

## **Cristianismo liberal e espiritismo: as convergências entre William Ellery Channing e Allan Kardec**

Liberal Christianity and spiritism: the convergences between William Ellery Channing and Allan Kardec

Rodrigo Farias de Sousa \*

### **Resumo**

Em 1869, em uma recomendação de livros de interesse para o público espírita, Allan Kardec escreveu que a “filosofia moral” do pastor americano William Ellery Channing era “o mais puro espiritismo”. Este artigo parte desse fato para efetuar uma análise das similaridades entre o pensamento de Kardec e o chamado cristianismo liberal (ou unitarismo) dos Estados Unidos, do qual Channing era o mais famoso representante na primeira metade do século XIX. Para isso, efetua-se, primeiro, uma definição do termo “cristianismo liberal”; em seguida, traçam-se algumas de suas raízes intelectuais no pensamento cristão anglo-americano e, finalmente, comparam-se alguns elementos de sua versão do cristianismo com a leitura kardequiana dessa tradição religiosa por meio, principalmente, de um texto representativo de cada autor quanto a esse assunto, a saber: *Unitarian Christianity*, de 1819, e *O Evangelho segundo o Espiritismo* (na versão definitiva de 1866). Ao fim, constata-se que algumas das teses e abordagens propostas por Kardec já circulavam há décadas no meio protestante americano, não se restringindo apenas à “filosofia moral”.

**Palavras-chave:** Espiritismo. Pensamento cristão. Unitarismo. Liberalismo. Channing.

### **Abstract**

In 1869, in a recommendation of books of interest to the spiritualist public, Allan Kardec wrote that the “moral philosophy” of the American pastor William Ellery Channing was “the purest form of Spiritism”. This article starts from this fact to analyze the similarities between Kardec's thought and liberal Christianity (or Unitarianism) in the United States, of which Channing was the most famous representative in the first half of the 19th century. To this end, first, a definition of the term “liberal Christianity” is provided; then, some of its intellectual roots in Anglo-American Christian thought are traced and, finally, some elements of its version of Christianity are compared with Kardec's reading of this religious tradition through, mainly, a representative text of each author in this regard, namely: *Unitarian Christianity* (1819) and *The Gospel according to Spiritism* (in the definitive version of 1866). In the end, it is observed that some of the theses and approaches proposed by Kardec had already been circulating for decades in the American Protestant milieu, not being restricted solely to “moral philosophy”.

**Keywords:** Spiritism. Christian thought. Unitarianism. Liberalism. Channing.

---

Artigo submetido em 14 de novembro de 2024 e aprovado em 02 de junho de 2024.

\* Doutor e Mestre em História pela Universidade Federal Fluminense. Graduado em Comunicação social pela UERJ e História pela Universidade Gama Filho. País de Origem: Brasil. ORCID: 0000-0002-0794-005X. E-mail: azel79@gmail.com.

## Introdução

Em abril de 1869, logo após a morte de seu fundador Allan Kardec, a *Revista Espírita* publicou um encarte intitulado *Catálogo Racional das Obras para se Fundar uma Biblioteca Espírita*. Nele, Kardec listava obras de interesse para os integrantes do movimento espírita, dividindo-as em “Obras fundamentais” (livros de sua própria autoria e a *Revista*), “Obras diversas sobre o espiritismo” (ou complementares da Doutrina), escritas por outros autores e, por fim, “Obras realizadas fora do Espiritismo”. Estas últimas “interessam ao espiritismo pela similitude de princípios, pelos pensamentos espíritas que nelas se encerram ou pelos fatos que aí se acham relatados” (Kardec, 2013a, p. 159). Entre romances, enciclopédias, obras históricas e científicas, peças teatrais e até textos de opositores ao espiritismo, Kardec inclui, sob a rubrica de “Filosofia e História”, a seguinte entrada:

CHANNING, SUA VIDA E SUAS OBRAS, por CH. DE RÉMUSAT – 1 vol. in-12,3 fr. 50 c. Paris, Didier & Cia.

Channing, pastor protestante da seita dos unitaristas nos Estados Unidos, morto em 1860<sup>1</sup>. Homem de bem, superior em todos os aspectos. Sua filosofia moral é a do mais puro Espiritismo.

\* Cristianismo Liberal. – 1 vol. In-18,3 fr. 50 c. Paris, Charpentier.

\* Da Escravatura. – 1 vol. 18,3 fr. 50 c. id. (Kardec, 2013a, p. 165).<sup>2</sup>

Não era a primeira vez que Kardec aludia a Channing (1780-1842). A *Revista Espírita* de junho de 1861 já havia transcrito e comentado trechos de um sermão do famoso pastor americano, proferido em 1834 e enviado a Kardec por um assinante. No artigo “Channing: Discurso sobre a vida futura”, o editor da *Revista* elogiava a descrição que Channing fazia da vida no céu cristão, onde os mortos viveriam em harmonia, mantendo a memória e os afetos estabelecidos na Terra e sendo ainda capazes de seguir progredindo espiritualmente, ampliando suas capacidades e se mantendo ativos, cooperando com Deus. Segundo Kardec, era notável a coincidência entre esse quadro apresentado por Channing e o que o espiritismo viria a ensinar décadas depois. Para o autor francês, que também cita o poeta John Milton (1608-1674) no mesmo artigo, o sermão de Channing mostrava como muitas pessoas eram “espíritas sem o saberem”, antecipando

<sup>1</sup> Na verdade, Channing faleceu em 1842, mas mantivemos o texto como no original, bem como os grifos nos títulos das obras listadas.

<sup>2</sup> As datas de publicação na França das obras citadas são, respectivamente, 1857, 1866 e 1855, segundo consulta ao site da Bibliothèque Nationale de France. Haveria ainda uma obra anterior, de 1854, não citada por Kardec. Vide o site da BNF: <https://www.bnf.fr/fr>. Último acesso em 11/11/2023.

concepções que caberia ao espiritismo demonstrar de forma peremptória (Kardec, 2019b, pp. 237-244). Além disso, o nome de Channing, na condição de desencarnado, assinava algumas comunicações mediúnicas presentes em *O Livro dos Médiuns*, embora ali apenas versando sobre questões técnicas do intercâmbio entre vivos e mortos, sem fazer referência à sua carreira terrena (Kardec, 2003, cap. XXV, item 30, e cap. XXXI, n. VII, VIII e X).

A entrada no *Catálogo Racional*, porém, sugere mais do que uma semelhança na concepção da vida celestial. Fala-se ali de toda uma “filosofia moral”, sugerindo uma convergência mais ampla. Em que consistiria ela? Aliás, pode-se ir além nas indagações: seria apenas devido a uma intuição supranormal que um pregador protestante morto em 1842, antes da onda iniciada pelas Irmãs Fox, poderia ter antecipado pontos da filosofia moral espírita? É plausível que o “cristianismo liberal” que Channing representava (do qual logo falaremos mais) possa ter exercido alguma influência sobre Kardec?

Não temos notícia de estudos comparativos entre essas duas correntes religiosas, mas partimos do pressuposto de que há, sim, elementos que justificam uma investigação nesse sentido. Para demonstrá-lo, examinaremos neste artigo alguns pontos de convergência entre as visões de Kardec e Channing acerca da religião cristã. Para isso, tomaremos como fontes principais o sermão *Unitarian Christianity*, publicado por Channing em 1819 e incluído no segundo livro citado no *Catálogo Racional*, bem como a obra kardequiana que mais aprofundou o entendimento espírita do que seria o cristianismo: *O Evangelho segundo o Espiritismo*, de 1864, cuja edição definitiva foi publicada em 1866. Dada a grande variedade de tópicos que caberiam nesse escopo e as limitações de espaço deste artigo, selecionamos dois eixos temáticos: 1) a natureza das Escrituras Sagradas de Jesus Cristo e de Deus; 2) a relação entre fé e razão.

## **1 A definição do cristianismo liberal**

O termo “liberal” é polissêmico. Dicionarizado em inglês em 1780, originalmente tinha o sentido de “generoso, tolerante”, ainda sem o caráter de rótulo ideológico que teria mais tarde. Dentro do pensamento cristão, seu uso atual é variado, ora servindo como um termo de insulto entre cristãos mais

ortodoxos<sup>3</sup>, ora como a designação de correntes teológicas protestantes que emergiram, a depender do autor, no século XVII, XVIII ou XIX para a frente — o sentido que aqui nos interessa. Essa relativa imprecisão cronológica também se reflete na identificação de quem seriam seus representantes: a depender de quem analisa, um filósofo de peso como G. W. F. Hegel (1770-1831) pode ou não ser incluído, e o seu contemporâneo, o teólogo Friedrich Schleiermacher (1768-1834), pode ou não receber o título de “fundador” da corrente.

Para Roger Olson, a essência da teologia liberal protestante é “o reconhecimento máximo das reivindicações da modernidade em uma estrutura cristã” (Olson, 2001, p. 564-5). Já para Gary Dorrien, a teologia liberal teria como marca ser um “movimento cristão de mediação” entre a tradição cristã e o conhecimento e os valores éticos modernos,

de forma a criar uma alternativa religiosa progressista ao racionalismo ateu e a teologias baseadas na autoridade externa. [Ela] é definida por sua abertura aos veredictos da investigação intelectual moderna, especialmente as ciências naturais e sociais; seu compromisso com a autoridade da razão e da experiência individuais; sua concepção do Cristianismo como uma forma de vida ética; seu favorecimento a concepções morais de expiação [*atonement*]; e seu compromisso em fazer o Cristianismo crível e socialmente relevante para as pessoas modernas (Dorrien, 2001, p. xxiii).<sup>4</sup>

Portanto, para esses autores, tratar-se-ia de um movimento com uma localização temporal razoavelmente definida, ligado a fenômenos como o Iluminismo e uma maior tolerância religiosa.

Para complicar um pouco mais as coisas, também há quem use “liberal” para recortes mais amplos. Michael J. Langford (2014), por exemplo, propõe uma “ortodoxia liberal” que seria uma tradição muito mais antiga, dos primeiros séculos da era cristã, cuja característica central seria a busca de um equilíbrio entre a fé religiosa e a razão humana. Essa tradição incluiria figuras como Justino Mártir (séc. II) e Orígenes de Alexandria (séc. III) e teria características como: a leitura não literal da Bíblia; o pressuposto de que revelação e razão estariam em

<sup>3</sup> O teólogo e historiador Jansen Racco aborda esse uso depreciativo em seu vídeo “Você sabe o que é liberalismo teológico?": <https://www.youtube.com/watch?v=OIgYV5bwCds> [acesso em 07/10/2023]. Uma busca rápida na Internet por “liberalismo teológico”, tanto em inglês quanto em português, mostra uma grande quantidade de palestras, aulas, conferências, podcasts e sermões acerca dos “perigos” representados por essa corrente, a partir de uma perspectiva protestante ortodoxa. Uma obra teológica clássica que expressa de forma mais elaborada esse ponto de vista é *Cristianismo e Liberalismo*, de J. Gresham Machen, originalmente publicada em 1923.

<sup>4</sup> Todas as citações de obras publicadas em língua estrangeira foram traduzidas por mim. Os títulos de obras não publicadas em português foram mantidos no original.

harmonia; a defesa da tolerância; a crença no livre-arbítrio; a possibilidade de salvação para não cristãos ou até hereges, entre outras. Desta forma, para Langford, a modernidade deixa de ser um elemento central na definição e explicação do liberalismo, em prol da valorização da razão.

Por outro lado, às vezes o termo também é usado para se referir especificamente a uma forma de fazer teologia que, em fins do século XIX, dialogava com a crítica textual bíblica e enfatizava a historicidade dos dogmas, considerados distintos da religião em si. Os alemães Albrecht Ritschl (1822-1889) e seu aluno Adolf von Harnack (1851-1930) seriam alguns dos ícones dessa linha, que entendia

o Cristianismo como essencialmente uma religião histórica e prática ou moral, com ênfase na revelação histórica em Jesus Cristo e no tema do Reino de Deus — entendido como uma comunidade de pessoas espiritualmente livres — como o princípio regulador de uma teologia cristã (Livingsston, 2006, p. 271).

Diante de tal variedade, é preciso delimitar bem a que nos referimos quando usamos o termo. Para os fins deste artigo, entendemos por “cristianismo liberal” ou “protestantismo liberal” uma corrente religiosa surgida num contexto específico, a região norte-americana da Nova Inglaterra, com traços reconhecíveis desde o século XVIII, mas que ganha uma identidade própria no início do século XIX, a ponto de formar uma denominação distinta, o Unitarismo americano (por sua vez, distinto do movimento homônimo britânico). Foi essa a corrente da qual William Ellery Channing se fez um dos membros fundadores e o mais famoso representante. Aliás, convém lembrar que “liberal”, aqui, é um termo nativo, empregado inicialmente pelos próprios atores para distinguirem sua facção, por assim dizer, da ortodoxia calvinista então dominante na Nova Inglaterra. Embora numericamente modesta, da seara liberal/unitária despontariam várias das figuras intelectuais mais importantes dos Estados Unidos do século XIX, tornando-se, por várias décadas, uma cornucópia de artistas, pregadores, filósofos, teólogos e ativistas sociais. Além disso, com o tempo, vários posicionamentos e posturas desse grupo, tais como o reconhecimento da historicidade das Escrituras e uma visão mais otimista da natureza humana, ganhariam eco em várias outras denominações e movimentos cristãos, fazendo com que eles também desenvolvessem alas liberais próprias.

Dito isso, passemos a um breve histórico do surgimento dessa corrente.

## 2 Antecedentes britânicos

Conforme Langford demonstra, reflexões sobre a relação entre fé e razão vão longe na história cristã, mas não é preciso recuar até a Antiguidade para identificar as influências *próximas* sobre Channing e seus companheiros. As bases intelectuais dos unitários são bem identificadas na historiografia, ainda que a exploração mais aprofundada de certos antecedentes possa facilmente levar a consideráveis saltos no tempo.<sup>5</sup>

Os cristãos liberais americanos, futuros unitários, têm sua origem num misto de pensamento puritano, Iluminismo escocês, noções de teologia natural e os avanços da então chamada alta crítica bíblica, entre outros elementos. Eles emergem numa área das mais dinâmicas dos Estados Unidos do século XVIII, a Nova Inglaterra, marcada pelos avanços da urbanização, o desenvolvimento comercial e as conseqüentes mudanças de sensibilidade em uma elite cidadina para quem a ortodoxia calvinista dominante já não parecia tão atraente.

Para Sidney Ahlstrom e Jonathan Carey (1985), no que provavelmente é a melhor síntese sobre o assunto, a “Reforma americana” representada pelos cristãos liberais tem forte ligação com ideias que já circulavam na Grã-Bretanha no século XVII. Embora o termo “unitário”, atribuído no início do século XIX, sugira o antitrinitarismo<sup>6</sup> como um ponto central de divergência frente à ortodoxia calvinista, não é esse o caso. Tão ou mais importante que esse tópico era uma abordagem da revelação que abraçava a *razão* como um critério fundamental do que devia ser ou não crido. Esse racionalismo tinha, na filosofia britânica, um marco importante no deísmo, movimento cuja “paternidade” costuma ser atribuída ao Lorde Herbert de Cherbury (1583-1648). Em 1624, ele publicou *De Veritate* (“Da Verdade”), “o primeiro grande trabalho da filosofia secular inglesa, recheado de sugestões platônicas e neoplatônicas”, e que seria uma grande influência entre os futuros defensores de um cristianismo racional

---

<sup>5</sup> Cf., por exemplo, o paralelo que D. H. Meyer faz entre a visão de Channing sobre a ligação entre o homem e Deus com Platão e os neoplatônicos (MEYER, 1973, p. 175).

<sup>6</sup> “Antitrinitarismo”: a rejeição à crença na Santíssima Trindade.

(Ahlstrom; Carey, 1985, p. 11)<sup>7</sup>. Na visão de Cherbury, a análise comparativa das diversas religiões mostraria a existência de noções comuns e atemporais — uma “religião natural universal” — resumidas em cinco crenças fundamentais:

1. De que Deus existe.
2. De que Deus deve ser adorado.
3. De que a prática da virtude é a parte principal da adoração a Deus.
4. De que os seres humanos sempre tiveram uma repulsa ao mal e são obrigados a se arrependerem de seus pecados.
5. De que haverá recompensas e punições após a morte (Livingston, 2006, p. 16).

Esses pontos serviriam como pedras de toque para avaliar as doutrinas ensinadas pelas tradições religiosas, inclusive a cristã, e tinham implicações subversivas da autoridade reivindicada pela ortodoxia. A primeira era que punham abaixo as alegações de que apenas uma confissão religiosa seria “verdadeira”; a segunda era a distinção assim estabelecida entre pontos de doutrina essenciais, cuja origem remontaria a Deus, e outros que poderiam ser abandonados. Mais que isso, para Cherbury, a identificação desses cinco pontos universais poderia servir para a constituição de uma religião harmoniosa, que não engendrasses os conflitos sectários que ainda afligiam a Europa da época.

Essa proposta de uma religiosidade alternativa e menos dogmática seria o grande mote do deísmo, que, embora minoritário, atraiu um certo número de intelectuais tanto na Grã-Bretanha quanto nas suas colônias na América. Em linhas gerais, seus seguidores

[...] abraçariam a existência e alguns dos atributos da divindade e muitas vezes uma ética humanitária, mas tinham opiniões divergentes sobre a alma, a imortalidade e um juízo final. Explorando batalhas sectárias mais antigas, eles tendiam a explicar de forma naturalista, muitas vezes com desprezo, as afirmações sobrenaturalistas feitas para revelações concorrentes e, portanto, careciam de qualquer teologia doutrinária (Stewart, 2019, p. 35).

Esse tipo de contestação estabeleceu os termos em que uma certa linha de debate teológico se daria nos séculos seguintes, o chamado *sobrenaturalismo racional*. Este procurava responder às críticas deístas com o argumento de que a revelação cristã não apenas atendia aos requisitos “universais” de uma religião

<sup>7</sup> Cabe dizer que essa “paternidade” de Cherbury não é exclusiva, mas se dá numa rede de contatos intelectuais entre vários pensadores europeus. Por exemplo, a publicação de *De Veritate* teria se dado por estímulo do jurista holandês Hugo Grotius, amigo de Cherbury, e que apenas três anos depois publicaria uma obra quase homônima com ideias similares: *De Veritate Religionis Christianae*. (cf. Nellen, 2012).

natural, como também era perfeitamente *compatível com a experiência e a razão*. Entre seus representantes mais importantes no século XVII estava John Tillotson (1630-1694), que foi Arcebispo de Canterbury no fim da vida. Tillotson aceitou a ideia de uma religião natural e foi além, afirmando que nada que a contrariasse poderia ser considerado uma revelação divina. Essa religião, acessível à razão e à observação, consistia para ele em três grandes pontos: a existência de Deus; a exigência divina de que o homem vivesse uma vida virtuosa; e, por fim, a existência de recompensas e punições dadas por Deus conforme o comportamento de cada um. No entanto, apesar dessas semelhanças com Cherbury e os deístas em geral, Tillotson divergia deles por não abrir mão da revelação cristã, que seria um complemento necessário à religião natural e teria sua autenticidade reforçada pelas narrativas dos milagres, entendidas por ele como um registro histórico de eventos reais e não como alegorias.

Uma linha similar de argumentação foi desenvolvida por um contemporâneo mais célebre de Tillotson, o filósofo John Locke (1632-1704). No *Ensaio sobre o Entendimento Humano*, de 1689, o autor afirma que há três tipos de proposição: as *de acordo* com a razão, as *contrárias* à razão e as *acima* da razão. Esta última classe se refere a proposições que não podem ser demonstradas pela experiência ou pelo raciocínio, podendo ser aceitas apenas pela fé.

A fé [...] é o consentimento dado a qualquer proposição, ao qual não se chegou por deduções racionais, mas com base no crédito dado ao propositor, como vindo de Deus por meio de alguma forma extraordinária de comunicação (Locke, 1956, p. 355 *apud* Livingston, 2006, p. 18).

Esse tipo particular de proposição é o que constituiria o campo por excelência da fé religiosa: alegações como a de que “uma parte dos anjos se rebelou contra Deus e perdeu por isso o seu estado feliz primitivo; e que os mortos se erguerão novamente” estariam além do alcance racional e seriam, portanto, pura questão de fé, com a qual a razão nada teria que ver.

Cinco anos depois, Locke publicou um estudo da religião cristã usando as categorias presentes no *Ensaio*. Intitulado *A Razoabilidade do Cristianismo*, o livro procurava depurar as crenças cristãs daquilo que seria contrário à razão, concluindo que apenas duas coisas seriam necessárias à salvação: 1) a crença em

Jesus como o Messias enviado por Deus para a salvação da humanidade<sup>8</sup>; 2) o arrependimento dos pecados e a busca de uma vida virtuosa. Tais verdades, já bastante razoáveis na avaliação do filósofo, seriam ainda comprovadas por dois “sinais externos” de seu caráter sobrenatural: o cumprimento das profecias messiânicas e a realização de milagres.

Mesmo deixando um espaço para o mistério e o sobrenatural, é notória a tendência dos sobrenaturalistas racionais à redução da doutrina cristã a um conjunto mínimo, de modo a torná-la menos sectária e mais capaz, num mundo de fragmentação religiosa e racionalismo ascendente, de fornecer uma base divina para a moralidade (Livingston, 2006, p. 21). Com o passar do tempo, à medida que o racionalismo inglês entrava em uma segunda fase, essa abordagem da revelação como algo a ser testado à luz de “evidências” se acentuou, e a busca de apoio para os pontos de fé numa religião natural manteve-se popular entre teólogos e apologistas. Com o avanço da ciência, até mesmo cientistas profissionais seriam convidados a testar suas habilidades no campo da defesa da fé, como no caso dos *Bridgewater Treatises*, publicados pela Royal Society britânica nos anos 1830 (Ahlstrom; Carey, 1985, p. 13).

Todo esse esforço intelectual, porém, não se deu sem críticas. Do ponto de vista filosófico, a mais importante foi a de David Hume (1711-1776), que procurou demonstrar que “a comprovação racional da religião a partir do testemunho do milagre” — estratégia recorrente dos sobrenaturalistas racionais — “é inteiramente especiosa”. Segundo ele, o milagre, entendido como uma violação das leis da natureza, é impossível de demonstrar por definição. Mesmo eventos incomuns, se realmente acontecem, só poderiam ser considerados miraculosos se nos fosse possível um conhecimento tão completo do funcionamento da natureza a ponto de excluir toda possibilidade de uma causa natural. Como isso não se dá na prática, tem-se que, diante de um fato insólito, o razoável a fazer é procurar alguma causa natural para ele. Por extensão, o argumento de Locke e outros apologistas de que os relatos de milagres e predições atestariam a veracidade dos ensinamentos cristãos não é válido. Não só isso, diz Hume, mas aqueles que buscam assentar a fé cristã na razão seriam na verdade “amigos perigosos ou inimigos

---

<sup>8</sup> Àqueles que não tivessem tido a oportunidade de conhecer Cristo bastaria o uso de sua “razão natural” concedida por Deus, ou seja, seguir os preceitos da religião natural.

disfarçados” dela, pois a submetem a um tipo de teste que ela não tem como suportar (Livingston, 2006, p. 51).

Além dos milagres, Hume também questionou outro argumento teísta muito comum no século XVIII, o do projetista. Em resumo, trata-se da ideia de que todo efeito tem uma causa e, da mesma forma como a existência de uma casa pressupõe um arquiteto, um universo tão complexo como o nosso deve ter um criador inteligente. Hume rejeita esse raciocínio como fruto de uma analogia ruim — o universo não é comparável aos objetos que criamos, de onde a analogia foi tirada — e acrescenta que, mesmo que ela fosse aceitável, ainda não serviria para demonstrar a existência de um Deus nos moldes cristãos, isto é, perfeito, bom ou mesmo único<sup>9</sup>. Com isso, Hume põe em xeque o argumento da teologia natural, que, junto com o dos milagres, era um dos pilares da defesa racionalista da validade do cristianismo.

A crítica cética de Hume suscitou uma reação entre alguns de seus compatriotas, proponentes do “realismo (ou filosofia) do senso comum”, muito popular na América setecentista e entre os cristãos liberais da Nova Inglaterra em particular. Para esses realistas, retomando concepções de Lorde Cherbury e também dos Platonistas de Cambridge<sup>10</sup>, o ser humano seria dotado da capacidade intelectual de conhecer a realidade em si, e não apenas representações dela. Haveria no ser humano algo que independia da experiência, vários “princípios fundamentais”, entre os quais estaria a capacidade de discernir entre o certo e o errado. Se esse *senso moral* era de cunho mais racional ou sentimental era objeto de debate entre os diversos pensadores, como Frances Hutcheson (1694-1746) e Thomas Reid (1710-1796). Entretanto, uma consequência geral dessa perspectiva era a confiança no potencial moral do ser humano, que poderia aperfeiçoar seu senso moral inato por meio da educação e do treino (Dorrien, 2001, pp. 11-15).

Por fim, uma última influência a ser citada é a do unitarismo britânico propriamente dito, ou socinianismo. O termo se origina com Laelius (1525-1562)

---

<sup>9</sup> Himma, s/d.

<sup>10</sup> Grupo de filósofos e teólogos do século XVII, associados à universidade homônima, que incluía Henry More (1614-1687) e Ralph Cudworth (1617-1688), entre outros. Em linhas gerais, eram anglicanos moderados, adeptos de uma leitura mais flexível e tolerante do Cristianismo que viria a ser chamada de *latitudinarismo*.

e Faustus Socinus (1539-1604), teólogos italianos cuja tese mais famosa dizia que Jesus, embora enviado por Deus, não era ele próprio divino — uma retomada da antiga doutrina ariana, condenada como herética no Concílio de Niceia em 325. Os socinianos, como passaram a ser chamados, se estabeleceram primeiro na Polônia, onde Faustus organizou as doutrinas do grupo; mais tarde, devido a perseguições religiosas, migraram para o resto do continente europeu, incluindo a Transilvânia, a Holanda, a Alemanha e a Inglaterra. Para além da rejeição do trinitarismo, os socinianos também defendiam a separação entre Igreja e Estado, minimizavam a importância do dogma e enfatizavam a importância da ética.

Na Inglaterra, o socinianismo ganhou algumas formas distintas de sua versão continental e viria, nessa versão, a atrair figuras de relevo intelectual, como John Locke e o holandês Hugo Grotius (1583-1645). Mas foi apenas com Theophilus Lindsey (1723-1808) e Joseph Priestley (1733-1804) que ele se tornaria uma denominação específica, sob o nome de Unitarismo<sup>11</sup>. Priestley, mais conhecido como o descobridor do oxigênio, entendia que a alma humana seria de ordem material e, não satisfeito com isso, escreveu uma obra inflamada chamada *An History of the Corruptions of Christianity* (1782). Nela, dizia que “as doutrinas ortodoxas de Cristo e da Trindade eram produtos da infecção da igreja primitiva por movimentos religiosos gnósticos, a filosofia platônica e outras influências corruptoras” (Dorrien, 2001, p. 22) — do que se inferia, portanto, a necessidade de rasgar esse véu de adições indevidas e buscar o cristianismo original pregado por Jesus e vivido pela igreja primitiva.

O unitarismo ao estilo de Priestley era, portanto, distintamente radical e radicalmente restauracionista. [...] O Cristianismo primitivo nada tinha a ver com um homem divinizado, um Deus Trino, ou uma expiação vicária, defendia ele. O que o Cristianismo primitivo realmente afirmava era que “o pai universal da humanidade encarregou Jesus Cristo de convidar os homens para a prática da virtude, pela garantia de sua misericórdia aos penitentes, e com seu propósito de elevar a uma vida imortal e à felicidade todos os bons e virtuosos, mas [também] de infligir uma punição adequada aos perversos”. Como prova desse encargo, dizia Priestley, Jesus operou muitos milagres, “e após uma execução pública, ergueu-se novamente dos mortos”. [Priestley] também instituiu as práticas do batismo e uma Ceia do Senhor comemorativa. Pela graça e vontade providencial de Deus, o homem Jesus viveu uma vida exemplar, instituiu uma religião ética e nos deu a promessa da vida ressurreta (não a imortalidade) ao se erguer

<sup>11</sup> Não confundir com os cristãos liberais americanos, que também viriam a adotar o nome de unitários e dos quais falaremos adiante.

dos mortos. Esta é a sùmula do Cristianismo genuíno, ensinava Priestley (Dorrien, 2001, pp. 23-24).

A esta polêmica religiosa juntou-se outra, de cunho político, pois Priestley era um defensor veemente da Revolução Francesa. Em retaliação, em 1791, uma multidão incitada por religiosos incendiou a casa do cientista, destruindo seus experimentos e sua biblioteca. Temendo pelo pior, ele então migrou para os EUA em 1794, onde, após dois anos e uma primeira tentativa fracassada, fundou na Filadélfia a primeira igreja do país a se denominar unitária (Dorrien, 2001, p. 22).

### 3 Channing e o cristianismo liberal americano

Nas colônias inglesas que mais tarde formariam os Estados Unidos, os autores e correntes acima expostos também tinham seus simpatizantes. A tendência a embasar na razão as interpretações religiosas, em particular para melhor entender as Escrituras, já estava presente entre os puritanos que formariam a Nova Inglaterra. E ao longo do século XVIII, especialmente durante a onda de reavivamentos na década de 1740 conhecida como *Grande Despertar*, alguns de seus principais críticos partiam dessa perspectiva racionalista e acabavam por assumir opiniões teológicas heterodoxas. Isso é particularmente notável entre os pastores congregacionalistas da Nova Inglaterra, sobretudo de Boston e seus arredores. Assim, por exemplo, Ebenezer Gay (1696-1787), pastor na vila de Hingham, tornou-se uma espécie de protótipo dos clérigos liberais da região: crítico dos “entusiasmos” religiosos dos anos 1740, mas avesso a controvérsias doutrinárias, ele simplesmente deixou de pregar as doutrinas da ortodoxia calvinista com as quais não concordava, em particular a da Trindade. Quando morreu, após impressionantes 69 anos de pastorado, sua congregação não ouvia falar dessa doutrina há duas gerações. Em contraste, seu amigo e discípulo Jonathan Mayhew (1720-1766) foi a proverbial exceção à regra: descrente declarado na Trindade, teve sua ordenação boicotada pela Associação de Pastores de Boston em 1747, e publicou dois anos depois uma coleção de sermões defendendo “o dever da livre investigação e do julgamento privado em matéria de religião” e se opondo “ao uso de credos, especialmente o atanasiano<sup>12</sup>”,

---

<sup>12</sup> O credo atanasiano, elaborado entre os séculos V e VIII, é adotado por algumas igrejas cristãs e resume as crenças relativas aos dogmas da Trindade e da Encarnação. Para os fins deste artigo, chamamos a atenção do leitor para as suas primeiras linhas:

como testes religiosos (Wilbur, 1977, p. 229<sup>13</sup>; HOLIFIELD, 2003, cap. 9, *passim*).

Casos como esses, no entanto, ainda não constituem o unitarismo propriamente dito, seja na sua forma britânica, ou na que levaria esse nome na própria Nova Inglaterra do século XIX. Esse “arianismo”, segundo Earl Morse Wilbur, sequer era considerado herético aos olhos de seus profíctes, uma vez que “era largamente adotado na Igreja Inglesa e pelos Dissidentes”. Esses pioneiros americanos, apesar do antitrinitarismo e da adoção de uma postura mais tolerante, ainda mantinham várias outras crenças cristãs tradicionais, como o caráter super-humano (não divino) de Cristo e a autoridade da Bíblia (Wilbur, 1977, p. 230). Eram, pois, *menos* heterodoxos que suas contrapartes no Velho Mundo.

Com o tempo, na virada do século XVIII para o XIX, tais visões passaram a criar raízes institucionais mais fortes. Em 1804, a nomeação de um docente liberal para uma cadeira prestigiosa na Universidade de Harvard deu início a um acirramento da disputa surda entre os ortodoxos e liberais, e que culminaria na chamada “Controvérsia Unitária” — na qual os conservadores de Boston acusaram abertamente os liberais, já dominantes na universidade e nas igrejas congregacionais da cidade, de heresia e associação com os unitários britânicos. A reação levou a uma guerra de panfletos, sermões e livros que durou anos. É neste contexto, de delimitação de fronteiras entre facções teológicas rivais, que William Ellery Channing entra em cena (Holifield, 2003, cap. 3).

Oriundo de Newport, Nova York, William Ellery Channing era neto de um dos pais fundadores do jovem país, William Ellery (1727-1820). Criado numa família de congregacionalistas ortodoxos (isto é, seguidores da teologia calvinista tradicional), muito cedo o jovem William percebeu que as pregações severas

---

“Todo aquele que quer ser salvo deve, antes de tudo, professar a fé católica. Todo aquele que não a conservar íntegra e inviolada, sem dúvida perecerá eternamente.

E a fé católica consiste em venerar um só Deus na Trindade e a Trindade na unidade, sem confundir as pessoas e sem dividir a substância.

Pois uma é a pessoa do Pai, outra a do Filho, outra a do Espírito Santo; mas a divindade do Pai, do Filho e do Espírito Santo é uma só — igual em glória, coeterna em majestade.” Disponível em: <https://www.luteranos.com.br/textos/credo-atanasiano#:~:text=Todo%20aquele%20que%20quer%20ser,e%20sem%20dividir%20a%20subst%C3%A2ncia.>

[Acesso em: 26/10/2023.]

<sup>13</sup> A paginação na referência diz respeito à transcrição eletrônica do volume, disponível no *Internet Archive* (cf. Referências Bibliográficas).

sobre pecado e condenação eterna que ouvia nos púlpitos locais não eram levadas tão a sério pelos fiéis, a começar pelo seu próprio pai. Aluno de Harvard aos 14 anos, preparou-se para o ministério ao mesmo tempo que se educava nas ideias do realismo do senso comum escocês, bem como dos unitários britânicos Joseph Priestley e Thomas Belsham (1750-1829). Nesse período, quando lia o teólogo irlandês Francis Hutcheson, um dos proponentes da ideia de senso moral e do sentimento como fonte da moralidade, teve uma espécie de experiência religiosa em que vislumbrou “a glória do divino desinteresse, o privilégio de existir num universo de ordem e beleza progressivas, as possibilidades do destino espiritual, a sublimidade da devoção ao Amor Infinito” (Dorrien, 2001, p. 12). Esse *insight* de uma ordem cósmica benevolente o acompanharia pelo resto da vida.

Em 1815, o geógrafo e pastor calvinista Jedidiah Morse (1761-1826) descobriu uma biografia sobre o parceiro de Priestley, Theophilus Lindsey, em que o autor, o também unitário Thomas Belsham, trazia cartas de um religioso americano falando sobre o crescimento das ideias liberais em Boston. Morse viu nisso evidências de uma conspiração liberal para retirar o calvinismo das suas pregações, o que, para ele, significava abandonar a essência do cristianismo. Ele então publicou seus achados e fez com que recebessem uma resenha num jornal ortodoxo. Esta última, que associava os liberais ao unitarismo britânico, acusava-os de desonestidade e exigia que eles não fossem mais considerados cristãos e nem pudessem mais ser tratados como tais. Foi esse texto agressivo que fez com que, em 1819, Channing elaborasse uma réplica em forma de sermão, proferida na ordenação do pastor Jared Sparks em Baltimore, Maryland. Esse discurso, intitulado *Unitarian Christianity* (1819), acabaria se tornando uma espécie de manifesto dos unitários americanos, a base sobre a qual viriam a constituir um movimento nacional (Robinson, 1985, pp. 12, 70). Doravante, e até sua morte em 1842, Channing se tornaria um dos mais famosos pregadores dos Estados Unidos e o principal porta-voz da vertente liberal do cristianismo americano.

Passemos agora a examinar algumas de suas ideias e compará-las com as de Kardec.

#### **4 As Escrituras, a natureza de Jesus e os atributos de Deus.**

Em *Unitarian Christianity*, Channing usa como epígrafe a famosa citação

paulina: “Examinai tudo; retende o que é bom” (I Tessalonicenses, 5:21). A partir daí, na primeira seção, ele examina como os unitários entendem a Bíblia e a revelação:

Nós consideramos as Escrituras como registros das sucessivas revelações de Deus à humanidade, e particularmente da última e mais perfeita revelação de sua vontade por Jesus Cristo. Quaisquer doutrinas que nos parecem claramente ensinadas nas Escrituras, recebemos sem reserva ou exceção. Contudo, nós não damos igual importância a todos os livros nessa coleção. Nossa religião, cremos, se apoia principalmente no Novo Testamento. A dispensação de Moisés, comparada com a de Jesus, nós consideramos adaptada à infância da raça humana, uma preparação para um sistema mais nobre, e útil agora principalmente para confirmar e ilustrar as Escrituras Cristãs. Jesus Cristo é o único mestre dos cristãos, e o que quer que ele tenha ensinado, seja durante o seu ministério pessoal, ou por seus apóstolos inspirados, nós consideramos como possuidor de divina autoridade, e professamos tornar a regra de nossas vidas (Channing, 1819).

A ideia de revelações sucessivas também aparece em Kardec, mais especificamente em *O Evangelho segundo o Espiritismo*<sup>14</sup> Publicada originalmente em 1864 e revisada em 1866, a obra é a que melhor articula a doutrina espírita ao cristianismo. Enquanto, já na primeira edição de *O Livro dos Espíritos*, Jesus era apontado como “o tipo mais perfeito que Deus tem oferecido ao homem, para lhe servir de guia e modelo” (Kardec, 1857, p. 117, tradução nossa), no ESE parte-se do princípio de que a moral ensinada por ele seria o grande ponto de convergência entre todos os cultos religiosos e a melhor base moral para o progresso humano. Por isso, a obra constitui-se em um comentário principalmente sobre trechos dos quatro evangelhos canônicos, tomando os princípios espíritas como chave interpretativa.

Ali, no capítulo I, item 9, a mensagem *A nova era*, assinada por “Um Espírito israelita”, diz que “a moral que Moisés ensinou era apropriada ao estado de adiantamento em que se encontravam os povos que ela se propunha regenerar”, os quais teriam sido incapazes de entender uma adoração que não tivesse holocaustos ou uma ética que ensinasse o perdão aos inimigos. Mais tarde, “O Cristo foi o iniciador da mais pura, da mais sublime moral, da moral evangélico-cristã, que há de renovar o mundo, aproximar os homens e torná-los irmãos” (Kardec, 2018, p. 46). Porém, conforme Kardec enfatiza no mesmo

---

<sup>14</sup> Doravante, ESE.

capítulo, esses ensinamentos novos, ainda parcialmente ocultos sob alegorias, alusões indiretas e parábolas, só se tornariam plenamente inteligíveis com a chegada do espiritismo, “a terceira revelação da Lei de Deus” (Kardec, 2018, p. 44).

Há aí um reconhecimento da historicidade da revelação divina, ou pelo menos da forma como é compreendida pelos seres humanos. Mas essa historicidade tem um sentido, refletindo a ideia iluminista de progresso de que tanto o espiritismo de Kardec quanto o cristianismo liberal/unitário de Channing eram tributários.

Tal posicionamento também se refletia na maneira de abordar o texto bíblico. Ainda no mesmo sermão, Channing afirma que os unitários são “particularmente acusados de fazer um uso não autorizado da razão na interpretação das Escrituras”, pondo a razão acima da revelação e preferindo “nossa própria sabedoria à de Deus”. Ele esclarece, então, qual a posição do grupo sobre o tema:

Nosso maior princípio na interpretação das Escrituras é este, de que a Bíblia é um livro escrito por homens, na linguagem dos homens, e que seu significado deve ser procurado da mesma forma que com todos os outros livros. Nós acreditamos que Deus, quando fala à raça humana, se conforma, se podemos falar assim, às regras estabelecidas da fala e da escrita (Channing, 1819).

A ideia de que o texto sagrado deve ser tratado como qualquer outra fonte histórica, sendo passível da aplicação das regras de interpretação e análise estabelecidas pelo estudo histórico profano, é uma das marcas da crítica textual bíblica, então chamada de “alta crítica”. Tais estudos, iniciados no século XVIII, buscavam historicizar o texto sagrado, desvendando as motivações, influências e objetivos dos autores não como meros transmissores de uma mensagem divina, mas como atores históricos iguais a quaisquer outros, com agência e interesses próprios, fruto de seu contexto. Embora nem Channing nem Kardec tratem a Bíblia como um texto qualquer — ambos procuram ali um conteúdo de origem extra-humana, relevante para o uso contemporâneo —, eles a tratam com uma liberdade de investigação própria do clima intelectual do século XIX.

Assim, Channing comenta:

Não conhecemos um livro que demande um uso mais frequente da razão do que a Bíblia. [...] Sua linguagem é singularmente reluzente, audaciosa e figurativa, exigindo distanciamentos mais frequentes do sentido literal que aquele de nossa própria era e país, e conseqüentemente exigindo um exercício mais contínuo de julgamento. Descobrimos também que as diferentes porções deste livro, em vez de estarem confinadas a verdades gerais, referem-se perpetuamente aos tempos em que foram escritas, a estados da sociedade, a modos de pensamento, a controvérsias na igreja, a sentimentos e costumes que deixaram de existir, sem o conhecimento dos quais estamos em constante risco de estender para todas as épocas e lugares o que era de aplicação temporária e local. Descobrimos também que alguns desses livros estão fortemente marcados pelo gênio e caráter de seus respectivos escritores, que o Espírito Santo não guiou os apóstolos a ponto de suspender as peculiaridades de suas mentes (Channing, 1819).

Já Kardec, quase meio século depois, aborda a Bíblia de forma semelhante. Em várias passagens no ESE ele mostra como o texto bíblico está sujeito a incorreções, condicionamentos culturais passageiros e idiossincrasias humanas. Por exemplo, no capítulo 12, “Não separeis o que Deus juntou”, ele entende a prescrição de Jesus em Mateus 19:3-9, sobre o casamento ser indissolúvel exceto em caso de adultério, como uma norma temporária que abrandava uma lei civil demasiado dura. Já no capítulo 13, “Estranha moral”, ao comentar sobre as passagens de Lucas 10 e Mateus 10 sobre “odiar pai e mãe”, informa ao leitor que as palavras atribuídas a Jesus foram escritas “depois de sua morte, pois que nenhum dos Evangelhos foi redigido enquanto ele viveu”, por isso sendo “lícito acreditar-se que, em casos como este, o fundo de seu pensamento não foi bem expresso” ou houve falhas de tradução. Há mesmo uma observação sobre a alegada pobreza da língua hebraica, o que levaria à polissemia de muitas palavras, e uma extensa nota de rodapé discutindo os diversos sentidos do verbo grego empregado nos manuscritos dos evangelhos e costumeiramente traduzido como “odiar”. E no ensaio “Estudo sobre a natureza do Cristo”, publicado em *Obras Póstumas*, ele desenvolve mais explicitamente sua visão:

Nada tendo Ele [Jesus] escrito, seus únicos historiadores foram os Apóstolos que, tampouco, escreveram coisa alguma quando o Cristo ainda vivia. Nenhum historiador profano, seu contemporâneo, havendo falado a seu respeito, nenhum documento mais existe, além dos Evangelhos, sobre a sua vida e a sua doutrina. Aí somente é que se há de procurar a chave do problema. Todos os escritos posteriores, sem exclusão dos de Paulo, são apenas, e não podem deixar de ser, simples comentários ou apreciações, reflexos de opiniões pessoais, muitas vezes contraditórias, que, em caso algum, poderiam ter a autoridade da narrativa dos que receberam diretamente do Mestre as instruções (Kardec, 2019a, p. 105-6).

Se ambos os autores concordam no que concerne aos cuidados a ter com a Bíblia, eles apresentam visões similares também quanto a quem Jesus de Nazaré foi. Como dito acima, já na obra fundadora do espiritismo, Jesus é apresentado como o “maior guia e modelo” que a humanidade poderia ter na Terra, e os escritos de Kardec, não só o ESE, contêm uma abundância de referências à elevação espiritual do Cristo e de louvores aos princípios éticos por ele ensinados. Porém, o Jesus dos espíritas não se confunde com Deus, sendo um enviado, um Espírito superior<sup>15</sup> com a missão educativa de ajudar a humanidade a progredir. Nessa posição, ele ainda é apresentado como capaz de operar milagres, entendidos aqui como fenômenos incomuns, mas que ainda se enquadram nas leis da natureza. Já para Channing e seu grupo, Jesus também não era Deus, mas nem por isso era um mero ser humano ou profeta. Ao contrário dos socinianos/unitaristas europeus, com os quais não gostavam de ser confundidos, consideravam o Cristo como um ser ainda superior à humanidade e não rejeitavam a veracidade dos milagres narrados no Novo Testamento.

Acreditamos que ele foi enviado pelo Pai para efetuar uma libertação moral ou espiritual da humanidade; isto é, resgatar os homens do pecado e de suas consequências, e levá-los a um estado de pureza e felicidade eternas. Acreditamos, também, que ele realiza este sublime propósito através de uma variedade de métodos; por suas instruções a respeito da unidade, do caráter paternal e do governo moral de Deus, que são admiravelmente adequados para recuperar o mundo da idolatria e da impiedade, para o conhecimento, amor e obediência do Criador; por suas promessas de perdão ao penitente e de assistência divina àqueles que trabalham pelo progresso na excelência moral; pela luz que ele lançou no caminho do dever; por seu próprio exemplo imaculado, no qual a beleza e a sublimidade da virtude brilham para aquecer e vivificar, bem como nos guiar à perfeição; pelas suas ameaças contra a culpa incorrigível; pelas suas gloriosas descobertas da imortalidade; pelos seus sofrimentos e morte; por esse acontecimento marcante, a ressurreição, que deu testemunho poderoso da sua missão divina e trouxe aos sentidos dos homens uma vida futura; pela sua intercessão contínua, que nos obtém ajuda e bênçãos espirituais; e pelo poder com o qual ele está investido de ressuscitar os mortos, julgar o mundo e conferir as recompensas eternas prometidas aos fiéis (Channing, 1819).

Mesmo havendo ainda pontos da tradição protestante nessa visão, como a ressurreição corporal (negada no espiritismo) e um julgamento final, note-se a ênfase que Channing dá aos aspectos *pedagógicos* da missão do Cristo. Seu Jesus,

---

<sup>15</sup> Aqui, usa-se “superior” no sentido ordinário do termo. Não confundir com a categoria da “escala espírita” criada por Kardec, na qual um “Espírito superior” seria o nível mais alto, logo abaixo do “Espírito puro”. Há um debate interno no movimento espírita a respeito de a qual categoria Jesus pertenceria, o que nada tem a ver com a discussão aqui apresentada.

visto ainda como um mediador com atributos sobrenaturais e um papel escatológico, é basicamente um modelo ético. É por seguir seu exemplo virtuoso, e não pela adesão a uma crença metafísica específica, que o cristão obterá sua recompensa.

Quanto aos efeitos do sacrifício de Jesus, ponto fundamental na teologia cristã, Channing rejeita enfaticamente a visão popular de que ele teria servido para aplacar a ira de Deus pelos pecados do homem. Embora haja debates entre os unitários (americanos) a respeito de como a crucificação levaria ao perdão dos seres humanos, diz ele, a ideia de que ela teria levado um Deus zangado e punidor a mudar de ideia é vista como desonrosa para a divindade.

Não podemos suportar nenhuma sombra sobre a pura bondade de Deus. Afirmamos sinceramente que Jesus, em vez de invocar, de qualquer forma ou grau, a misericórdia do Pai, foi enviado por essa misericórdia para ser nosso Salvador; que ele não é para a raça humana nada além do que é por determinação de Deus; que ele não comunica nada além daquilo que Deus o capacita a conceder; que nosso Pai celestial é original, essencial e eternamente aplacável e disposto a perdoar; e que seu amor não emprestado, não derivado e imutável é a única fonte daquilo que flui para nós através de seu Filho (Channing, 1819).

O Deus unitário, portanto, é um Deus essencialmente benevolente, cuja bondade se expressa de formas inteligíveis para os seres humanos. Dito de outra forma, e ao contrário de certos argumentos da ortodoxia calvinista, pelo princípio da bondade de Deus se podiam descartar teses teológicas que entrariam em contradição com ele, como a depravação total do ser humano e a substituição penal<sup>16</sup>. Embora não haja nenhuma afirmação peremptória de rejeição a punições dos pecadores, o texto de Channing não faz mais que uma menção passageira a isso, em contraposição à insistência na bondade divina e na possibilidade de perdão.

Kardec apresenta uma versão de Deus que, ao mesmo tempo que se aproxima de uma religião natural no seu papel de inteligência suprema governando o Universo por leis imutáveis, possui também qualidades atribuídas

---

<sup>16</sup> Sobre a doutrina da substituição penal, explica Bem Pugh (2014, pos. 1761): “A substituição penal simplesmente significa que Jesus morreu para suportar a penalidade pelos meus pecados, daí o termo “penal”, e que ele fez isso em meu lugar, daí “substituição”. Suportar a penalidade implica que Deus precisava punir o pecado e que algo realmente aconteceu a Jesus na cruz, o que constituiu uma punição do Cristo inocente e que foi aceito pelo Pai como um equivalente satisfatório à punição que era devida à raça humana como um todo”.

pelo cristianismo tradicional. Conforme as questões 10 a 13 de *O Livro dos Espíritos*, entre tais atributos estariam a eternidade, a onipotência, a justiça e a bondade (Kardec, 2013b, p. 57-60). Essas mesmas qualidades são frequentemente evocadas nas obras espíritas como uma base filosófica, ao lado das revelações feitas pelos desencarnados, para rejeitar conceitos como o das penas eternas — com o argumento de que um Deus bom e justo não admitiria torturar eternamente suas criaturas. Ou seja, na visão espírita, a dedução lógica dos atributos divinos é o suficiente para impugnar doutrinas tradicionalmente vistas como reveladas, o que nos leva ao nosso último tópico: a relação entre fé e racionalidade.

## 5 Fé e razão

Para Channing, a razão era indispensável para o exercício da fé. Não sem ironia, ele observava que mesmo os cristãos mais fideístas não abriam mão dela, pois todas as seitas a empregavam nas lutas com suas rivais e só se queixavam a seu respeito quando era empregada contra elas próprias. Entretanto, continuava ele, as críticas feitas à razão no contexto das disputas cristãs levavam ao ceticismo e não ao fortalecimento da fé. “Se a revelação estiver em guerra com esta faculdade, subverte a si mesma, pois a grande questão de sua verdade é deixada por Deus para ser decidida pela razão” (Channing, 1819), diz. Eventuais erros no emprego da razão não justificavam seu abandono, constituindo apenas lembretes da necessidade de usá-la com mais cuidado e correção. “Deus nos deu uma natureza racional, e nos chamará a contas por causa disso. [...] A revelação se dirige a nós como seres racionais” (Channing, 1819). Embora não pretenda reduzir a religião a uma ciência e ainda parta do pressuposto da realidade da revelação, Channing, seguindo o exemplo dos sobrenaturalistas racionais, considera razão e fé não só compatíveis, mas complementares, sendo a primeira pré-requisito para a compreensão da segunda.

Tal compreensão é melhor desenvolvida em obras posteriores do autor, mas se mantém constante em seu pensamento. Segundo D. H. Meyer, Channing tinha plena consciência de que a ciência moderna oferecia um “quadro explicativo autossuficiente” que dispensava um agente sobrenatural, e por isso se preocupava

com uma “insensibilidade a Deus” que poderia surgir dessa perspectiva de “supremacia da natureza” (Meyer, 1973, p. 174).

Em Kardec, a fé é uma questão complexa, que vai sendo desenvolvida ao longo das obras do autor e dialoga fortemente com a questão de o espiritismo ser ou não uma doutrina religiosa, bem como suas relações com a ciência. Este é um tema fecundo que merece maiores pesquisas, mas, para os fins que nos propusemos aqui, ficaremos com a abordagem mais conhecida, formulada no capítulo XIX do ESE. Ali, de forma resumida, Kardec apresenta alguns sentidos da palavra “fé” e, ao tratar da fé religiosa, diz:

Do ponto de vista religioso, a fé consiste na crença em dogmas especiais, que constituem as diferentes religiões. Todas elas têm seus artigos de fé. Sob esse aspecto, pode a fé ser *raciocinada* ou *cega*. Nada examinando, a fé cega aceita, sem verificação, assim o verdadeiro como o falso, e a cada passo se choca com a evidência e a razão. Levada ao excesso, produz o *fanatismo*. Em assentando no erro, cedo ou tarde desmorona; somente a fé que se baseia na verdade garante o futuro, porque nada tem a temer do progresso das luzes, dado que *o que é verdadeiro na obscuridade, também o é à luz meridiana*. Cada religião pretende ter a posse exclusiva da verdade; preconizar alguém a fé cega sobre um ponto de crença é confessar-se impotente para demonstrar que está com a razão (Kardec, 2018, p. 255).

Para Kardec, o espiritismo se distinguia de outras doutrinas por *demonstrar* (no sentido empírico, baconiano<sup>17</sup>) a realidade de conceitos e fenômenos antes postulados de forma intuitiva e dogmática. A existência de Deus e da alma, a sobrevivência da consciência individual à morte física, a possibilidade da comunicação entre os vivos e os mortos, entre outras coisas, poderiam ser aferidas não por uma exegese correta de antigos textos sagrados tidos como autoridades incontestáveis, mas por meio da investigação metódica, científica, de fenômenos que sempre teriam existido e ainda ocorreriam nos dias atuais. Aliás, a própria revelação cristã — da qual o espiritismo, a partir do ESE, se punha como continuação, dentro do esquema das “três revelações” — nada mais seria que o produto de leis naturais que apenas agora a doutrina espírita tornava compreensíveis. Conforme ele deixaria explícito no ensaio “Caráter da revelação espírita”, publicado em 1868: “Por sua natureza, a revelação espírita tem duplo caráter: participa ao mesmo tempo da revelação divina e da revelação

---

<sup>17</sup> Para uma abordagem mais detalhada do método e das concepções de ciência em Kardec, cf. PIMENTEL, 2014, em particular pp.54-82.

científica” (Kardec, 1996, p. 19). A fé espírita, portanto, seria a culminância da aliança entre a racionalidade e a religiosidade, resumida na máxima: “Fé inabalável só o é a que pode encarar de frente a razão, em todas as épocas da Humanidade” (Kardec, 2018, p. 256).

Seja em Kardec ou em Channing, parte-se da premissa de que a razão, aplicada na compreensão de textos de conteúdo revelatório — sejam os da Bíblia ou os das mensagens mediúnicas — ou na observação da natureza e seus processos, tem um papel importante na apreensão de verdades espirituais. O famoso dito, “Creio porque é absurdo”<sup>18</sup>, não se aplica na visão de mundo de nenhum dos dois.

### Considerações finais

Um ditado americano costumava dizer que a pregação dos unitários se limitava “à paternidade de Deus, à fraternidade do homem e aos arredores de Boston” (Ahlstrom, 1955, p. 263). Embora o unitarismo em si nunca tenha constituído um grande movimento de massas, restringindo-se mais a uma elite, ele foi uma influência fundamental no desenvolvimento de outras correntes liberais cristãs que, por um tempo, se tornaram culturalmente dominantes na sociedade americana do século XX. No entanto, teria a sua influência de algum modo chegado também ao espiritismo? *Unitarian Christianity* e outros textos explicitamente religiosos de Channing só foram publicados na França na antologia *Le Christianisme Libéral*, de 1866, o mesmo ano em que Kardec publicou a edição definitiva do ESE. Não temos, portanto, como afirmar peremptoriamente que houve uma influência direta de um sobre o outro, embora Kardec tivesse ciência de Channing e o visse, já em 1861, como uma espécie de precursor em vida que teria se tornado um colaborador no pós-vida.

Apesar disso, em 1990, Aubrée e Laplantine observavam, em concisa nota de rodapé de seu estudo clássico sobre o espiritismo, a necessidade de “insistir aqui no débito do pensamento de Allan Kardec em relação ao protestantismo liberal do século XIX” (Aubrée; Laplantine, 2009, p. 71). Uma possível pista para

---

<sup>18</sup> Frase apócrifa célebre, atribuída ora Tertuliano (séc. II-III), ora a Santo Agostinho (séc. IV-V). É uma expressão de fideísmo, ou seja, a ideia de que certas verdades estariam além da razão e só poderiam ser atingidas por meio da fé.

a extensão desse débito é a época em que ambos exerceram sua carreira pública. Afinal, no Oitocentos, os impactos da modernização sobre a sensibilidade religiosa já se faziam sentir. Já no início do século XX, o sociólogo Ernst Troeltsch, em *Protestantism and Progress* (2017<sup>19</sup>), apontava os efeitos dessa mudança no seio protestante, quando a afirmação autoritária do dogma e dos laços institucionais e eclesiásticos perdia espaço para “uma religião de sentimento e convicção”, independente do Estado. Dito de outro modo, “o protestantismo se tornou a religião da busca por Deus em seu próprio sentimento, experiência, pensamento e vontade”, ainda que “deixando em aberto todos os problemas mais obscuros sobre os quais a Dogmática do protestantismo anterior tinha tanto a dizer”. Uma fé, enfim, intimista e individualizada, mais preocupada com o processo interior do crente que com uma correção doutrinária rigorosa ou sua validação por uma autoridade eclesiástica externa.

Sob o impulso de uma modernidade moldada pelas revoluções inglesas, o Iluminismo e a independência dos próprios Estados Unidos, o cristianismo do século XIX engendrou variações que teriam chocado o fiel típico do século XVIII. Para citar apenas alguns poucos exemplos, entre o Channing de 1819 e o Kardec de 1864, houve o surgimento do movimento transcendentalista nos EUA; a publicação de *A Fé Cristã*, de Friedrich Schleiermacher; uma explosão de seitas cristãs americanas, algumas brandindo revelações próprias, como os Mórmons; a ascensão dos estudos sobre o Jesus histórico; as primeiras controvérsias envolvendo a teoria evolucionista de Darwin; a efervescência dos mais diversos movimentos de reforma social de inspiração religiosa — de socialismos utópicos (ou românticos) até o abolicionismo — alguns dos quais foram encampados por grandes segmentos do Espiritualismo Moderno, o movimento norte-americano que deu origem ao espiritismo (Braude, 2001, *passim*).

Em meio a essa plethora de eventos que impactaram o panorama religioso do período e cujos efeitos sobre ele são objeto de uma rica historiografia, nota-se que ainda há muito a explorar. Por exemplo, a relação entre o espiritismo e o contexto geral do cristianismo de sua época. Já existem estudos apontando a influência, por exemplo, do mesmerismo sobre a doutrina espírita (v. Monroe,

---

<sup>19</sup> Publicado originalmente, em alemão, em 1912.

2007), ou a relação entre Kardec e o socialismo romântico de figuras como Jean Reynaud e Pierre Leroux (v. Sharp, 2006). Mas que outras influências podem ter existido? Por exemplo, o “elenco” de celebridades religiosas, científicas e filosóficas que assinam como comunicantes desencarnados e, por assim dizer, emprestam seu prestígio aos textos espíritas, não pode ser uma indicação delas? Channing é apenas um nome em meio a uma pequena multidão de religiosos politicamente ativistas (Lamennais, Lacordaire), filósofos (Voltaire, Platão), místicos (Swedenborg), santos católicos (S. Luís, Sto. Agostinho) e tantas outras figuras, da França e de alhures, cuja inclusão não parece ser objeto de maiores problematizações. Por que esses e não outros? Haveria conexão entre suas mensagens como “mortos” e suas ideias e ações enquanto “vivos”? O que sua menção como “autores espirituais” pode ter significado para os leitores da época? Aliás, poderia ter havido contestações à sua “presença” como signatários de uma nova doutrina?

Essas são questões para pesquisas futuras. Por agora, contentamo-nos em apontar, primeiro, como algumas das concepções teológicas presentes nas formulações de Kardec não eram exatamente originais, mas circulavam nos debates religiosos desde pelo menos algumas décadas; e, em segundo lugar, como a possibilidade de influência, se ainda não pode ser confirmada especificamente no caso de Channing, também não pode ser descartada a princípio.

## REFERÊNCIAS

AHLSTROM, Sydney E. The Scottish Philosophy and American Theology. **Church History**. Sep., 1955, Vol. 24, No. 3 (Sep., 1955), pp. 257-272. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3162115>. Acesso em: 26/10/2023.

AHLSTROM, Sydney; CAREY, Jonathan. **An American Reformation: A Documentary History of Unitarian Christianity**. Middletown, Connecticut: Wesleyan University Press, 1985.

AUBRÉE, Marion; LAPLANTINE, François. **A mesa, o livro e os espíritos. Gênese, evolução e atualidade do movimento social espírita entre França e Brasil**. Maceió: UFAL, 2009.

BRAUDE, Ann. **Radical Spirits: Spiritualism and Women’s Rights in Nineteenth-Century America**. Indiana University Press, 2001.

CHANNING, W. E. **Le Christianisme Libéral**. Précedé d’une introduction par M. Edouard Laboulaye. Paris: Charpentier, 1866.

CHANNING, William Ellery. **Unitarian Christianity**. 1819. Disponível em: <https://uuwestport.org/unitarianchristianity>. Acesso em 29/10/2023.

CHANNING, William Ellery. **The Complete Works of William Ellery Channing: Including The Perfect Life and Containing a Copious General Index and a Table of Scripture References**. London & New York: Routledge & Sons; London & Edinburgh: Williams & Norgate, 1884.

DORRIEN, Gary. **The Making of American Liberal Theology: Imagining Progressive Religion, 1805-1900**. Louisville & London: Westminster John Knox Press, 2001.

HIMMA, Kenneth Einar. Design Arguments for the Existence of God. **Internet Encyclopedia of Philosophy**. Disponível em: <https://iep.utm.edu/design-arguments-for-existence-of-god>. Acesso em: 14/10/2023.

HOLIFIELD, E. Brooks. **Theology in America: Christian Thought from the Age of Puritans to the Civil War**. New Haven & London: Yale University Press, 2003. (Edição Kindle.)

KARDEC, Allan. **Le livre des esprits**. E. Dentu, 1857. Disponível em: <https://kardecpedia.com/obras-de-kardec/o-livro-dos-espiritos/premiere-edition/download/10>. Acesso em: 29/10/2023.

KARDEC, Allan. **A gênese, os milagres e as predições segundo o Espiritismo**. Brasília: FEB, 1996.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns, ou, Guia dos médiuns e evocadores: espiritismo experimental**. Rio de Janeiro: FEB, 2003.

KARDEC, Allan. **O Espiritismo na sua expressão mais simples e outros opúsculos de Kardec**. Brasília: FEB, 2013a.

KARDEC, Allan. **O livro dos espíritos**. Brasília: FEB, 2013b.

KARDEC, Allan. **O evangelho segundo o Espiritismo**. Brasília: FEB, 2018.

KARDEC, Allan. **Obras póstumas**. Brasília: FEB, 2019a.

KARDEC, Allan. **Revista espírita. Jornal de estudos psicológicos**. Ano quarto – 1861. Brasília: FEB, 2019b.

LANGFORD, Michael J. **The Tradition of Liberal Theology**. Grand Rapids, Michigan: William B. Eerdmans, 2014.

LIVINGSTON, James C. **Modern Christian Thought: The Enlightenment and the Nineteenth Century**. 2. ed. Fortress Press, 2006.

MEYER, D. H. The Saint as Hero: William Ellery Channing and the Nineteenth-Century Mind. **Winterthur Portfolio**, Vol. 8 (1973), pp. 171-185. Disponível em: <http://www.jstor.org/stable/1180550>. Acesso em: 12/11/2023.

- MONROE, John Warne. **Laboratories of Faith: Mesmerism, Spiritism, and Occultism in Modern France**. Cornell University Press, 2007.
- NELLEN, Hank. Minimal Religion, Deism and Socinianism: On Grotius's Motives for Writing *De Veritate*. **Grotiana** 33, 2012, pp. 25-57.
- OLSON, Roger C. **História da teologia cristã: 2000 anos de tradição e reformas**. São Paulo: Vida, 2001.
- PIMENTEL, Marcelo Gulão. **O método de Allan Kardec para investigação dos fenômenos mediúnicos (1854-1869)**. Dissertação (Mestrado em História). Programa de Pós-Graduação em Saúde/Núcleo de Pesquisas em Espiritualidade e Saúde, Universidade Federal de Juiz de Fora. 156 p. 2014.
- PUGH, Ben. **Atonement Theories: A Way Through the Maze**. Eugene, Oregon: Cascade Books, 2014. (Edição Kindle.)
- ROBINSON, David (ed.). **William Ellery Channing: Selected Writings**. New York; Mahwah, 1985.
- SHARP, Lynn L. **Secular Spirituality: Reincarnation and Spiritism in Nineteenth-Century France**. Lexington Books, 2006. (Edição Kindle.)
- STEWART, M. A. Religion and Rational Theology. In: BROADIE, Alexander; SMITH, Craig (eds.). **The Cambridge Companion to the Scottish Enlightenment**. Cambridge University Press, 2019.
- TROELTSCH, Ernst. **Protestantism and Progress. A Historical Study of the Relation of Protestantism to the Modern World**. With a New Introduction by Howard G. Schneiderman. Routledge, 2017.
- WILBUR, Earl Morse. **A History of Unitarianism: In Transylvania, England and America, Volume II**. Beacon Press, 1977. Transcrição do Internet Archive. Disponível em: <https://archive.org/details/historyunitarianism2>. Acesso em: 27/11/2023.