

Discurso Espírita e Educação no contexto da laicização do Estado Francês

Artur Cesar Isaia¹

DOI: <http://dx.doi.org/10.4025/rbhranpuh.v11i31.42160>

Resumo: Este artigo tem como objetivo principal estudar as relações tecidas entre o discurso espírita francês do século XIX e a proposta de uma educação laica desenvolvida pela Terceira República Francesa. Neste período consolida-se a presença do estado no terreno educacional, impulsionando a sua laicização com as leis de 1881 e 1882, as quais tornaram o ensino livre, obrigatório e gratuito. O Espiritismo vai endossar o projeto de laicização, contudo revestindo o seu discurso de características não redutíveis ao projeto governamental. A identidade ao mesmo tempo filosófica, científica e religiosa pretendida pelo discurso espírita terá consequências diretas nas singularidades de sua proposta educacional.

Palavras-chave: Educação; Espiritismo; Laicidade.

Spiritist Discourse and Education in the context of de secularization of French State

Abstract: This article aims study the relationships created between the French spiritist discourse of the XIX century and the proposal of a secular education developed by the French Third Republic. In this period consolidates the state's presence in the educational field, boosting its secularization with the 1881 and 1882 laws, which made education free, compulsory and gratuitous. Spiritism will endorse the secularization project, however covering your discourse characteristics not reducible to the government project. The identity at the same time philosophical, scientific and religious intended by the spirit discourse will have direct consequences on the singularities of its educational proposal.

Keywords: Education; Spiritism; Secularity.

Discurso Espírita y la educación en el contexto de la laicización del Estado Francés

Resumen: Este artículo tiene como objetivo principal estudiar las relaciones creadas entre el discurso espírita francés del siglo XIX y la propuesta de una educación laica desarrollada por la Tercera República Francesa. En este periodo se consolida la presencia del Estado en el campo de la educación, impulsando su laicización con las leyes de 1881 y 1882, las que hicieron la educación libre, obligatoria y gratuita. El espiritismo va a endossar

¹Universidade La Salle/Universidade Federal de Santa Catarina. Email: arturci@uol.com.br

el proyecto de laicización, sin embargo cubriendo su discurso de características no reducibles al proyecto gubernamental. La identidad al mismo tiempo filosófica, científica y religiosa, pretendida por el discurso espírita tendrá consecuencias directas en las singularidades de su propuesta educativa.

Palabras clave: Educación; Espiritismo; Laicidad.

Recebido em 15/03/2018 - Aprovado em 26/03/2018

"Quand on va au fond des choses, malgré quelques légères apparences de spiritualisme, on est obligé de reconnaître que l'enseignement laïque, à tous les degrés, est imprégné de scepticisme, inspiré par les philosophies négatives. De là, son impuissance à inculquer de profondes notions de moralité à l'enfant."²
(Denis, 1910, p. 195)

Introdução

Na segunda metade do século XIX o Espiritismo aparece explicitamente como opção religiosa no contexto francês pós-revolucionário. O XIX francês foi marcado pelo fastio com o frio racionalismo das luzes, mas ainda pela persistência no culto ao primado da razão, evidente nas propostas positivistas de vários matizes. Por outro lado, a concomitância entre o culto iluminista à razão e crenças arraigadas, aparentemente “sem memória”, há muito se mostravam operantes em uma França, na qual a percepção do mundo das luzes e sua narrativa sobre a hegemonia da razão humana não eram monopólicas. Darnton (1988) analisou o outro lado da França iluminista, na qual o domínio do oculto, do imponderável, do inexplicável aparecia como o contraponto do enciclopédismo e da suposta preponderância da razão. Falando sobre os franceses cultos do período revolucionário, Darnton mostrava que o racionalismo estava perdendo terreno para o que chamava de “cientificamente misterioso”; para uma perspectiva na qual a ficção preenchia as lacunas abertas pela própria ciência da época. Neste sentido, o exemplo que invocava era Franz Anton Mesmer, que sensibilizava setores burgueses e aristocráticos, com sua proposta na qual se conjugavam a crença em um fluido cósmico que a tudo atravessava e a possibilidade terapêutica de comunicar essa energia vital,

² “Quando vamos ao fundo das coisas, somos obrigados a reconhecer que o ensino laico, em todos os níveis, apesar de pequenas aparências de espiritualismo, é impregnado de ceticismo, inspirado

através de técnicas que iam do uso de instrumentos magnetizadores aos gestos como sopros, imposições de mãos e os passes (FIGUEIREDO, 2007, p. 104). Estreitamente ligado ao mesmerismo, o Espiritismo ratificava a existência de um fluido universal ligando o universo e os seres, dedicando *Le Livre des Médiums*, o quarto capítulo do primeiro livro justamente para elucidar a relação entre Magnetismo e Espiritismo (KARDEC, 1993). As homologias entre Espiritismo e Magnetismo, por outro lado, estreitavam o campo relacional entre o discurso religioso e científico, ou como queria Darnton, entre ciência e ficção³, apesar da pretendida distância tomada da teologia, pela investigação científica e pelo próprio discurso espírita. As relações não ausentes de tensão entre o Espiritismo, um espiritualismo difuso pré-existente e a herança católica e mística pós-revolucionária (LADOUS, 1989), acrescidas da ressignificação científicista do iluminismo (CATROGA, 2011), vislumbram a possibilidade de compreensão do universo intelectual no qual se moveu o Espiritismo francês do século XIX e seu projeto conciliador entre razão científica e revelação religiosa⁴. Em outras palavras, encaro as relações entre ciência, religião e laicidade, presentes claramente nas ideias espíritas no terreno educacional, como próximas à ideia de “bacia semântica” proposta por Gilbert Durand (2011). Com esta expressão, este autor propõe a metáfora da possível imersão humana em um mundo de significados, capaz de relacionar-se polissemicamente com a recriação imaginária. De forma mais restrita, mas igualmente aproximativa ao sentido sob os quais encaro as relações e distanciamentos entre ciência e ficção no discurso espírita, Lucien Febvre (1968) falava de “outillage” mental, referindo-se a um quadro mental de dimensão social, historicamente dado, capaz de matriciar o conhecimento e a percepção do mundo. É nesses limites que encaro as conclusões de Darnton sobre a flexibilização do laicismo do XVIII, do desvanecimento da linha divisória entre ciência e ficção no contexto revolucionário francês e de sua relação com o aparecimento do Espiritismo no século XIX: “Tão intenso era o entusiasmo popular pela ciência na década de 1780 que quase apagou a linha divisória (que nunca foi muito nítida até o século XIX) entre ciência

por filosofias negativas. Daí vem sua falta de força para inculcar noções de moralidade profunda à criança.” (Denis, 1910, p. 195)

³ A este respeito, mostrando como o aperfeiçoamento dos microscópios e dos instrumentos de captação da realidade no século XVIII longe esteve de emancipar a constatação científica da imaginação humana, apesar da “progressiva separação entre ciência e teologia”, Darnton registra que os relatórios das observações científicas em laboratório eram povoados de sereias, homúnculos, embriões flutuantes... (Darnton, 1986, p.21)

⁴ Trabalhando nos limites do mundo empírico, o historiador obviamente não pode ter respostas para os fins últimos aos quais acenam tanto o discurso espírita quanto os de qualquer religião (Berger, 1985). Portanto, a recorrência a Darnton e à sua flexibilização da laicidade do XVIII,

e pseudociência” (DARNTON, 1988, p. 36). O Espiritismo, como possibilidade histórica de seu tempo, igualmente vai ser marcado pelas modulações discursivas que iam, de uma proposta positiva, experimental, serva do caráter fático da realidade, laico (se pensarmos que abre mão do sobrenatural e das abstrações apriorísticas teológicas) à ressignificação cristã proposta pelas comunicações creditadas aos espíritos. Conforme Aubrée e Laplantine (1990), o Espiritismo vai desenvolver o discurso de uma “religião laica”, no sentido de tentar uma exegese positiva e fática para o Cristianismo. Estudando o Espiritismo no Brasil, Giumbelli evidenciou a historicidade das suas oscilações discursivas. Assim interpretou as diferenças entre espíritas ditos “científicos” e “religiosos”, como práticas distintas de grupos constituídos a partir das mesmas concepções de religião e ciência, as quais o discurso espírita tentou conciliar (GIUMBELLI, 1997, p.115 e segs.). Mesmo tendo em mente que Giumbelli está estudando o discurso espírita brasileiro, penso que aí reside um nexo explicativo interessante para entendermos as modulações do discurso espírita frente à questão da laicidade e da religião, o qual pode ser estendido para a compreensão de suas propostas no terreno educacional. Isto porque as mesmas concepções, remetentes a uma ciência aberta ao mundo dos espíritos e de uma religião permeável ao primado da experimentação científica (AUBRÉE E LAPLANTINE, 1990) coexistiam, tanto no Espiritismo francês quanto em sua recepção brasileira.

Laicidade, Educação e Espiritismo no contexto da Terceira República Francesa

A França pós-revolucionária não levou às últimas consequências a separação entre religião e política. As sobrevivências da presença da religião na estruturação institucional francesa são evidentes já no período napoleônico, com a Concordata assinada na época do Consulado e a posterior volta do calendário cristão (TULARD, 1987). Essas sobrevivências eram atacadas por vários discursos, os quais insistiam na defesa da laicidade da sociedade, da educação e do estado, como forma de adequá-los aos princípios triunfantes no pós-1789, delimitando claramente as fronteiras entre o que era de domínio espiritual e o relativo à ordem temporal, tornando as instituições “livres de toda a concepção teológica” (CABANEL, 2004, p. 65).

O Espiritismo claramente se credenciava à opinião pública como herdeiro de 1789 e, neste sentido, referendava uma postura eminentemente laica frente às relações entre estado e religião, o que não vai impedir a presença interdiscursiva de conteúdos impregnados do cristianismo, particularmente no que tange a suas concepções frente à

acontecem nos limites compreensivos estudados por ele entre ciência e criação humana, ou como explicitamente aparece no autor, entre “ciência e ficção” no contexto pós-revolucionário francês.

educação pública. Mesmo ao defender a laicidade da educação pública o discurso espírita francês mostrava a polissemia que cercava seu posicionamento frente a esta questão. O discurso espírita punha em evidência a questão da necessária separação entre estado e religião, isto, basicamente por dois motivos. Primeiro por declinar de uma identidade essencialmente religiosa. A chamada “terceira revelação” espírita arvorava-se detentora de uma mensagem capaz de trazer o Evangelho para o mundo fático, substituindo a fé no sobrenatural por uma crença comprovada cientificamente. Segundo por advogar que o ideal de progresso pregado pelo Espiritismo naturalizava totalmente a ideia de cidadania republicana. A cidadania aparecia juntamente com o elogio às virtudes da vida pública. Essa vida pública, por sua vez, deveria estar alicerçada em princípios científicos e positivos, totalmente fora da alçada das religiões tradicionais. Conforme me referi em outro trabalho, a ideia de cidadania e de república apareciam, no discurso espírita integrando o seu esforço em credenciar-se como uma “proposta de cunho moderno e consoante com o ideal cientificista do século XIX” (ISAIA, 2012, p. 104). Aubrée e Laplantine (p. 98) mostravam, nas próprias expressões da documentação do XIX os indícios desta pretendida laicidade religiosa. Assim, os pretendidos comunicantes espirituais, os “guias do espaço”, tidos como “cidadãos do céu” “enviavam” mensagens de cunho republicano aos “cidadãos encarnados”, ao mesmo tempo em que o movimento espírita chegava mesmo a organizar casamentos e cerimônias fúnebres, nas quais a laicidade era a nota dominante.

Léon Denis na discussão sobre os limites da laicidade no projeto educacional espírita

Apesar desta explícita defesa do mundo pós-revolucionário, da república e da ordem laica, o discurso espírita traz, principalmente no tocante à educação uma proposta nem sempre facilmente dedutível desse posicionamento. De fato, a questão do ensino laico precisa ser mais bem compreendida no âmbito do discurso espírita. As evidências empíricas acenam para uma tentativa conciliatória entre laicidade do estado e princípios morais cristãos orientadores da educação. Essa disposição conciliatória entre laicidade e moral cristã no discurso espírita não permite uma simplificação analítica. Neste sentido, Léon Denis, cuja autoridade no movimento espírita francês e internacional firmou-se mais claramente após a morte de Kardec em 1869 (AUBRÉE E LAPLANTINE, 1990), deixou uma obra elucidativa sobre os contornos da concepção espírita frente à laicidade da educação e do estado. Em *Christianisme et Spiritisme*, Denis vai desenvolver e tentar tornar claro o posicionamento da obra de codificação espírita frente à problemática da educação laica. Nesta obra, Denis ratifica a defesa espírita nas excelências de um estado laico, mas problematiza a questão referente a uma educação completamente alheia a uma

moralidade religiosa. Este argumento, obviamente está de acordo com a obra de codificação espírita na qual as descobertas científicas aparecem como integrantes da revelação divina. Assim, para o discurso espírita, a ciência trazida com a revelação espírita teria que ser socializada pela educação. Não poderia ficar restrita a um pequeno número de aderentes; não se tratava de um conhecimento iniciático, mas que deveria atingir horizontalmente a sociedade. É aí que Denis aborda a questão do ensino moral, cujos fundamentos, em sua opinião, não poderiam estar totalmente desvinculados da religião. Para Denis:

Se a educação católica, tomada em particular, é incompleta e cheia de ilusões, deve o ensino leigo ser a ela preferido? O ensino leigo levou a efeitos opostos aos que indicamos. Conferiu aos homens o espírito de independência; levou-os a ficar livre do controle governamental e religioso, mas ao mesmo tempo enfraqueceu a disciplina moral, e sem esta não se pode manter a sociedade coesa (DENIS, 1910, p. 192).

Dessa forma, Denis está defendendo que a total laicidade do ensino, embora representasse um avanço com relação à hegemonia cultural da Igreja, mostrava-se inoperante em se tratando da manutenção da solidariedade e da coesão social. Aliás, esta é a grande discussão da sociologia francesa contemporânea a Denis. Durkheim não só considerava a religião a forma abreviada da vida social, como a defendia como instituição bem sucedida para organizar de forma satisfatória a sociedade. A noção de “nomos” guarda uma relação com a religião para Durkheim, endereçando todas as religiões “mesmo as mais grosseiras”, à manutenção de uma ordem moral, portanto social, já que defendia a gênese social da moral (DURKHEIM, 1978, p. 224).

Em documento escrito em 1862, referente à viagem que fez à Lyon, sua cidade natal, Allan Kardec traça um panorama social do movimento espírita. Abordando a questão da educação moral na construção de uma sociedade mais justa, escreve:

Assim, pela força das coisas, o Espiritismo terá como consequência inevitável o melhoramento moral. Este melhoramento conduzirá à prática da caridade e desta nascerá o sentimento de fraternidade. Quando os homens forem imbuídos dessas ideias, eles conformarão suas instituições a elas, e será assim que eles trarão naturalmente e sem agitações todas as reformas desejáveis; é a base sobre a qual eles

construirão o edifício social do futuro. (KARDEC, 1988, p.59)

O documento acima mostra um Kardec, a um só tempo, interessado em afastar o Espiritismo da ideia de revolução socialista e mostrar a reforma moral, trazida pelo movimento espírita, como a pedra angular da regeneração da sociedade. Esta reforma moral guardava íntima relação, tanto com a noção espírita de estado laico, quanto com, no âmbito deste, as propostas mais diretamente voltadas para a educação, típicas da futura III República.

A luta contra um ensino dominado pela Igreja aparece claramente na colaboração espírita às ligas do ensino laico (AUBRÉE & LAPLANTINE, 1990) de 1866. Esta iniciativa apelava à ação dos cidadãos franceses no sentido de estimular a alfabetização e aprimorar a educação na França, visando a uma instrução obrigatória, gratuita e laica. O projeto abraçado por grande número de espíritas franceses, fiel ao idealizado por Jean Macé deveria ser neutro, tanto no sentido político partidário, quanto religioso (DESSOYE, 1883, p. 51). A marca espírita no projeto de Macé é evidente, com a presença de próceres do Espiritismo como Camille Flammarion, Emmanuel Vauchez, Alexandre Delanne, Pierre-Gaetan Leymarie e André Vautier (AUBRÉE & LAPLANTINE, 1990, p. 75). Igualmente, outra evidência das relações entre o projeto da Liga de Ensino Laico e o Espiritismo é a publicação da biografia do idealizador do projeto, Jean Macé pela editora na qual era sócio o irmão mais novo de Camille Flammarion, Ernest (DESSOYE, 1883).

Como já foi referido, em um cotejo entre o ensino ligado à religião e o leigo, Léon Denis mostrava a superioridade do último. Contudo, fazia algumas ressalvas importantes e que julgo necessário compreendê-las para tornar mais claro o posicionamento do discurso espírita frente à laicidade do ensino. Tomando como critério comparativo o princípio de liberdade e o primado da razão, Denis ordenava na escala mais inferior o ensino católico, no intermediário o protestante e no superior o laico:

Resumindo, o Protestantismo pode ser tomado, em seu conjunto, superior ao Catolicismo, no sentido de estar mais próximo do pensamento cristão. Muito preso, porém, à forma e à letra, não atende às solicitações do espírito moderno (...). O que a humanidade precisa nos dias de hoje não é mais uma crença, uma fé decorrente de um sistema ou de uma religião particular, inspirada em livros respeitáveis, mas de duvidosa autenticidade, nos quais verdade e o erro se confundem. O

que é necessário é uma crença alicerçada em provas e em fatos...

E, defendendo, uma exegese cristã, a qual o autor queria positiva e progressista, escrevia:

Muitos laços históricos e religiosos prendem, sem dúvida, a alma moderna à ideia cristã... Há no Cristianismo elementos de progresso, germes de vida moral e social... Sejamos cristãos, mas colocando-nos acima das diversas confissões, chegando à fonte pura de onde brotou o Evangelho... Cristo não pode ser jesuíta, nem jansenista, nem huguenote; seus braços estão bem abertos a toda a humanidade. (DENIS, 1910. p. 192)

Léon Denis mostrava que o ensino leigo, o qual os espíritas franceses de meados do século XIX defenderam, era mais capaz de conferir aos homens “o espírito de independência”, de racionalidade e de conformidade com a lei natural, segundo pregava o Espiritismo. Contudo, entrava em uma discussão extremamente importante para a compreensão dos limites e das peculiaridades da laicidade proposta pelo discurso espírita em relação à educação. Denis mantinha uma relação interdiscursiva, tanto com a sociologia normativa do século XIX, quanto com a reação espiritualista e eclética do período. Nessas opções intelectuais discutiam-se os limites de uma moral totalmente laica. Em outras palavras, a discussão sobre a possibilidade de pensar-se uma moral totalmente fora do âmbito religioso e suas consequências na manutenção da ordem social. Nos discursos pronunciados na célebre viagem a Lion, em 1862, Kardec já denunciava os perigos do materialismo, reduzindo o homem ao egoísmo, ao hoje apenas e inaugurando uma reversão à civilização, a que chamava de “idade das trevas”:

O materialismo veio minar toda a crença, solapar os alicerces, substituir a moral pela razão de ser e jogar por terra os próprios fundamentos da sociedade, proclamando o reino do egoísmo. Então os homens sérios se perguntaram para onde um tal estado de coisas nos conduziria e viram um abismo. Eis que o Espiritismo veio preenche-lo, dizendo ao materialismo: Não irás muito longe, pois aqui estão os fatos que provam a falsidade de teus raciocínios. O materialismo

ameaçava fazer a sociedade mergulhar em trevas, afirmando aos homens: O presente é tudo, o futuro não existe. O Espiritismo corrige a distorção afirmando: O presente é bem pouco, mas o futuro é tudo. (KARDEC, 1988, p.45)

Ora, a discussão sobre a presença dos fundamentos cristãos, reinterpretados pelo Espiritismo no século XIX chocava-se com uma concepção de ensino laico, entendido por isso a total supressão de qualquer resquício religioso na educação. É aí que se inscreve a questão de um ensino moral na França e suas relações com o movimento espiritualista e eclético em diálogo com o Espiritismo. Sobre a questão do ensino moral, assim se referia Léon Denis:

Todos reconhecem hoje a necessidade de uma educação moral, capaz de regenerar a sociedade e de arrancar a França de um estado de decadência que, se acentuando todos os dias, ameaça levá-la à queda e à ruína. Acreditou-se por muito tempo ter feito muita coisa, difundindo-se a instrução, mas a instrução sem o ensino moral é fraca e estéril. É preciso, antes de tudo, fazer da criança um homem – um homem que compreenda os seus deveres e seus direitos. Não basta desenvolver o raciocínio, é necessário formar caracteres, fortalecer as almas e as consciências. (DENIS, 1910, p. 371).

A partir do proposto por Denis e pela obra de codificação espírita, que posicionamentos possíveis teríamos com a defesa de uma educação laica e com os compromissos assumidos entre o Espiritismo e a política educacional da Terceira República?

A educação moral espírita e a nebulosa intelectual na qual se insere

O ensino moral preconizado por Léon Denis e pelos espíritas do final do século XIX deveria estar livre da ingerência da teologia, das igrejas e dos sacerdotes, mas não isenta daquilo que os espíritas consideravam os princípios fundamentais do Cristianismo. E é aqui que encontramos explicitamente os parentescos culturais⁵ entre o discurso

⁵ A noção de parentesco cultural é usada na acepção dada à expressão por Max Weber, referindo-se a possíveis parcerias intelectuais nem sempre previsíveis racionalmente. Em Lowy (1989) o parentesco cultural weberiano é tratado como uma relação dialógica na qual os parceiros intelectuais mantêm a sua identidade própria. Diferente dos casos de atração eletiva weberiana, nos

espírita e o movimento espiritualista e eclético francês da primeira metade do século XIX. O próprio Denis, achando que o avanço materialista era um perigo para a educação laica francesa, invocava a crença dos “democratas de 48” (p.117), ou seja referenciava-se na geração da primeira metade do XIX, sensibilizada pelo discurso espiritualista e eclético. Denis parece estabelecer relações interdiscursivas, tanto com o ecletismo de Victor Cousin, quanto com a “religião natural” de Jules Simon. Victor Cousin defendia uma conciliação entre razão, sentimento e sensação como formas de captar a realidade (COUSIN, 1854). Este sistema filosófico tinha na crença na divindade uma ideia autorreferente, daí as polêmicas envolvendo a identidade eminentemente espiritualista do ecletismo. Para Loeffel (2008, p. 26 e segs.), a existência deste princípio autorreferente da crença na divindade em Cousin, assegurava uma base dialogante com as diversas religiões, ao mesmo tempo em que liberava o seu sistema filosófico dos dogmas da autoridade religiosa. Dialogando com o ecletismo de Cousin e com sua recorrência à existência de Deus como um elemento amalgamador e fiador da moralidade social, Jules Simon vai defender uma “religião natural”. As características próprias desta “religião natural” vão estar extremamente presentes nas discussões sobre a laicidade do estado e do ensino na França do final do século XIX e vão guardar proximidade com a concepção de ensino laico proposta pelo Espiritismo. Por exemplo, em um Congresso Pedagógico em 1881, Jules Ferry vai se mostrar totalmente contrário às tentativas da oposição católica em instituir o ensino de uma “moral religiosa”. Ferry vai contrapor ao ensino de uma “moral religiosa”, conforme aparecia no projeto da oposição, por ele julgado ofensivo à laicidade do estado a uma “moral do sentimento religioso”, em um sentido próximo ao preconizado por Jules Simon (CABANEL, 2004, p. 71).⁶ A proposta de uma “religião natural” em Simon aparecia em consonância com as ideias normativas da sociologia francesa, no reconhecimento pragmático da força do sentimento religioso para a manutenção da ordem e da coesão social. O afastamento do materialismo, julgado anômico por excelência e o chamamento a um difuso sentimento de reconhecimento da transcendência funcionavam como garantidores do cumprimento dos deveres sociais, familiares e para com a pátria, na direção do preconizado por Kardec (2004) e Denis (1910). Para Simon, a “religião natural” seria

quais esses mesmos parceiros dão origem a um terceiro elemento não redutível aos dois que o geraram.

⁶ O posicionamento de Jules Ferry é sintomático do seu reconhecimento das excelências de uma “educação liberal”, longe a um só tempo, do materialismo e da autoridade da Igreja. Esta proximidade entre Jules Ferry e a escola espiritualista francesa, ganha mais interesse, ao pensarmos a filiação positivista de Ferry (Loeffel, 2008, p. 16 e segs.)

fundada unicamente sob a autoridade da razão individual. Ela não obriga e não tem qualquer poder coercitivo. Toda a sua força está na demonstração racional. Cada um aceita o que lhe parece comprovado racionalmente. *Ninguém presta conta de sua conduta, senão à lei civil e não há outra conexão entre seus aderentes senão a mesma crença racional que professam...* Não há outra diferenciação entre seus crentes senão aquelas do talento e da virtude. Resumindo, a religião natural não tem sacerdotes, nem igrejas, não há necessidade de afiliação (...) *O único preceito da religião natural é ser honesto e adorar a Deus* (SIMON, 1856, p. 434, sem grifos no original).

A relação das ideias esposadas por Simon com a moral deontológica proposta por Kant é evidente. A noção do dever como ordenador da moral social e princípio básico a ser socializado pela escola liberal mostra claramente esta proximidade. Aparecendo o dever como o princípio por excelência da moralidade humana, o imperativo categórico kantiano conformava as ações humanas a uma racionalidade essencialmente moral (agir somente em conformidade com a possibilidade de esta ação tornar-se lei universal). Assim, a mentira, o roubo, o assassinato e tudo o que não pudesse ser universalizado estaria em contradição com a moral. O princípio categórico de Kant unia a moral individual e social, as quais deveriam estar perfeitamente ajustadas (KANT, 2004). Para Cabanel (2004, p.66), a ideia de escola laica proposta por Ferry (e endossada pelo Espiritismo) perseguia “uma unidade superior através da educação da juventude e a de uma neutralidade universalmente aceitável na qual o imperativo categórico kantiano é facilmente reconhecido”.

Obviamente, limito-me à aproximação entre a proposta de uma educação moral no espiritualismo filosófico francês e no Espiritismo do XIX com a ideia de uma ação embasada no dever, como seu fundamento moral em Kant. O sistema kantiano nem de longe admite o cerne do defendido pelo discurso espírita: a comprovação factual do que se embasa na fé (o primeiro capítulo do *Le livre des esprits* trata justamente das “provas da existência de Deus”) (KARDEC, 1996). Com esta ressalva, pode-se ver que para o discurso espírita não poderia haver moralidade social sem uma base na revelação divina (que se queria cientificamente comprovada), sendo o materialismo a porta aberta ao não cumprimento do dever. O dever aparece, portanto, como princípio do ordenamento social, como noção ética primordial para a vida em sociedade. Como referido anteriormente, é claro que não se tratava de uma identificação plena com o imperativo

categórico kantiano, avesso à ideia de moral revelada. Assim, Léon Denis denunciava uma formação materialista, alicerçada em um individualismo sem freios:

Segundo as teorias materialistas, o homem não é apenas uma máquina governada pelos instintos. Ora, para uma máquina não há liberdade, responsabilidade, nem leis morais, porque a moral é a lei do espírito. E sem lei moral, em que se transforma a ideia do dever? Subverte-se com ela toda a ordem estabelecida. *Uma sociedade não pode viver, desenvolver-se e progredir se não estiver firmada na ideia do dever, ou, por dizer de outra forma, na virtude e na justiça.* Estas são as bases únicas, possíveis, da ordem social. Por essa razão é que a sociedade jamais pôde conciliar-se com o ateísmo e o materialismo; porque, do mesmo modo que a superstição e a idolatria levam ao arbítrio e ao despotismo, o materialismo e o ateísmo conduzem logicamente à diminuição das forças sociais, muitas vezes até a anarquia e o niilismo. (DENIS, 1910, p. 203, sem grifos no original)

A moral do dever proposta por León Denis e pelo o discurso espírita francês guarda uma relação estreita, igualmente, com a proposta de Cousin, que defendia, por um lado, uma moral separada dos dogmas e da teologia e, por outro, diretamente ligada ao cumprimento do dever, de inspiração kantiana (LOEFFEL, 2008). É de se notar que a primeira tradução francesa da “Crítica do Julgamento” de Kant foi feita, justamente por um discípulo de Cousin, Jules Barni. A obra de Barni, *La morale dans la démocratie*, é um documento evidente da defesa de uma moral “independente” da teologia e assentada no primado do dever, segundo o modelo de Kant:

Assim é, portanto, a moral: um conjunto de leis racionais que devem governar nossos costumes, ou, em uma única palavra, nossos deveres. *A exposição sistemática desses deveres constitui a ciência moral;* sua prática desinteressada constitui a moralidade mesma ou a virtude; sua violação constitui a imoralidade, o vício ou o crime. (BARNIS, 1868, p. 9, sem grifos no original)

O papel do dever no edifício doutrinário do Espiritismo aparece nitidamente na conclusão de *Le livre des esprits* (KARDEC, 1996), ao mostrar a relação entre o

cumprimento do dever em sociedade e a crença na vida pós-morte. Ou no *Évangile selon le Spiritisme* (KARDEC, 2008), nas instruções dos espíritos referentes à Parábola do Semeador: “O dever é a obrigação moral, diante de si mesmo primeiro, e dos outros em seguida. O dever é a lei da vida; ele se encontra no mais ínfimos detalhes, assim como nos atos elevados” (KARDEC, 2008, p. 220).

Neste estrito sentido, Léon Denis claramente filia-se à tradição deontológica kantiana, denunciando o materialismo e o utilitarismo. Para Denis qualquer tentativa de diminuir a responsabilidade moral, que deve presidir o ordenamento jurídico em uma sociedade livre, seria totalmente antissocial e mentirosa:

Não há responsabilidade moral com as teorias da escola materialista. O homem não é livre, dizem Buchner e seus discípulos, ele é escravo do meio. O crime é explicado pelo atavismo e pela hereditariedade. O crime é um fenômeno natural; é o efeito de uma causa, a consequência de uma fatalidade. Não há, definitivamente, nem bem nem mal! E assim se justificam as mais graves faltas, anestesiam-se a consciência, destrói-se toda ideia de sanção moral e de justiça. Se, o crime é fatal, é involuntário, não é imputável. Se a paixão é irresistível, por que haveremos de tentar combatê-la? Essas opiniões, propagadas em todas as camadas, têm tido como consequência super-excitar ao mais alto grau os apetites, desenvolvendo o sensualismo e os instintos egoístas. Nas classes ricas, muito não têm senão um objetivo: terminar com os deveres e as lutas da vida, fazer da existência uma perene bacanal, uma espécie de embriaguez, mas embriaguez cujo despertar poderia ser horrível (...) Não prestam atenção na deplorável influência que elas exercem sobre as multidões que são, desse modo, impelidas aos excessos. Assim que, pouco a pouco, os caracteres se enfraquecem, a dignidade humana se amesquinha, as sociedades perdem a virilidade e a grandeza (DENIS, 1910, p. 205).

Em obra escrita durante os debates sobre a instituição da escola laica na Terceira República Francesa, Léon Denis (1909) fazia uma crítica da educação ministrada, tanto nas instituições de ensino quanto na família. O mote para o entendimento dessas críticas era justamente a necessidade da socialização de uma formação moral calcada no culto ao

dever. Dessas críticas, pareciam não estar a salvo, mesmo a escola laica, introduzida formalmente em 1882 por Jules Ferry. Para Denis, a educação seria o elemento impulsionador do mundo novo proposto pelo Espiritismo. Contudo, neste campo, particularmente na França, muito havia por se fazer. Apesar das reformas institucionais no sentido laicizante, endossadas pelo movimento espírita, a educação francesa ressentia-se, para Denis, de uma sólida base moral. E aqui, novamente vemos Denis aproximar-se das noções de religião natural de Simon, defendendo, não simplesmente uma educação calcada nos princípios do Espiritismo. Esta seria ofensiva à laicidade do ensino e do estado. Denis defendia a inculcação de princípios capazes de levarem ao cumprimento dos deveres cívicos. Era uma ideia próxima à defesa de uma “comunhão civil” proposta por Edgar Quinet, ao defender a profissionalização do professor, indispensável à laicização do ensino. Para Quinet o professor possuía um “dogma” mais universal que o do sacerdote, pois falava difusamente aos valores de todas as religiões. Esta “comunhão civil”, em tudo acorde com a defesa espírita de uma educação laica marcharia na direção da laicização defendida por Jules Ferry. Ou seja, uma educação fundada nos valores nos quais se assenta a nação e, na qual, nenhum dos alunos, nas suas particularidades religiosas, estaria ofendido (CABANEL, 2004, p. 66). É reclamando, efetivamente, a prática de uma educação, a um só tempo, laica e moralizante, que Denis critica a experiência educacional republicana, como alguém dos resultados esperados pela Terceira República:

Na escola, como na família, negligencia-se muito em esclarecê-la sobre seus deveres e sobre seu destino. Assim, desprovida de princípios elevados, ignorando o objetivo da vida, no dia em que entra na vida pública, entrega-se a todas as armadilhas, a todos os arrastamentos da paixão, num meio sensual e corrompido. Mesmo no ensino secundário, aplica-se em atulhar o cérebro dos estudantes com um amontoado indigesto de noções e fatos, de datas e de nomes, o todo em detrimento do ensino moral. A moral da escola, desprovida de sanção efetiva, sem-objetivo de ordem universal, não passa de uma moral estéril, incapaz de reformar a sociedade (DENIS, 1909 p.398).

Léon Denis, completamente alinhado com as lutas espíritas em prol da laicização do estado e da educação, não criticava diretamente a experiência educacional da Terceira República e o projeto encabeçado por Jules Ferry. Este projeto, por outro lado, era

defendido pela Maçonaria francesa, da qual, tanto Denis quanto Ferry eram membros (LIGOU, 1987; REYNAUD, 2002). Contudo, Denis mostrava sua inconformidade com a carência moral e com a consequente falta da observância ao primado do cumprimento do dever na cultura contemporânea, capazes de contaminar a própria educação na França. Isso fica muito claro ao criticar *La mêlée sociale* de Clemenceau. Para Denis, a obra era sintomática de uma época desprovida de força moral, que sucumbia no materialismo, na falta de solidariedade e no imediatismo: “Prestem atenção no prefácio deste livro, do qual se exala a triste poesia do nada, em que tudo fala de invasora decrepitude, de morte do pensamento e da consciência do nada, sobretudo, para o qual acredita o autor que todas as coisas se arrastam” (DENIS, 1910, p.207). A obra de Clemenceau é vista como integrando uma literatura “inspirada pelo tédio da vida (...) que ameaça extinguir toda a chama, sufocar no seio da alma humana as esperanças generosas, os santos entusiasmos, submergir o pensamento nas ondas do mais negro pessimismo” (DENIS, 1910, p. 207). Logicamente que devemos contextualizar a crítica de Denis. Além da inconformidade com as ideias e com a estética cara ao autor, devemos lembrar que Clemenceau era um opositor de Jules Ferry (em relação a vários aspectos, notadamente no que concerne à política externa colonialista), situando-se em uma posição mais à esquerda do grupo republicano caro a Denis, o qual encabeçou as reformas de meados dos anos 1880 (RUDELLE, 1986).

Em Denis os princípios morais a inculcar pela educação seriam avivados pelo esforço memorialístico e próprio da liturgia cívica proposta pela República Francesa, em consonância com a herança de 1789 (VOVELLE, 1989; AGULHON, 1979). Assim, a educação deveria insistir nos aspectos numinosos e sacralizantes do “patrimônio” mnemônico representado pela pátria:

À pátria devemos igualmente nosso coração e nosso sangue. A pátria recolhe e transmite a herança de todas as gerações que trabalham e sofrem para edificar uma civilização da qual recebemos os benefícios ao nascer. Guardiã dos tesouros intelectuais acumulados pelo tempo, vela pela sua conservação, pelo seu desenvolvimento e, mãe generosa, distribui esses tesouros com todos os seus filhos. Esse patrimônio sagrado, as ciências, as artes, as leis, as instituições, a ordem e as liberdades, todo o imenso tesouro nacional saído do pensamento e das mãos dos homens, tudo o que forma a riqueza, a grandeza, o gênio de uma nação, é compartilhado por todos nós. Sem a pátria, sem essa civilização que ela nos

deixa, seríamos apenas selvagens. Por mais que façamos pela pátria, não lhe restituiremos o que ela fez por nós! Veneremos a memória daqueles que contribuíram com seus trabalhos, seus esforços, seus sacrifícios para reunir, aumentar essa herança: a memória dos heróis que defenderam a pátria nas horas terríveis, de todos aqueles que, até o momento da morte, proclamaram a verdade, serviram à justiça e nos transmitiram, vermelhas do seu sangue, as liberdades e os progressos que desfrutamos (DENIS, 1909, p.375).

Reverberando o projeto de Pestalozzi (COCHIN, 1848), caro a Allan Kardec, Léon Denis propunha uma educação integral, capaz de desenvolver os aspectos cognitivos, morais e físicos dos alunos. Por outro lado, fiel ao mesmo projeto, propunha o amor como o princípio formador básico, capaz de realmente moldar a criança. Por este motivo defendia uma educação, na qual o professor e a professora se aproximassem o quanto fosse possível da figura paterna e materna.

Uma boa educação moral, muito raramente, pode ser consequência de um professor simplesmente. Para despertar na criança as primeiras aspirações pelo bem, para corrigir um caráter difícil é preciso ter, ao mesmo tempo, perseverança, firmeza, uma ternura que apenas o coração de um pai ou de uma mãe é capaz de doar. Se os pais não conseguem corrigir seus filhos, como aquele que conduz muitas crianças poderia corrigir? Essa tarefa não é tão difícil como se poderia imaginar. Ela não exige uma ciência profunda. Pequenos e grandes podem levá-la adiante, se estiverem compenetrados do objetivo e das consequências da educação. É preciso lembrar sempre de uma coisa, é que os espíritos vieram até nós para que os ajudemos a vencer seus defeitos e os preparemos para os deveres da vida. (DENIS, 1909, p.410 e segs)

Vemos assim que Léon Denis, falando pelo movimento espírita francês do final do século XIX, tentava tornar claro o discurso espírita frente à questão da laicidade. Neste sentido, suas obras insistiam no caráter não estritamente religioso (se pensarmos os sistemas religiosos tradicionais) do Espiritismo. Assim, redimensionava-se a questão da

laicidade do ensino, já que o discurso espírita prescindia e opunha-se a uma identidade próxima aos demais componentes do campo religioso.

Palavras finais

A questão da laicidade do ensino e a filiação política à proposta educacional da III República necessitam ser nuançadas ao abordarmos o discurso espírita do final do XIX e inícios do XX, particularmente as propostas de Léon Denis. Como foi dito no início deste texto, a questão da laicidade no discurso espírita precisa contemplar as peculiaridades de sua proposta e sua pretendida tríplice identidade. Percebendo-se como um discurso positivo, sancionado pelos fatos científicos, o Espiritismo não se representava em oposição à ciência. Não se mostrava amparado na teologia tradicional, mas desenvolvia a pretensão positivista de uma fé comprovada experimentalmente. É sintomática, neste sentido, a comparação que a obra de codificação espírita faz entre os modernos instrumentos de captação de uma realidade até então inacessível e a generalização dos fenômenos mediúnicos no século XIX:

Até a atualidade, o estudo do princípio espiritual...foi somente especulativo e teórico; no Espiritismo, ele é integralmente experimental. Com a ajuda da faculdade da mediunidade...o homem se acha na posse de um novo instrumento de observação. A mediunidade representou, para o mundo espiritual, o que o telescópio representou para o mundo astral, e o microscópio representou para o mundo dos infinitamente pequenos; facultou explorar, estudar... suas relações com o mundo material; isolar no homem encarnado, o ser inteligente do ser material, e assim vê-los agirem separadamente (KARDEC, 2004, p. 65).

Baseados nesta proposta de ultrapassagem de um espiritualismo meramente especulativo e místico, Aubrée e Laplantine defendem que o Espiritismo do século XIX propunha uma “metafísica materialista”. Para esses autores, a recorrência do Espiritismo aos modernos instrumentos de captação da realidade, como a fotografia, para “comprovar” a existência de ectoplasmas e de intervenções dos espíritos no mundo material, mostra que era a física e não a metafísica, o terreno epistemológico invocado pelo discurso espírita do século XIX. “Buscava-se na física e não na metafísica o ponto de partida do espiritualismo moderno, que se diz antimaterialista, mas que na verdade faz uma materialização das representações do Além”. Em outras palavras, o discurso espírita

pretendia “revelar” um mundo invisível “que adquiria forma material, capaz de ser tocado, fotografado” (AUBRÉE & LAPLANTINE, 1990, p. 40-41). Como consequência disso, o discurso espírita repensava a questão da laicidade, a qual endossava e divulgava. Se o Espiritismo não se representava amparado na teologia tradicional, portanto reproduzindo a oposição intervalar entre fé e ciência, a questão da laicidade deveria ser redimensionada na sua própria proposta identitária. Por outro lado, há uma relação interessante entre o discurso espírita, claramente embasado em uma lógica positivista e o momento político que a França vivia no último quartel do século XIX, quando as propostas pela laicidade do ensino são aprofundadas. Refiro-me ao que François Furet mostra como típico da geração de políticos triunfante na III República. Ou seja, a combinação política, a primeira vista contraditória entre, por um lado, a herança revolucionária dos direitos do homem e da soberania popular e, por outro, uma concepção tecnocrática de feição claramente positivista: “são ideias filosoficamente contraditórias que eles conseguiram combinar, para criar o consenso francês” (OLIVEIRA et al, 2003, p.73). Essa combinação aparecia nas propostas de homens como Jules Ferry e Léon Gambetta, de uma renovação intelectual francesa pós-1870, na qual Fernando Catroga vislumbrou uma atualização cientificista da herança iluminista (CATROGA, 2016). É nesta conjuntura intelectual e política que o Espiritismo francês se lança com uma proposta de conciliar essa herança iluminista atualizada pelo primado da ciência, com sua tentativa de ser, ao mesmo tempo, uma revelação religiosa e uma certeza científica.

Perseguir as relações dialógicas entre o discurso espírita francês do século XIX e a postura laicizante da III República Francesa no terreno educacional faz-nos perseguir as diferenças já observadas por Max Weber entre a essencialidade dos conceitos e a sua encarnação histórica. Ao defender uma educação laica para a França do século XIX o Espiritismo buscava coerência com os fundamentos do seu discurso. Nesses, como vimos, não deveria haver espaço de tensão entre a experimentação científica e os princípios morais e religiosos que endossava. Sendo assim, haveria a necessidade de um repensar dos princípios nos quais se assentava a defesa de um estado laico. Se os princípios cristãos eram “atualizados” e “comprovados” experimentalmente no século XIX, não haveria razão para prescindir desta base moral ao pensar-se a educação. Como exercício de repensar as relações entre religião, moral e política e, focadamente, entre educação, moral e religião, o discurso espírita mostrou-se criativo e capaz de enfrentar questões muito importantes para a solidez das instituições pós-revolucionárias francesas. Contudo esta também é uma questão bastante complicada se pensarmos que a sociedade francesa do XIX estava muitíssimo longe de encarar os princípios espíritas e seu esforço

conciliatório entre ciência e revelação, como explicações definitivas sobre a vida, seu destino e suas relações com a educação e com as instituições republicanas.

Referências

- AGULHON, Agulhon. *Marianne au combat. L'imagerie et la symbolique républicaines de 1789 à 1880*. Paris: Flammarion, 1979.
- AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. *La table, le livre et les esprits*. Paris: JC Lattès, 1990.
- BARNIS, Jules. *La morale dans la démocratie*. Paris: Germer- Baillière, 1868.
- BERGER, Peter. *O dossel Sagrado. Elementos para uma teoria sociológica da religião*. São Paulo: Paulinas, 1985.
- CABANEL, Patrick. *Les mots de la laïcité*. Toulouse: Presses Universitaires du Mial, 2004.
- CATROGA, Fernando. *Ensaio Respublicano*. Lisboa, Fundação Francisco Manoel dos Santos, 2011.
- COCHIN, Augustin. *Les méthodes d'instruction et d'éducation et les établissements d'Henry Pestalozzi*. Paris: Imprimerie Bailly, 1848.
- COUSIN, Victor. *Du vrai, du beau et du bien*. Paris: Didier, 1854.
- DARNTON, Robert. *O lado oculto da revolução. Mesmer e o final do iluminismo na França*. São Paulo: Companhia das Letras, 1988.
- DENIS, Léon. *Christianisme et Spiritisme*. Paris: Librairie de Sciences Psychiques, 1910. [1898]
- _____. *Après la mort*. Paris: Librairie des sciences psychiques, 1909. [1889].
- DESSOYE, Arthur. *Jean Macé et la fondation de la ligue de l'enseignement*. Paris: C. Marpon et Flammarion, 1883.
- DURAND, Gilbert. *O imaginário: ensaio acerca das ciências e da filosofia da imagem*. Rio de Janeiro: Difel, 2011.
- DURKHEIM, Émile. *As formas elementares da vida religiosa*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- FEBVRE, Lucien. *Le problème de l'incroyance au 16eme siècle. La religion de Rabelais*. Paris: Albin Michel, 1968.
- FIGUEIREDO, Paulo Henrique de. Mesmer. *A ciência negada e os textos escondidos*. São Paulo: Lachâtre, 2007.
- GIUMBELLI, Emerson. *O cuidado dos mortos. Uma história da condenação e legitimação do Espiritismo*. Rio de Janeiro: Arquivo Nacional, 1997.
- ISAIA, Artur Cesar. A república e a teleologia histórica do espiritismo. In: ISAIA, Artur Cesar; MANOEL, Ivan Aparecido. *Espiritismo & Religiões Afro-Brasileiras. História e Ciências Sociais*. São Paulo: UNESP, 2012.

- KANT, Immanuel. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes e Outros Escritos*. São Paulo: Martin Claret: 2004.[1785]
- KARDEC, Allan. *Le livre des Esprits*. Paris: Éditions Dervy, 1996. [1857]
_____. *Le livre des médiums*. Paris: Éditions Dervy, 1993 [1861]
_____. *L'Évangile selon le Spiritisme*. Lyon: Philman, 2008. [1864]
_____. *La Genèse*. Lyon: Philman, 2004. [1868]
_____. *Voyage Spirite en 1862*. Paris: Éditions Vermet, 1988. [1867]
- LADOUS, Régis. *Le Spiritisme*. Paris: Éditions des Cerfs et Fides, 1989.
- LIGOU, Daniel. *Dictionnaire de la Franc-Maçonnerie*. Vendôme: Presses Universitaires de France, 1987.
- LOEFFEL, Laurence. Aux sources de l'éducation laïque et libérale : spiritualisme et libéralisme en France au XIXe. siècle. *Les Sciences de l'éducation - Pour l'Ère nouvelle*. 41(2):25-43, 2008.
- LOWY, Michael. *Redenção e utopia. O judaísmo libertário na Europa central*. São Paulo: Companhia das Letras, 1989.
- OLIVEIRA, Lucia L. de; FERREIRA, Marieta de M.; CASTRO, Celso (Orgs.). *Conversando com....*. Rio de Janeiro: CPDEC, 2003.
- REYNAUD, Jean-Michel. *République et Franc-Maçonnerie*. Paris: Bruno Leprince Éditeur, 2002.
- RUDELLE, Odile. *La République Absolue. Aux origines de l'instabilité constitutionnelle de la France Républicaine 1870-1889*. Paris: Publications de la Sorbonne, 1986.
- SIMON, Jules. *La religion naturelle*. Paris: Librairie de L. Hachette, 1856.
- TULARD, Jean. Le concordat de 1801. In: GAUDEMET, Jean et al. *Administration et église. Du concordat à la séparation de l'église et de l'état*. Genebra: Librairie Droz, 1987.
- VOVELLE, Michel. A revolução francesa e seu eco. *Estudos Avançados*. 6(1989):25-45, 1989.