamos pela leitura crítica como matriz interpretativa dessa realidade, através de uma metodologia de base hermenêutica. No que diz respeito ao *corpus teórico* buscou-se a sustentação na História das Ideias em permanente diálogo com as orientações conceituais da Antropologia, da Filosofia e da História das Religiões.

O sagrado e a religiosidade à luz da História das Ideias

O sagrado é o traço marcante dos fenômenos religiosos e da transferência de suas ideias ao longo da temporalidade histórica, já que nos revela sua permanência no cotidiano das pessoas e no interior das sociedades pelo desejo de uma força, de uma energia que agiria sobre o plano terreno. Essa energia constitui o ponto fundamental para a compreensão da dinâmica da organização social na área do sagrado e, por isso, julgamos ser preciso trazer à tona as possibilidades de entendimento do sagrado.

Primeiramente, é preciso que se diga o quanto pode contribuir uma historicização das ideias religiosas, particularmente para a compreensão daquelas não institucionalizadas, como é o caso do Espiritismo, em direção ao alargamento epistemológico sobre as formas de “[...] pensar e interpretar o repertório de ideias disponíveis construídas, interpretadas, reinterpretadas, rearranjadas, difundidas e reproduzidas sobre Deus [...]” (2009, p. 1-13), afirma o historiador Carlos Henrique Armani; complementamos seu pensamento, incluindo os estudos da religião e do espiritualismo de uma forma geral. Por isso, é imprescindível que os historiadores deem atenção cada vez mais a tais categorias como objeto de estudo, especialmente o Espiritismo que, de maneira ainda tímida, aparece nas pesquisas acadêmicas. É ainda Armani quem colabora na mesma linha de raciocínio:

A religião como expressão cultural do sentimento religioso, muito mais do que uma superstição, como os iluministas acreditaram, [...] é um fenômeno demasiadamente complexo para ser tomado em um plano secundário de investigação ou apenas como embuste intelectual. Certamente, se

prescindíssemos da problematização das ideias religiosas no mundo, do sagrado, da epifania, da divindade, do inefável e do mistério, pouco teríamos a contribuir para a compreensão do humano. (2009, p. 1-13)

Assim, lançar mão dos pressupostos teórico-metodológicos da História das Ideias, cujo objeto de estudo é justamente as ideias, traduz a necessidade de privilegiar a problematização para além de um indivíduo ou de um campo de conhecimento específico e a inclusão de grupos e movimentos socioculturais no âmbito da religiosidade. Hoje, a História das Ideias se insere como uma das disciplinas históricas que possui como objeto comum, mas não necessariamente exclusivo, as ideias. (FALCON, 1997, p. 91-125)

Aliás, essa foi uma significativa mudança epistêmica nos domínios historiográficos ocorrida com a modernidade, no que diz respeito aos estudos religiosos, a qual passou a ser habitualmente fomentada em termos científicos e não teológicos. As mudanças operadas nas sociedades ocidentais no período em questão não foram casuais, conforme aponta Virgínia Castro Buarque, mas decorrentes da perda de preponderância da religião na “[...] conferência de sentido à vida social, o que viabilizou sua compreensão, por pesquisadores e intelectuais em geral, como um produto histórico, vinculado às relações político-sociais vigentes em cada temporalidade”. (2008, p. 53-64) Embora fosse, concomitantemente, restrita à particularidade do objeto e da metodologia da historiografia religiosa.

Para a historiadora Jacqueline Hermann (1997) o percurso realizado na configuração de uma história da religião ou religiosa como disciplina específica, provida de objeto e metodologia pertinentes, tem conexão com o ajuste racionalista ocorrido na dessacralização ocidental, no contexto da Europa Moderna. A validade que se dá a partir daí, como critério de escolha no estudo da história das ideias religiosas, e no caso que estamos apresentando, o Espiritismo, tem muito a ver com a contribuição que poderá trazer para o conhecimento das crenças e filosofias surgidas exatamente no contexto das crises no período anteriormente mencionado. Segundo Mircea Eliade (2010), a manifestação do sagrado é importante para qualquer história das religiões; por isso, privilegiar o estudo de doutrinas espiritualistas, resgatar criações suscitadas da tensão e da desvalorização religiosa com o advento da racionalidade científica, significa aquilatar uma história espiritual da humanidade.

Assim, a releitura ou a leitura de uma história espiritual da humanidade ou daquilo tido à conta de sobrenatural, à luz da História das Ideias, deixa de ser um mistério incognoscível para mostrar a possibilidade de circunscrever as experiências religiosas da humanidade.

Mas, para tanto, dentre as várias perspectivas possíveis para uma compreensão da racionalidade conceitual das ideias espíritas, há a necessidade de percebermos, primeiramente, como se institui a noção de sagrado. A dualidade sagrado/profano nos remete sempre ao

fenômeno religioso, caminho recorrentemente percorrido pelos estudiosos das estruturas das religiões. No entanto, encontramos certa barreira que impede um possível consenso diante de uma definição do que seja o sagrado ou da própria religião. A complexidade do problema reside no fato de o olhar que os estudiosos lançam para os fenômenos religiosos estar ajustado à perspectiva teórica de que se utilizam para o tratamento da questão.

A dificuldade apontada está entranhada na própria articulação histórica da racionalidade ocidental, que não consegue expressar o conteúdo vital das religiões. A tensão instaurada na estrutura básica da religião leva ao contraste ou à harmonia permanente entre o sagrado e o profano. Para o sociólogo Émile Durkheim, a religião é um sistema de representações do mundo, uma instituição humana de base real, na qual são imprescindíveis as noções de coletividade e de grupo, que resultam em um sistema de ideias, inclusive a própria religião. Segundo seu pensamento,

[...] a religião é uma coisa eminentemente social. As representações religiosas são representações coletivas que exprimem realidades coletivas; os ritos são maneiras de agir que nascem no seio dos grupos reunidos e que são destinados a suscitar, a manter ou refazer certos estados mentais desses grupos. (DURKHEIM, 1983, p. 212)

100

No desenvolvimento dos estudos sobre a religião, Durkheim (1983) estabelece, na análise cosmológica dos fenômenos, um desdobramento entre sagrado e profano. Como manifestação da vida social, a dualidade sagrado e profano revela-se não só no interior das sociedades, mas sua estrutura estende-se para todos os sistemas religiosos, apresentando o sagrado a característica de ser um agregado de coisas, crenças, ritos e símbolos, que mantêm entre si uma relação de dependência.

Mircea Eliade (2008) também registra que o sagrado e o profano configuram duas modalidades de estar no mundo e duas atitudes existenciais do homem ao longo de sua história. Contudo, as reações do homem frente ao sagrado, em diferentes contextos históricos, não são uniformes e expressam um fenômeno cultural e social complexo, apesar da base comum. Por isso que, quando o sagrado faz-se conhecer por uma hierofania, institui ontologicamente o mundo. Significa dizer, em outros termos, que, para aqueles que têm uma experiência religiosa, toda a natureza é suscetível de revelar-se como sacralidade cósmica. O Cosmos na sua totalidade pode tornar-se uma hierofania.

Eliade (2008), elabora um pensamento a respeito da religião, afirmando que a hierofonia é captada como uma espécie de eclosão ao sagrado; cada hierofania, de diferentes maneiras, se aproxima do sagrado e será essa experiência religiosa do sagrado que culminará com a fundação

da religião. Cada tipo de hierofania, entendida como a irrupção do sagrado, cada uma ao seu modo, permite uma dada e diferente aproximação com o sagrado.

Para Rudolf Otto, o sagrado é vivência e, enquanto tal, exige ser percebido como algo atuante, vigente, a se manifestar em sua atuação. Ora, essa convicção fundamental demanda que:

[...] a consciência religiosa, o discreto sussurro do espírito no coração, o palpite e o anseio prestem testemunho a seu respeito, mas que seja possível encontrá-lo em eventos, fatos, pessoas, em atos de auto-revelação, ou seja, que além da revelação interior no espírito também haja revelação exterior do divino. Essas revelações atuantes, essas manifestações do sagrado em perceptível auto-revelação atuantes, a linguagem da religião chama de sinais. (OTTO, 2007, p. 180)

Os sinais a que se refere Rudolf Otto (2007) só podem alcançar compreensão com a decodificação dos símbolos, a chave pela qual o homem penetra no fenômeno religioso. Nesse sentido, o simbolismo é verdadeiramente relevante, devido ao seu caráter comunicativo, que nos remete à compreensão do universo espiritual e à consequente reconstrução da gênese religiosa.

Outro pensador que teoriza a respeito do sagrado é o filósofo italiano Mario Perniola (1997), cujas reflexões críticas são construídas a partir da revisão que promove da ideia de sagrado e profano em Durkheim, Marcel Mauss, Rudolf Otto, entre outros, todos focados no estudo de ambos os conceitos. Em sua análise, Perniola afirma que a relação sagrado/profano, em termos de oposição, foi uma das mais radicais contradições apresentadas logo no início do século XX, pois os estudos foram positivados numa cruel exclusão entre os dois conceitos, ora como “[...] fenômeno essencialmente social [...]”, ora “[...] fenômeno essencialmente subjetivo e individual [...]” ou ainda, em outro momento, como fator convergente, por ser o profano demasiadamente manifesto. (1997, p. 17-39)

A dicotomia sagrado/profano, escreve Perniola (1997), aparece em alguns estudos, via supervalorização de um ou de outro. Ainda, como elementos indissociáveis ou um sagrado integrado ao profano; até mesmo um entremeio, à espera de uma ocupação condicionada por um movimento de tensão que, às vezes, parece se resolver na direção da perfeição do mundo. Perniola (1997) identifica ainda que as supostas fronteiras ou oposições entre as polaridades sagrado/profano modificam-se constantemente nos estudos críticos, cedendo lugar, muitas vezes, ao “mais que sagrado”, “mais que profano”, “entre mais que sagrado e mais que profano”, “mais que sagrado no sagrado”, “mais que sagrado no profano”, “mais que profano no sagrado”, ou “mais que profano no profano”. No entanto, a tensão em destaque parece ser resolvida por Perniola (1997) e sua tentativa de mostrar que a contraposição entre sagrado e profano está dissolvida no mundo contemporâneo, expandindo, conseqüentemente, a noção de sagrado.

Na mesma medida, Maria Laura Cavalcanti (1983) delinea uma interpretação do sagrado com base em Durkheim e Eliade, criticando-os em suas análises da experiência religiosa. Observa a antropóloga que a clássica oposição sagrado/profano pode ser traduzida da seguinte forma: “[...] o Mundo Invisível corresponde ao espiritual, sagrado, puro, e o Mundo Visível, ao material, profano, impuro”. (1983, p. 23) No entanto, Marilena Chauí (200) afirma que o sagrado e o profano vinculam-se através da religião, embora ocorra uma ruptura entre natural e sobrenatural, que leva a operar a separação e a diferenciação dos mesmos. Conforme a autora, então, o sagrado será “[...] a experiência da presença de uma potência ou de uma força sobrenatural que habita algum ser”. (2000, p. 379) Após examinar as matrizes de várias culturas, no que diz respeito ao sagrado e ao processo de configuração da experiência religiosa, Chauí retoma as permanências desse sagrado nas sociedades investigadas, com a seguinte leitura: “O sagrado pode suscitar devoção e amor, repulsa e ódio. Esses sentimentos suscitam um outro: o respeito feito de temor. Nasce, aqui, o sentimento religioso e a experiência da religião”. (2000, p. 380)

Seguindo o raciocínio de Maria Cavalcanti (1983) em relação à dualidade sagrado/profano como dimensões de uma mesma realidade, mundo invisível e mundo visível, acreditamos que ela traduz o desenvolvimento que pensamos imprimir neste trabalho, no sentido de totalidade. Isso, a partir da perspectiva de que a experiência religiosa, animada pela ideia de natural e sobrenatural, está centrada num todo, sendo, portanto, unificadora. Essa visão é necessária para que possamos compreender uma possível racionalização do sagrado no Espiritismo, desde que suas práticas sejam consideradas dentro do próprio sistema. Assim, quando nos referimos aos conceitos de “plano espiritual” e “plano terreno”, julgamos que eles sejam apropriados ao objeto em estudo, qual seja, a racionalidade das ideias espíritas, uma das premissas fundamentais do espiritismo para compreendermos como a dualidade em questão é ressignificada no sentido de complementaridade.

Então, dimensionar o sagrado é, antes de tudo, tentar equacionar o sentido de religiosidade. Com isso, queremos dizer que não estamos nos reportando aos tratados de teologia e nem aos das religiões dos teólogos. Estamos nos deslocando na direção da religiosidade natural, que parece ser uma premissa de todo o ser humano, que a possui em maior ou menor grau. Tal pressuposição é fortalecida Hermann (1997), quando trata da apologia feita pelos iluministas a uma religião natural. Afirma ela, ao comentar a possibilidade do conhecimento de Deus e de sua criação pelo viés da razão, ponto defendido pelo pensamento iluminista: “[...] pode-se indagar se no fundo desta assertiva não estaria a ideia de que existiria um sentimento religioso profundamente arraigado na chamada natureza humana”. (HERMANN, 1997, p.330)

A religiosidade em questão permitiria aos homens responderem a questões sobre o sentido da vida e da morte, sendo, portanto, passível de ser demonstrada através da sua racionalidade científica. Dessa forma, a religiosidade é intrínseca à natureza humana e ao anseio de apreender a totalidade da vida e do mundo. Logo, as imagens sacralizadas são, antes de se tornarem objetos religiosos, representações dotadas de sentido e fonte(s) de energia(s), que postulam uma dimensão própria a se recriar permanentemente na história e nas manifestações culturais, como heranças vindas das ações humanas.

Eliade (2008) também afirma que o sentimento de adoração é inato ao ser humano, porém influenciado pelas hierofanias das diversas religiões. No contexto em análise, o conceito de sagrado deve ser visto, levando-se em conta a Lei de Adoração, conforme postulado pelo Espiritismo. Eliade parte da suposição da existência do Sagrado como uma realidade que se manifesta por si mesma; daí todo o cosmos poder ser visto como sacramento. Não é aleatoriamente que seu conceito-chave é o de hierofania: o sagrado que, enquanto sujeito da ação, manifesta-se ao ser humano.

Para os povos antigos, o céu manifestava o sagrado. A natureza tinha formas familiares e personificação divina, conforme anteriormente comentado. Ela permitia a comunhão entre o homem e o divino. Com o temor da natureza, acentua Eliade (2008), a terra e o céu eram fontes de reflexão, fato que impulsiona a emergência do animismo: a crença de que objetos são habitados por forças divinas e que explicam as dúvidas do homem. Dessa forma, o sagrado passa a ser compreendido como conjunto de valores e ideias e tem a função de dar sentido às causas da existência humana.

A crença em forças divinas fez dos espíritos divindades especiais, o que contribuiu para os antigos operacionalizarem a racionalização do mundo; conseqüentemente, acrescenta Chauí, os deuses serão humanizados e dada “[...] racionalidade a narrativas sobre as origens das coisas, dos homens, das instituições humanas”. (2000, p. 30 Com efeito, na proporção em que o homem passou a organizar sua existência numa base racional, a multiplicidade de poderes divinos e sobre-humanos levou a estabelecer uma relação coerente com as múltiplas forças espirituais que povoavam o universo. Com isso, sustentamos a existência de uma estrutura unificada das imagens a indicar a permanência, no âmbito das religiões, como um processo *continuum* que surge e se renova para reorganizar e racionalizar a sacralidade.

Certamente uma das imagens imbuídas de valor sagrado é a da morte. Carregada de simbologia religiosa, a morte “[...] desde sempre faz parte do mundo das religiões que concede à morte um espaço, uma conaturalidade, uma continuidade própria com a vida individual e social”. (TERRIN, 2004, p. 185) O processo de sacralização da morte, para o homem religioso, recebe

toda uma referência ou um simbolismo venerável próprio de um sistema religioso. Por um lado, se apresenta como uma experiência divina, sagrada e, por outro, como uma realidade profana.

Assim sendo, a morte foi dominada e transformada através de práticas rituais, cujo sentido mágico forjou todo um sistema religioso envolvendo a garantia de uma vida satisfatória após a morte física. A superação da morte é também o encontro com o desconhecido, talvez a busca pelo conhecimento. Nesse sentido, a morte apenas informa a sacralidade do mundo, o valor do homem, a relação com os deuses. Tudo isso são caminhos construídos nessa experiência religiosa, diante das muitas possibilidades de reintegração com o sagrado.

O sagrado na confluência do espiritualismo

Através dos tempos, a religiosidade do ser humano enriqueceu-se, principalmente, com as novas perspectivas espiritualistas surgidas entre os séculos XVII e XIX. O período é marcado pelo desencantamento progressivo do mundo, um processo de secularização gestado pela crítica aos dogmas e às instituições religiosas, ao mesmo tempo em que abre espaço para o desenvolvimento do ocultismo e dos diversos ecletismos, os quais irão desabrochar nos movimentos espiritualistas.

Embora os questionamentos metafísicos tenham caído em descrédito frente ao pensamento racional, científico, dedutivo, que teve seu auge no cientificismo do século XIX, conforme aponta Gilbert Durand: “[...] o discurso dominante ocidental tornou-se aquele em que a experiência racional supera a experiência espiritual ou sensitiva”; (2001, p. 46) outras formas de percepção do sagrado foram engendradas a partir do espiritualismo nascente, que deslocou seu eixo gnosiológico, visando a compreender e explicar de forma mais concludente as problemáticas da realidade e da vida. A busca do homem pela transcendência espiritual, que no período em foco libertava-se do pensamento teológico reducionista e asfixiante, resenhou, com base na racionalidade científica da época, novos parâmetros para explicar o processo de construção e relacionamento com o sagrado.

Dessa forma, a necessidade de transcendência experimentada pelo homem leva-o a definir lentamente novas configurações religiosas. O que, por sua vez, fez com que ele tangenciasse a sua realidade espiritual na racionalidade científica, que ora se configurava em um novo pensamento sobre as crenças, as práticas, as constelações de símbolos, as normas e os comportamentos éticos, os sentimentos e as configurações constitucionais que serão reelaborados principalmente à luz das concepções do cristianismo.

As mencionadas possibilidades de explicar o sagrado em bases científicas dão-se com a releitura do cristianismo na sua origem, que os mais variados segmentos espiritualistas irão

construir, principalmente frente às angústias que a modernidade trazia em seu bojo. Vemos, então, nascer o ocultismo, o esoterismo, a teosofia, o swedenborguismo, o rosacrucianismo, o martinismo, o magnetismo, o hipnotismo, a magia, a homeopatia, todas ancoradas no termo genérico espiritualismo.

O ocultismo, o esoterismo e a teosofia ganharam espaço ao ressurgirem com mais força, no final do século XVIII e final do século XIX, especialmente, enquanto os positivistas apresentavam suas ideias com a finalidade de autenticar o domínio da razão. Nesse contexto, muitos grupos passaram a declarar guerra ao predomínio do racionalismo, organizando uma série de sociedades, ordens ou fraternidades secretas, tais como: lojas maçônicas, teosóficas e círculos radicais que defendiam seus pontos de vista religiosos. Ávidos por conhecimentos sobrenaturais, combateram persistentemente os protagonistas da razão.

Ao longo do século XIX, muitos grupos ocultistas e esotéricos passam a se formar e a organizar sistematicamente seus estudos, estabelecendo aos mesmos o *status* de ciência espiritual, pela aplicação de metodologias específicas na busca pelo conhecimento sobrenatural. Com isso, experiências alquímicas, comunicações com o mundo extrafísico, curas através do magnetismo e conjurações de espíritos passaram a fazer parte das práticas.

O esoterismo, ao ganhar força no século XIX, afirma que a alma humana tem origem divina e, portanto, pode acercar-se de Deus, onde reside essa mesma alma. A união com o divino é imanente à natureza humana e, graças a iniciações, conhecimentos sagrados e secretos, pode-se chegar ao reencontro com o divino. A iniciação implica a regeneração que, por seu turno, depende de um conhecimento espiritual superior da experiência interior das grandes verdades da vida; do encontro do homem consigo mesmo.

A teosofia propriamente dita diferencia-se da Sociedade Teosófica de Madame Blavatsky, na medida em que promove uma interpretação profunda dos textos sagrados e propõe simplesmente a experiência mística pura, para que o indivíduo alcance a iluminação interior. Importante aspecto de reinterpretação dos textos sagrados oferecido pela teosofia foi a apresentação da figura do Cristo histórico como um iniciado na sabedoria oculta, conforme nos esclarece Eliana Moura da Silva, ao afirmar que: “O objetivo de sua ação e doutrina era o de restaurar a sabedoria dos antigos, reduzir as superstições e exterminar os erros das diferentes religiões”. (2010, p. 6)

Conforme vimos, o surto espiritualista ocorrido no século XIX incitou o resgate do conhecimento ocultista dos séculos anteriores, o qual estava assentado em diversas tradições formadoras dos sistemas isolados e, até mesmo, algumas vezes, discordantes quanto aos princípios e às práticas. Como consequência natural do processo, ressurgiu um novo ocultismo.

Na verdade, o espiritualismo do século XIX, em todas as suas expressões, é resultado do movimento de ideias que começou a ser gestado lentamente desde o século XVIII, com o processo de desencantamento do mundo. A pujança do movimento espiritualista “[...] como movimento de reação antimaterialista e antipositivista” (COUTO VALLE, 2004, p. 193), levou ao renascimento do ocultismo e ao conseqüente interesse pelo sobrenatural.

Nesse contexto, ganhava notoriedade no âmbito das correntes espiritualistas o mesmerismo. Surgido no final do século XVIII, com o médico austríaco Franz Anton Mesmer (1734/1815), sua tese era baseada na possibilidade de uma nova forma de cura a partir da descoberta de um estranho fluido, chamado de “magnetismo animal”, que “[...] penetrava e cercava todos os corpos”. (DARNTON, 1988, p. 13)

Outro aspecto fundamental para a compreensão do espiritualismo do século XIX, que buscou dar respostas a questões ignoradas ou não resolvidas no que diz respeito aos problemas metafísicos do espírito e aos valores da espiritualidade, é o chamado “moderno espiritualismo”, o qual reconstrói toda uma visão cosmológica do sagrado pela perspectiva da crença na imortalidade do ser inteligente.

A eclosão do “moderno espiritualismo”

A referida nova fase é amplamente alargada no momento em que a crítica passa a ser o instrumento propulsor, produzido dentro do próprio positivismo, o qual detecta “[...] uma crise interna da ciência mecanicista, idolatrada, idealizada pelo positivismo”. (COUTO VALLE, 2004, p. 218) Dessa forma, abriram-se as portas para outras interpretações do mundo, admitindo as exigências metafísicas e estimulando as novas correntes espiritualistas.

Essa metafísica do “moderno espiritualismo” do século XIX tem suas raízes no pensamento do vidente sueco Emmanuel Swedenborg (1688-1771), cujas experiências místicas levaram-no a receber mensagens espirituais anunciadoras de uma nova revelação, sendo considerado por Arthur Conan Doyle (2010) o pai do novo conhecimento das manifestações de fenômenos sobrenaturais. Swedenborg construiu todo um simbolismo teológico que, segundo o criador de *Sherlock Holmes*, “[...] deve viver eternamente como o primeiro de todos os homens modernos que descreveram o processo da morte e o mundo do além [...]”. (DOYLE, 2010, p. 76)

Os espíritas consideram Emmanuel Swedenborg, cuja doutrina chega a sessenta volumes, o pioneiro das ideias espíritas. Suas visões iniciam-se ainda menino, quando lhe surgem características psíquicas muito peculiares. Sua capacidade psíquica desabrocha subitamente em abril de 1744, em Londres, em uma certa noite; diz ele: “[...] o mundo Espíritos, do céu e do inferno, abriu-se convictamente para mim, e aí encontrei muitas pessoas de meu conhecimento e

de todas as condições.” (SWEDENBORG, 1987, p. 32) Um exemplo dessa peculiaridade psíquica é o conhecido caso de Gothenburg, relatado por Conan Doyle na *História do espiritismo*, em que a vidência a distância permitiu que Swedenborg, ainda menino, descrevesse “[...] um incêndio em Estocolmo, a trezentas milhas de distância, com perfeita exatidão, estava ele num jantar com dezesseis convidados, o que é um valioso testemunho. O caso foi investigado nada menos que pelo filósofo Kant, que era seu contemporâneo”. (DOYLE, 2010, p. 36)

Segundo os historiadores do “moderno espiritualismo”, as referidas experiências com o mundo espiritual, através de médiuns que se diziam potencialmente capazes de produzir fenômenos materiais, tinham sua importância. Mas o que imprime significância aos fatos das informações e mensagens trazidas pelos espíritos é que se amplia a noção de sagrado. Dessa forma, os espiritualistas que se envolviam com a fenomenologia decorrente do contato com os mortos contribuíam para que a circularidade de suas práticas configurasse as bases teóricas de uma possível orientação religiosa.

Do cientificismo ao espiritismo

O século XIX foi um período fértil no desenvolvimento das especializações do saber científico, especialmente no que toca ao empenho de se compreender as leis da natureza e, conseqüentemente, suas implicações na dinâmica das sociedades. Os reflexos do avanço no pensamento científico irão definir, em princípios da segunda metade do século XIX, segundo Sylvia Damazio, a “[...] crença de que a conversão às ideias modernas excluía a possibilidade de aceitação do sobrenatural em suas múltiplas formas”. (1994, p. 9) Na verdade, desde o século XVIII, muitos cientistas das diferentes áreas do saber e das mais variadas correntes teóricas, trabalharam para desvendar os mistérios da matéria e ampliar as fronteiras do conhecimento.

Os resultados científicos alcançados nos anos 1800, são decorrentes do desenvolvimento de métodos científicos, que concedeu aos resultados experimentais uma sólida base de sustentação às teorias construídas naquele momento. Era o século do cientificismo, calcado na ideia de que a ciência poderá desvendar completamente a verdade; para isso, o código que trará autoridade e legitimação será a razão.

Alicerçado em tal contexto, o *corpus* teórico do kardecismo invoca uma linguagem muito próxima da adotada pela ciência do período, absorvendo ideias do discurso científico em voga. Então, a ciência foi acionada para fundamentar as questões espirituais na área da religiosidade, a partir da observação dos fatos.

Nesse sentido, Kardec procura associar as ideias espíritas ao pensamento científico da sua época, adotando procedimentos científicos rigorosos como forma de dar validade à nascente

doutrina, junto à sociedade francesa. Preocupado em estabelecer parâmetros que configurassem uma presumível verdade espírita no âmbito do cientificismo, afirma que o verdadeiro caráter dessas ideias é o de uma ciência.

Também procura construir o discurso espírita no sentido de uma fé raciocinada, na qual o conteúdo intelectual deveria se submeter à luz da razão. Para isso, busca justificar, conforme expõe em *A gênese*, os critérios pelos quais foi estabelecida a lógica espírita. A pretensão de uma cientificidade para as ideias espíritas começa com a negação de uma revelação pura e simplesmente no sentido religioso. Inicialmente define que a palavra revelação, no sentido figurado, significa “[...] descobrir, dar a conhecer uma coisa secreta ou desconhecida [...]” (KARDEC, 1991, p. 14) e que, nesse sentido, sempre houve revelações e aqueles que as desvendaram.

A postura de Kardec em relação à concepção das ideias espíritas define bem o pensamento ideológico predominante no período: o da confiança extremada na Ciência como único roteiro seguro para o acesso ao conhecimento do homem e do mundo. Para Benito Schmidt, a situação é clara: vê-se que “Allan Kardec procurou unir racionalismo e crença, buscando associar os novos métodos da ciência aos enigmas metafísicos a fim de explicar racionalmente o mundo espiritual e a imortalidade”. (2001, p. 113-126)

Toda a base doutrinária espírita está assentada numa questão relevante da atividade científica: a de desvendar, através do processo investigativo, as causas ocultas das coisas, das suas respectivas leis. Para tanto, Kardec procura eliminar qualquer base relacionada ao maravilhoso, afirmando que criticar fatos desconhecidos ou que qualifiquem os fenômenos à conta de milagres, seria derrogar as leis da natureza. (1991, p.33) Portanto, o sobrenatural seria apenas dois estados da natureza, um visível e outro invisível.

Considerando que a base do cientificismo está centrada na discussão acerca da racionalidade, todo o conhecimento racional deverá obedecer, por consequência, a certas regras ou leis fundamentais. Diante do exposto, Kardec utiliza-se do que Marilena Chauí chama de *princípio da razão suficiente*. No entender da filósofa, “O princípio da razão suficiente costuma ser chamado de princípio da causalidade para indicar que a razão afirma a existência de relações ou conexões internas entre as coisas, entre fatos, ou entre ações e acontecimentos”. (2000, p. 73)

Partindo do princípio de que não há efeito sem causa, Kardec procurou aplicá-lo aos estudos dos fenômenos das mesas girantes. Afirma que elas foram manipuladas e submetidas aos procedimentos científicos, utilizando-se do critério da evidência obtido através do ensino concordante e coletivo dos espíritos e da dúvida sistemática, utilizados como metodologia, (KARDEC, 1997) o que garantia respostas convincentes às indagações físicas e metafísicas, uma

aproximação de verdade com certo índice de correção e acerto, ou seja, da existência real desses mesmos espíritos.

A metafísica kardequiana define a existência de dois elementos ou duas forças, que regem o universo: o elemento espiritual e o elemento material. Quando ocorre a associação simultânea dos dois princípios, resultam os fenômenos especiais, que seriam inexplicáveis, a menos que se abstraísse de um deles. (KARDEC, 1991) A linha de raciocínio apresentada é compreendida por Astrid Sayegh, em seus estudos bergsonianos, na afirmação de que “[...] espírito e matéria desenvolvem-se em uma experiência comum [...]”. (2010, p. 114) Nesse processo, embora ambos sejam distintos, quem organiza a matéria e lhe imprime direção e inteligibilidade é o espírito.

Ao dar uma identidade ao ser humano, no sentido de um ente uno, acentuada pela pressuposição da existência de um modelo organizador que sustenta a vida biológica e que sobrevive após a desagregação celular, por ocasião da morte física, os conceitos espíritas apontam para a existência de uma matriz espiritual do ser. O homem, na concepção kardequiana, é um ser integral, que se constitui em uma extensão da natureza, algo que se encontrava oculto, mas que se evidencia no diálogo com o desconhecido, como outras formas de vida em planos e frequências vibratórias que escapavam aos sentidos físicos. Essas ideias endossam a realidade existencial do espírito, não como abstração ou afirmação idealista, mas o seu conhecimento é apresentado como dado objetivo e real, cujos fatos podem ser observados e comprovados.

A especulação em torno da continuidade da vida e da sobrevivência individual foi algo que sempre instigou o pensamento humano; filósofos como Kant detiveram-se a explorar tais questões metafísicas. Em *Sonhos* (1766), ele dialoga com Swedenborg, afirmando que o conhecimento só pode ser legitimado diante da experiência, em outras palavras, ele questiona a necessidade de se estabelecer critérios para aquilo que se quer conhecer, uma vez que tanto os sonhadores da razão quanto os sonhadores da sensação afirmam conhecer além da experiência. Diante do raciocínio posto, Kant questiona: “Como refutar as manifestações de espíritos, se muitos alegam que eles existem, mas mesmo assim ninguém nunca os viu ou, talvez se viu, não sabe dar testemunho que convença?” (2005, p. 141-218) Então, Kant (2005) considera ser um preconceito não acreditar em nada que possa parecer verdade, como também é um preconceito acreditar em tudo sem prova alguma. O que Kant está buscando é uma definição conceitual de espírito, a fim de que se possa estabelecer uma possível relação entre o mundo dos espíritos e o mundo real.

A conjuntura histórica do século XIX ambienta as condições de manifestação das ideias espíritas nas chamadas obras básicas, de onde operam seus conceitos. Elas mostram toda a história dessas ideias, em seu processo de desenvolvimento e propagação. Além do mais, “[...]”

toda referência ao sagrado, e qualquer representação do sagrado é totalmente banida, como para melhor se convencer da cientificidade da atitude adotada”. (AUBRÉE, LAPLANTINE, 2009, p. 79) A eclosão dessas ideias como sistema solidário de crenças e práticas alcança êxito pela lógica das novas exigências racionais, que redefiniram os papéis do homem diante dos sentimentos de perdas, desejos e ambições da vida.

Referências

ARAÚJO, Luiz Bernardo Leite. **O sagrado e a questão do mal**. Disponível em: <<http://www.pgfil.uerj.br/pdf/publicacoes/araujo/SAGRADO.pdf>>. Acesso em: 03 abr. 2015.

ARMANI, Carlos Henrique. Pensar Deus depois de sua morte: a história e o revival das religiões. **Revista Brasileira de História & Ciências Sociais**, São Leopoldo, v. 1, n. 2, p.1-13, dez. 2009. Disponível em: <http://www.rbhcs.com/index_arquivos/Page973.htm>. Acesso em: 02 abr. 2015.

AUBRÉE, Marion & LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos: gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil**. Tradução de Maria Luiza Guarnieri Atik e et al. Maceió: EDUFAL, 2009.

BUARQUE, Virgínia A. Castro. A especificidade do religioso: um diálogo entre historiografia e teologia. In: **Projeto História**, São Paulo, n.37, p. 53-64, dez, 2008. Disponível em: <<http://revistas.pucsp.br/index.php/revph/article/viewFile/3044/1957>>. Acesso em: 20 jan. 2015.

CAVALCANTI, Maria Laura Viveiros de Castro. **O mundo invisível: Cosmologia, sistema ritual e noção de pessoa no espiritismo**. Rio de Janeiro: Zahar Editores, 1983.

CHAUÍ, Marilena. **Convite à filosofia**. 13 ed. São Paulo: Editora Ática, 2000.

COUTO VALLE, Nadja do. Materialismo e espiritualismo na filosofia: culminâncias e sínteses. In: NUNES, Beatriz Helena P. Costa et al. **Em torno de Rivail**. São Paulo: Lachâtre, 2004.

DAMAZIO, Sylvia F. **Da elite ao povo: advento e expansão do espiritismo no Rio de Janeiro**. Rio de Janeiro: Bertrand, 1994.

DARNTON, Robert. **O lado oculto da revolução: Mesmer e o final do Iluminismo na França**. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.

DOYLE, Arthur Conan. **História do espiritismo**. Tradução de Júlio Abreu Filho. 21 ed. São Paulo: Pensamento, 2010.

DURAND, Gilbert. **O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem**. Rio de Janeiro: Difel, 2001.

DURKHEIM, Émile. **As formas elementares da vida religiosa**. Tradução de Carlos A. R. de Moura et al. 2 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983.

ELIADE, Mircea. **História das crenças e das ideias religiosas:** da idade da pedra aos mistérios de Elêusis. Tradução de Roberto Cortes de Lacerda. v. 1. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Ed., 2010.

_____. **O sagrado e o profano:** a essência das religiões. 2 ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

FALCON, Francisco. História das ideias. In: CARDOSO, Ciro Flamarion; VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História:** ensaios de teoria metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

HERMANN, Jacqueline. História das religiões e religiosidades. In: CARDOSO, Ciro Flamarion, VAINFAS, Ronaldo (Orgs.). **Domínios da História:** ensaios de teoria metodologia. Rio de Janeiro: Editora Campus, 1997.

KANT, Immanuel. Sonhos de um visionário explicados por sonhos da metafísica. In: BARBOSA, Jair (org.). **Escritos pré-críticos.** Tradução de Joãozinho Beckenkamp São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

KARDEC, Allan. **A gênese:** os milagres e as predições segundo o espiritismo. Tradução de Guillon Ribeiro. 34 ed. Rio de Janeiro: FEB, 1991.

_____. **Obras póstumas.** Tradução de Salvador Gentile. 6 ed. São Paulo: IDE, 1997.

OTTO, Rudolf. **O sagrado:** os aspectos irracionais na noção do divino e sua relação com o racional. Traduzido por Walter O. Schlupp. São Leopoldo: Vozes, 2007.

PERNIOLA, Mario. Mais que sagrado – mais que profano. In: GARCIA, Maria Amélia Bulhões, KERN, Maria Lúcia Arno (orgs.). **As questões do sagrado na arte contemporânea da América Latina.** Porto Alegre: Editora da Universidade/UFRGS, 1997.

SAYEGH, Astrid. Bergson e o espiritismo: a evolução do princípio espiritual. In: **A temática espírita na pesquisa contemporânea.** São Paulo: CCDPE-ECM, 2010.

SCHMIDT, Benito Bisso. O Deus do progresso: a difusão do cientificismo no movimento operário gaúcho da I República. In: **Revista Brasileira de História,** São Paulo, v. 21, n.41, 2001, p. 113-126. Disponível em:

<http://www.scielo.br/scielo.php?pid=S010201882001000200006&script=sci_arttext#t13>.

Acesso em: 21 mar 2015.

SILVA, Eliane Moura. **O Cristo reinterpretado:** espíritas, teósofos e ocultistas do século XIX. São Paulo: UNICAMP. Disponível em:

<<HTTP://www.unicamp.br/~elmoura/Interpreta%E7%F5es%20de%20Cristo.doc>>. Acesso em: 15 fev 2015.

SWEDENBORG, Emmanuel. **O céu e o inferno.** Rio de Janeiro: Nova Jerusalém, 1987.

TERRIN, Aldo Natale. **Antroplogia e horizontes do sagrado:** culturas e religiões. Tradução de Euclides Luiz Calloni. São Paulo: Paulus, 2004.