



ASSOCIAÇÃO BRASILEIRA  
DE DELEGADOS E AMIGOS  
DA CEPA - ASSOCIAÇÃO  
ESPÍRITA INTERNACIONAL

## VI Encontro Nacional da CEPABrasil

O Espiritismo em suas  
Dimensões Científica,  
Filosófica, Ética e Social:  
desafios e perspectivas

1 a 4 de maio de 2025

CCEPA: Rua Botafogo, 678 - Menino Deus  
Porto Alegre RS - Brasil





# **VI Encontro Nacional da CEPABrasil**

**O Espiritismo em suas  
Dimensões Científica,  
Filosófica, Ética e Social:  
desafios e perspectivas**

**1 a 4 de maio de 2025  
Porto Alegre/RS**



Realização:



# MISÉRIA DO ESPIRITISMO

## UMA CRÍTICA AO ESPIRITISMO

### DA MISÉRIA

*Mônica Fonseca Mendes*  
*Sergio Mauricio Costa da Silva Pinto*

#### **Introdução**

Pretende-se nesse discurso, a partir da definição usada na filosofia dialética que entende a crítica como apropriação do objeto para, a partir de suas contradições, superá-lo, construir uma crítica ao conceito de caridade, prática usada como base ao que é aqui nomeado de “espiritismo da miséria”. Esse “espiritismo da miséria” faz uma elegia à miséria social pois entende que é uma premissa à prática da caridade e, portanto, necessária à sua efetivação. Tal elegia, encontrada no movimento espírita, como em palestras ministradas por figuras do movimento espírita institucionalizado e em livros e artigos disponíveis na vasta literatura espírita, é feita, sem constrangimentos moral e intelectual, a partir de reflexões e desvios hermenêuticos elaborados em torno da máxima kardecista “Fora da caridade não há salvação” (Kardec, 2024, p. 107), que a reduz à forma individualista e que se materializa a partir da naturalização das desigualdades sociais. Essas formas de compreensão e ação da caridade desnudam a visão social e política de parte

do movimento espírita que considera as políticas públicas de transformação da realidade da população mais vulnerável impeditivas para a “evolução espiritual” daqueles que demandam a miséria como campo de prática da caridade. Entretanto, e esse é o principal objetivo desse discurso, pretende-se demonstrar que a prática da caridade assistencialista e com intenções de caráter pessoal é humilhante e cruel com o beneficiário por explorar sua fragilidade social e econômica; portanto, não se pode pensar em caridade, mesmo a assistencialista, sem haver um trabalho concomitante de mútua conscientização sociopolítica a fim de possibilitar a transformação social por meio dos próprios beneficiários e se evitar o reforço do reacionarismo no seio desse grupo social, uma vez que os mais vulneráveis tendem a uma posição passiva nos embates sociais e a ser facilmente cooptados pela prática da caridade assistencialista. Assim, uma visão espírita progressiva deve, como fundamento à proposta transformadora do mundo, elaborar a crítica aos conceitos e às práticas espíritas que sustentam o imobilismo social e conservam a condição de miséria de grande parte da população dentro duma sociedade injusta e desigual, e a caridade, como lema fundamental da prática espírita, deve ter espaço privilegiado nesse embate hermenêutico, uma vez que sua definição tem como consequência imediata a interpretação individual ou coletiva da soteriologia espírita.

## Premissas

*Sapere aude, incipe.*

Horácio, na segunda Epístola, citado por Kant.

Esse discurso, para ser mais bem compreendido em suas argumentações, lança mão de duas premissas básicas: a ideia de que o campo linguístico e semântico é um espaço de disputa política, uma vez que os significados trazem consigo posições ideológicas e formas de compreensão do mundo, evidenciando as relações entre linguagem, pensamento, contexto e realidade;

e a definição da análise crítica como ferramenta essencial para a prática das disputas dos significados, servindo assim de método para a construção de sentidos e leitura de mundo.

Inicialmente, ressalta-se que a primeira premissa trata essencialmente duma discussão de caráter hermenêutico –como, de resto, será todo esse discurso–, ou seja, de como se pode compreender a realidade a partir do entendimento que se tem dos significados dados às expressões do real. Parte-se aqui de Wittgenstein, em seu famoso tratado de filosofia da linguagem, em que afirmava que “A proposição é uma imagem da realidade. A proposição é um modelo da realidade como pensamos que ela é”<sup>1</sup> (1960, p. 63), portanto, toda afirmação sobre a realidade –uma proposição sobre qualquer aspecto do mundo concreto–, mesmo contendo estrutura lógica coerente, representa sempre e apenas o “modelo da realidade” que está de acordo com o que o autor da proposição pensa sobre o real. Isso significa que o propositos poderá garantir a correção e a objetividade da forma, mas o conteúdo é de caráter subjetivo, sem garantia de adequação ao real. Esse princípio fundamental da análise discursiva deve balizar qualquer leitura feita sobre o mundo, seja essa leitura uma observação concreta do cotidiano da vida, uma apreciação duma obra artística qualquer ou uma interpretação dum texto escrito, e toda e qualquer proposição feita a partir dessa leitura é necessariamente um modelo da realidade e não a própria realidade, não havendo dela uma única forma de compreensão, mas uma multiplicidade, pois “todos os métodos de interpretação desenvolvidos até hoje levam, invariavelmente, a um resultado possível, nunca a um único resultado correto” (Kelsen, 1997, p. 36).

Há mais um ponto de importância fundamental nesse aspecto: a leitura da realidade é sempre feita a partir de determinados fatores condicionantes, pois o leitor do mundo não é alguém fora do mundo, mas alguém que o lê a partir de seu contexto histórico, social, político, econômico, linguístico, enfim,

---

<sup>1</sup> Tradução dos autores.

cultural. Não há, portanto, um intérprete da realidade que não esteja imerso em contextos que, se não o determinam, ao menos o condicionam sobremaneira. E esse condicionamento se dará principalmente por meio das ideias que dominam o contexto em que se insere o leitor. Assim, o leitor do mundo do século XIX na França, por exemplo, não terá a mesma compreensão sobre determinado fenômeno ou texto comparado a um leitor do século X na China ou do século XXI no Brasil. Suas leituras da realidade serão obrigatoriamente distintas, mesmo que estejam exatamente perante a mesma fonte fenomênica. Essas ideias que dominam e condicionam contextos específicos são as ideias da classe que organiza economicamente determinada realidade social e autorizam, por meio de sua estrutura social e produção intelectual, certa interpretação em detrimento de outras possíveis. Marx e Engels, sobre isso, propõem que “as ideias da classe dominante são, a cada época, as ideias dominantes; isto é, a classe que é a força material dominante da sociedade é, ao mesmo tempo, sua força espiritual dominante” (1982, p. 72). Em suma, a ideologia dominante de um contexto qualquer é a ideologia da classe dominante daquele contexto.

O problema da interpretação resvala, por óbvio, na questão da objetividade científica, principalmente no que se refere aos estudos das humanidades, uma vez que o pesquisador fará, em suas conclusões, afirmações que são interpretações, a partir de fatos e fontes específicas, de fenômenos sociais e culturais. Weber, sobre esse fazer científico acerca do fenômeno social, que pode ser entendido também como leitura da realidade, afirma, superando o positivismo comtiano e durkheimiano, que “Não existe nenhuma análise científica totalmente ‘objetivada’ da vida cultural ou [...] dos ‘fenômenos sociais’, que seja independente de determinadas perspectivas especiais e parciais” (2022, p. 258), ou seja, nenhum intérprete da realidade o será objetivamente, já que traz consigo suas “perspectivas especiais e parciais” ou pontos de vista específicos que formaram con-

textualmente sua capacidade analítica, portanto sua forma de ler o mundo. É bom ressaltar que esse fato não impossibilita os estudos das humanidades, como o próprio Weber defende, mas os faz ser muito mais cuidadosos e específicos, evitando-se generalizações imprecisas e inadequadas.

Poder-se-ia ainda argumentar, sobre uma obra humana, como um livro de história ou uma aquarela épica, que a intenção do autor determinaria sua interpretação, tornando-a independente do contexto. Assim, para os que defendem essa proposta, um leitor não se deveria tornar um traidor da intenção do autor, mas aquele que exporia a “reserva de sentido do discurso”, como aponta criticamente Lopes, “um sentido que podemos encontrar ali, mas que talvez seu autor original não pretendesse exatamente transmitir-nos” (2011, p. 4). Essa discussão hermenêutica, profícua nas áreas da literatura e do direito, é longamente comentada por Dworkin que faz a seguinte observação a respeito de onde partiria um intérprete “intencionalista” da literatura, aquele que pensa ser a intenção do autor a única interpretação possível: “o que o autor da obra pretendia que ela fosse?” (2000, p. 230), mostrando, em seguida, com exemplos, como tal pretensão é por demais restritiva ao que uma obra pode efetivamente conter a partir de estratégias interpretativas distintas, considerando ainda que, no caso de autores mortos, tal empreitada “intencionalista” seria muito difícil, tornando essa intenção também um resultado de interpretação.

Essas breves observações sobre a interpretação são importantes para que se compreenda, como proposto na primeira premissa, que a leitura da realidade é um campo aberto de disputa social e política e que o conteúdo percebido em determinados termos, expressões e proposições está sempre ligado a uma forma bem específica de se ler o mundo, ou seja, de que não haverá jamais objetividade absoluta na interpretação pela ideologia que impõe condicionantes contextuais, apesar dos limites colocados pela realidade que impõem condicionantes

factuais. E esses limites garantem, de um lado, a inviabilidade do relativismo absoluto na análise interpretativa, e, do outro, possibilitam um espaço para disputas hermenêuticas.

Por fim, vale destacar que o poder político e econômico sempre disputou esse campo ideológico dos discursos com vantagens evidentes, usando os recursos tecnológicos disponíveis para impor uma forma de entender o mundo, “plasmear o mundo à sua própria imagem” (Marx; Engels, 2001, p. 31), pois “o poder faz o que quer com as palavras” (Tiburi, 2015), uma vez que o poder não prescinde de vozes que disseminem sua interpretação, já que não há poder sem políticos e imprensa. E há atualmente um imenso arsenal tecnológico disponível para essas vozes do poder imporem uma forma específica de leitura do mundo, uma tecnologia obviamente a serviço da classe dominante usada para espalhar massivamente informações e interpretações peculiares acerca da realidade, alcançado com ainda mais efetividade o intento de validar seu discurso perante o público. A internet e “as redes sociais se transformaram na ágora do século XXI, a esfera onde ocorre o debate público e político” (Souza, 2024), e, diante dessa realidade, a disputa desses espaços pelo campo progressista, seja reformador ou revolucionário, será sempre mais difícil por justamente pretender com sua ação e com seu discurso a transformação da realidade e por estarem esses espaços a serviço da manutenção do poder político e econômico e da conservação da realidade social que o mantém. Há uma evidente contradição para o campo progressista, é uma realidade que se impõe: os espaços virtuais não são públicos, portanto, estão a serviço do poder e as vozes dissonantes serão sempre restritas ou silenciadas.

Em relação à segunda premissa, entende-se que para se fazer uma crítica da ideia de caridade, propondo sobre ela uma disputa conceitual, tensionando seus significado e alcance, é preciso antes discutir o próprio conceito de crítica e compreendê-lo como método de análise da realidade e não apenas como opiniões especializadas acerca de determinado tema.

Há longa tradição metódica na história da filosofia que pode ser entendida como elaboração crítica do pensamento, um caminho que nasce, para o Ocidente, na especulação grega dos pré-socráticos, ganha corpo com a ironia socrática, descrita com mais riqueza em *Hípias Maior* e *Hípias Menor* (Platão, 2019), alcança a modernidade em Descartes (2010) e sua dúvida metódica, que destrói todos os conceitos para reiniciar a construção do conhecimento a partir da primeira evidência da razão: o *cogito*. Outros tantos ainda poderiam ser citados que colaboraram com essa estratégia metódica de rever conceitos, verdades e suposições a partir da imposição de limites ao seu alcance e de sua reelaboração a partir de novas propostas de método gnosiológico.

Apesar de vasta e importante contribuição dada por nomes que marcaram a história do pensamento ocidental, foi apenas no ocaso do setecentos que essa proposta de método analítico ganhou o nome que marcaria a filosofia contemporânea: crítica. Ainda em 1764, em seu *Dicionário filosófico*, Voltaire (2024, p. 150-154) dedica um extenso verbete à crítica, mas esse verbete trata apenas da crítica literária, o juízo que se ocupa de comentários não exegéticos das obras escritas ou representadas. No entanto, foi a partir de 1781 que a palavra crítica passa a ter um significado bem específico na filosofia ocidental com a publicação da obra mais conhecida do prussiano Immanuel Kant, a *Crítica da razão pura*, que foi seguida em 1788 da *Crítica da razão prática* e em 1790 da *Crítica da faculdade de julgar*. A partir desse momento histórico da filosofia, a palavra crítica passava a ter definitivamente uma conotação que marcaria todo o pensamento contemporâneo ocidental. Abbagnano descreve assim esse uso específico da palavra crítica por Kant:

Termo introduzido por Kant para designar o processo através do qual a razão empreende o conhecimento de si: “o tribunal que garanta a razão em suas pretensões legítimas, mas condene as que não têm fundamento”. A crítica não é, pois, “a crítica dos livros e dos sistemas

filosóficos, mas a crítica da faculdade da razão, em geral, com respeito a todos os conhecimentos aos quais ela pode aspirar independentemente da experiência” (2007, p. 223).

Tendo Kant introduzido esse uso bem específico da crítica como método racional, é preciso então declinar o conceito por ele proposto e que é encontrado na introdução de sua *Crítica da razão pura*:

podemos considerar como uma propedêutica do sistema da razão pura, uma ciência que se limite simplesmente a examinar a razão pura, suas fontes e limites. A esta ciência não se deverá dar o nome de doutrina, antes o de crítica da razão pura e a sua utilidade [do ponto de vista da especulação] será realmente apenas negativa, não servirá para alargar a nossa razão, mas tão-somente para a clarificar, mantendo-a isenta de erros, o que já é grande conquista (2001, p. 79).

Vê-se que para o autor a crítica é propedêutica à especulação, à elaboração do conhecimento, e, portanto, tem utilidade negativa no sentido de ser uma etapa anterior à construção do conhecimento, que não acrescenta, mas aplaina o terreno, uma etapa específica que percebe os limites e impossibilidades do conhecimento anteriormente elaborado, a fim de possibilitar a especulação que lhe trará, essa sim, novas contribuições. Nesse sentido, a comparação com a ironia socrática e a dúvida metódica cartesiana é possível. Mas, à revelia das similaridades, há diferenças, e elas são certamente a grande contribuição filosófica kantiana, uma vez que o pensador prussiano propõe na *Crítica da razão pura* um método para essa etapa negativa de imposição de limites à razão, o que ele nomeará de crítica transcendental, como se segue:

Não podemos verdadeiramente chamar-lhe doutrina, mas apenas crítica transcendental, porquanto a sua finalidade não é o alargamento dos próprios conhecimentos, mas a sua justificação, e porque deve fornecer-nos a pedra de toque que decide do valor ou não valor de todos os conhecimentos *a priori*. [...] Se esta mesma crítica já não se denomina filosofia transcendental é apenas porque,

para ser um sistema completo, deveria conter uma análise pormenorizada de todo o conhecimento humano *a priori* (2001, p. 80).

Dando um salto para o século, XX, encontra-se Foucault, em sua conferência *O que é a crítica?*, feita na Sociedade Francesa de Filosofia, em maio de 1978, abordando a questão do método crítico kantiano e propondo, a partir dele, uma nova abordagem à teoria crítica transcendental. Foucault inicia seu percurso discursivo sobre a crítica afirmando que

houve no Ocidente moderno (datando, grosseiramente, empiricamente, dos séculos XV-XVI) uma certa maneira de pensar, de dizer, de agir inclusive, uma certa relação com o que existe, com o que se diz, com o que se faz, uma relação com a sociedade, com a cultura, uma relação também com os outros e que se poderia chamar, digamos, a atitude crítica (2018, p. 12).

Vê-se que Foucault inicia seu discurso descrevendo a crítica não como um método, tal qual proposto por Kant, mas como atitude, uma forma de agir e pensar, ou seja, muito mais uma postura diante de questões concretas da sociedade e da cultura do que uma etapa propedêutica da reflexão gnosiológica. Dessa forma, aproxima-se mais da descrição que Kant faz do “esclarecimento” (*Aufklärung*<sup>2</sup>) do que do seu método crítico transcendental, pois foi em sua resposta à pergunta “o que é o esclarecimento” que Kant o definiu como “a saída do homem de sua menoridade, do qual ele próprio é culpado” (1985, p. 100), acrescentando que

A preguiça e a covardia são as causas pelas quais uma parte tão grande dos homens, libertos há muito pela natureza de toda tutela alheia (*naturaliter majorennest*)<sup>3</sup>, comprazem-se em permanecer por toda sua vida menores; e é por isso que

<sup>2</sup> É imprecisa toda tradução da palavra alemã *Aufklärung*, pela multiplicidade de sentidos nela presentes. Entretanto, a mais comum tradução e usada em quase todos os textos kantianos em português é “esclarecimento”. Nalgumas traduções será possível encontrá-la como “iluminismo”, “ilustração” ou “filosofia das luzes”, mas aqui se optou pelo uso mais comum em língua portuguesa.

<sup>3</sup> Naturalmente mais velho.

é tão fácil a outros instituírem-se seus tutores. É tão cômodo ser menor. Se possuo um livro que possui entendimento por mim, um diretor espiritual que possui consciência em meu lugar, um médico que decida acerca de meu regime etc., não preciso eu mesmo esforçar-me. Não sou obrigado a refletir, se é suficiente pagar; outros se encarregarão por mim da aborrecida tarefa (1985, p. 102).

Por fim, ainda sobre o sentido kantiano de esclarecimento, vale destacar a seguinte afirmação:

“Quando se pergunta, portanto: vivemos atualmente numa época esclarecida? A resposta é: não, mas numa época de esclarecimento” (1985, p. 112).

Isso significa que o esclarecimento não é o estado da sociedade ou de determinados indivíduos, mas uma postura diante da realidade, é um processo em desenvolvimento, uma construção. É possível, então, a partir dessas passagens kantianas sobre o esclarecimento, perceber que, para Foucault, a crítica está muito mais próxima do esclarecimento kantiano do que de sua crítica transcendental.

Em sua arqueologia da crítica, dessa crítica como postura diante da realidade, a crítica que “é um olhar sobre um domínio que ela deseja policiar e no qual não é capaz de fazer a lei” (2018, p. 12), Foucault identificou a questão de “como governar?” como fundamental na modernidade associada à “explosão da arte de governar os homens” em dois sentidos básicos: um religioso, ou seja uma crítica laicista a uma realidade impregnada de restrições à sociedade civil; e outro da “multiplicação dessa arte de governar para domínios variados”, ampliando a compreensão da “arte de governar” para o governo de corpos, sejam de grupos ou indivíduos. Essa ampliação de sentido dessa arte e a concomitante laicização social na modernidade resultou numa questão: “como não ser governado?”, ou, explicando-se o próprio autor,

Eu não quero dizer aqui que, à governamentalização, teria se oposto, numa espécie de frente a frente, a afirmação

contrária “nós não queremos ser governados e nós não queremos ser governados absolutamente”. Eu quero dizer que, nessa grande inquietude em torno da maneira de governar e na busca das maneiras de governar, localiza-se uma perpétua questão que seria: “como não ser governado assim, por isso, em nome desses princípios, em vista de tais objetivos e por meio desses procedimentos, não desse modo, não para isso, não por eles?”; e se dermos a esse movimento de governamentalização, da sociedade e dos indivíduos, ao mesmo tempo, a inserção histórica e a amplitude que acredito ter sido a sua, parece que podemos nos aproximar disso que chamar-se-ia atitude crítica (2018, p. 15).

A partir dessa citação, vê-se que a crítica, para Foucault, passa a ser especificamente uma postura diante da realidade dos governos, governos entendidos a partir da ideia da multiplicidade colocada, concluindo que “eu proporia então, como primeira definição da crítica, essa caracterização geral: a arte de não ser tão governado” (2018, p. 16), com três pontos de ancoragem para essa oposição: a crítica religiosa

“não querer ser governado era uma certa maneira de rejeitar, recusar, limitar o magistério eclesiástico”–; a crítica jurídica –“não querer ser governado desta forma, é também não mais querer aceitar tais leis porque elas são injustas”–;

e, por fim, a crítica do conhecimento

“não querer ser governado é certamente não aceitar como verdade isto que uma autoridade lhes diz ser verdade, ou pelo menos não o aceitar porque uma autoridade o disse, é não aceitá-lo senão quando nós mesmos consideramos como boas as razões para aceitá-lo”;

concluindo então

“que a crítica é o movimento pelo qual o sujeito se dá o direito de interrogar a verdade sobre seus efeitos de poder, e o poder sobre seus discursos de verdade, a crítica será a arte da inservidão voluntária, da indocilidade refletida”(2018, p. 18).

As evidentes referências propostas tanto a Étienne de La Boétie (2022) quanto a Denis Diderot (2000) aproximam ainda mais a “crítica” foucaultiana ao “esclarecimento” kantiano. Tanto

Boétie quanto Diderot, ao falarem respectivamente na servidão voluntária e na docilidade refletida, tratam justamente, no primeiro, da crítica à postura voluntariamente servil daqueles que obedecem às leis sem as questionar e, no segundo, do fato de ser a submissão às leis um recurso racional, portanto também voluntário, daí a docilidade refletida, que vem a ser um requisito à felicidade<sup>4</sup>. Portanto, a crítica foucaultiana seria exatamente a luta contra o que Kant entendeu como a minoridade racional da qual o sujeito é o próprio culpado, haja vista ser, segundo essas referências invertidas trazidas por Foucault, “voluntárias”. Kant chamou esse voluntarismo de preguiça e covardia.

Toda a discussão sobre a crítica transcendental e o esclarecimento é introdutória à contribuição dada ao conceito de crítica por um dos maiores pensadores da história ocidental, o prussiano Karl Marx –leitor de Kant e Hegel e lido por Foucault (2006, p. 173). É sabido que não há explicitamente uma definição colocada em suas obras, mas é possível, a partir de algumas leituras, compreender o que para Marx seria a crítica, palavra que usou como título ou subtítulo de algumas de suas obras bem conhecidas, como *Crítica da filosofia do direito de Hegel*, *A sagrada família ou a crítica da crítica crítica*, *Elementos fundamentais para a crítica da economia política (Grundrisse)*, dentre outras. Bobbio sobre isso diz que

Marx sempre desdenhou expor ao público os seus cânones metodológicos e preferiu usar um método em vez de falar a respeito dele: seus dois principais fragmentos metodológicos –*Crítica da dialética e da filosofia de Hegel em geral* e *Introdução à crítica da economia política*– foram publicados postumamente (2019, p. 117).

Cabe aqui mais uma ressalva: Kant, ao tratar do “esclarecimento”, aponta como alvos principais da luta pela “saída do

<sup>4</sup> Há aqui um detalhe importante a ser destacado, enquanto La Boétie ironiza –não no sentido socrático– a servidão voluntária, chegando a propor que “Decidi não mais servir e sereis livres” (2022, p. 92), prenunciando o “esclarecimento” dois séculos antes de Kant, Diderot faz um discurso contrário, elogiando a “docilidade refletida” às leis como caminho à felicidade.

homem da minoridade” a religião e o governo, “pois, em relação às ciências e às artes, nossos soberanos não se interessaram em desempenhar o papel de tutores de seus súditos” (1985, p. 114); já Foucault, em sua “crítica”, coloca como pontos de ancoragem, já acima assinalados, “a Bíblia, o direito, a ciência; a escritura, a natureza, a relação a si; o magistério, a lei, a autoridade do dogmatismo” (2018, p. 17).

Essa ressalva é importante porque, primeiro, para Marx, assim como Kant, a crítica é colocada não apenas como uma postura perante autoridades religiosas, governamentais ou intelectuais, mas também como método, forma de estruturação do conhecimento. E, segundo, a religião tem papel fundamental na formulação da crítica marxista, haja vista estar identificada como a maior responsável pela alienação do sujeito em relação à sua realidade concreta. Então, antes da reflexão necessária sobre essas colocações, é preciso ler o que Marx escreveu sobre crítica:

Na Alemanha, a crítica da religião está, no essencial, terminada; e a crítica da religião é o pressuposto de toda a crítica. [...] A supressão da religião como felicidade ilusória do povo é a exigência da sua felicidade real. A exigência de que abandonem as ilusões acerca de uma condição é a exigência de que abandonem uma condição que necessita de ilusões. A crítica da religião é, pois, em germe, a crítica do vale de lágrimas, cuja auréola é a religião. A crítica arrancou as flores imaginárias dos grilhões, não para que o homem suporte grilhões desprovidos de fantasias ou consolo, mas para que se desvencilhe deles e a flor viva desabroche. A crítica da religião desengana o homem a fim de que ele pense, aja, configure a sua realidade como um homem desenganado, que chegou à razão, a fim de que ele gire em torno de si mesmo, em torno de seu verdadeiro sol. A religião é apenas o sol ilusório que gira em volta do homem enquanto ele não gira em torno de si mesmo (2010, p. 145).

Essa passagem é fundamental para que se compreenda o papel da crítica no pensamento marxista. Vê-se, no texto, que a crítica, que “arrancou as flores imaginárias dos grilhões”, é a atividade intelectual que retira o véu que impede a sociedade de

enxergar a sua realidade concreta, nua, autêntica, é uma ação ao mesmo tempo cognitiva e política. Cognitiva porque é uma proposta metódica de superação da alienação, superação da “felicidade ilusória”, por meio da apropriação do objeto para, reconhecendo suas contradições, superá-lo, ou, como diz Netto,

em Marx, a crítica do conhecimento acumulado consiste em trazer ao exame racional, tornando-os conscientes, os seus fundamentos, os seus condicionamentos e os seus limites – ao mesmo tempo em que se faz a verificação dos conteúdos desse conhecimento a partir dos processos históricos reais (2011, p. 18).

E política porque essa superação dá à sociedade a capacidade de, compreendida a sua realidade, transformá-la para que sejam superadas as dificuldades sociais e econômicas, e assim “a flor viva desabroche”, pois de nada serve compreender a realidade sem a transformar, como depois propôs em sua conhecida décima-primeira tese sobre Feuerbach: “Os filósofos se limitaram a interpretar o mundo de diferentes maneiras; o que importa é transformá-lo” (1982, p. 14).

A crítica à religião, essa “consciência invertida do mundo” (2010, p. 145) e maior fonte de ilusão e alienação humanas, é um primeiro passo essencial para a compreensão da realidade, mas não é o único passo. No entanto, é somente a partir desse passo crítico que os próximos podem ser dados: “A crítica do céu transforma-se, assim, na crítica da terra, a crítica da religião, na crítica do direito, a crítica da teologia, na crítica da política” (2010, p. 146). Ou seja, “desmascarar” a religião e a teologia para ver a vida na terra, a realidade na concretude das relações mundanas e não mais celestiais.

Assim, pode-se identificar a crítica marxista tanto como método de superação das ilusões ideológicas e da alienação humana quanto como postura de ação sobre a realidade, que a transforma a partir de seu entendimento. Portanto, a crítica marxista, de um lado, aproxima-se da crítica kantiana como método analítico, de imposição de limites ao objeto para superá-lo,

e, de outro, aproxima-se também da postura do “esclarecimento” kantiano e da “crítica” foucaultiana que se insurgem contra a imposição de relações desiguais, sejam religiosas, políticas ou de conhecimento, buscando superá-las. Entretanto, a crítica marxista não é apenas negativa, propedêutica ou diletante, muito menos idealista e meramente especulativa, duma razão autossustentada, como propõe a crítica transcendental; em Marx ela é teleológica e comporta os momentos dialéticos, é negativa e positiva, critica-se com uma finalidade: transformar a realidade em que se vive, já que, para ele, “o processo de conhecimento é uma atividade prático-teórica humana, pois necessita do reconhecimento da efetividade do mundo e da atividade do ser social para a sua transformação” (Moreira Neto; Lima; Tonet, 2009, p. 169). Portanto, o marxismo, entendido não como escatologia social, mas como método de análise crítica da realidade, fundamenta-se justamente na concretude do real, jamais na razão pura, compreendendo a história, a ideologia e as instituições como produtos das relações sociais de classe, podendo-se então concluir que

“o marxismo foi a primeira corrente a colocar o problema do condicionamento histórico e social do pensamento e a ‘desmascarar’ as ideologias de classe por detrás do discurso pretensamente neutro e objetivo dos economistas e outros cientistas sociais” (Löwy, 2000, p. 99).

As duas premissas estão então estabelecidas: a primeira, de caráter finalístico, ou seja, justifica esse discurso hermenêutico de tensionamento conceitual; e a segunda, de caráter metódico, que mostra o caminho dialético a ser seguido pela crítica ao conceito de caridade que aqui se propõe.

## Limites

*Todo aquele dentre vós  
que não renuncia a tudo quanto possui,  
não pode ser meu discípulo.  
Jesus, instando-os ao movimento dialético.*

Aqui e ali já se ouviam em palestras virtuais feitas por nomes do espiritismo hegemônico e institucionalizado, não sem algum constrangimento moral ou intelectual e nem sem graves desvios hermenêuticos, reflexões e sugestões de como compreender a ação e o conceito da caridade –lembrada sempre pela conhecida máxima kardecista “Fora da caridade não há salvação”<sup>5</sup>– de forma individualista e a partir da naturalização das desigualdades sociais. Mas foi no dia 6 de junho de 2021, numa palestra transmitida ao vivo pelas redes sociais da Casa Espírita Seara do Divino Amigo, de Sacramento, Minas Gerais, que o médium mineiro Carlos Antônio Baccelli, de Uberaba, contou uma história em que essa interpretação egoísta e individualista sobre o conceito de caridade foi desnudada, sem quaisquer tolhimentos, em toda a sua exuberante e cruel irracionalidade:

Certa vez, nós tivemos aqui em Uberaba oportunidade de conversar com um grupo de espíritas, esse pessoal mora no Canadá. Nós sabemos que o Canadá é um país de primeiro mundo, esse pessoal brasileiro, brasileiros que moram em Canadá, não me lembro se em Montreal, se em Quebec, já faz algum tempo, né?, esse pessoal morava no Canadá. Então, eles estavam assim sentindo falta, porque eles estavam no espiritismo, mas apenas teoricamente, estudando a doutrina e sentindo falta de fazer alguma coisa, sentindo falta de fazer alguma coisa em benefício do próximo, né? Eles se reuniam para estudar, estudar Kardec, estudar André Luiz, estudar Emmanuel, estudar os clássicos da doutrina, mas eles estavam sentindo falta de ação, falta de trabalho, então, muitos anos atrás, nós, naquela nossa ingenuidade, não é?, nós, naquela nossa simplicidade, e eu perguntei a eles assim: mas por que que vocês não fazem a caridade, por que vocês não procuram praticar a caridade, socorrer as pessoas e tudo? Aí, esse pessoal nos respondeu assim, nos disse assim: olha, lá o governo cuida de tudo,

<sup>5</sup> A primeira referência a essa máxima “*Hors la charité point de salut*” aparece no livro *O que é o espiritismo*, publicado por Kardec em 1859, e está inserida no “*Terceiro diálogo – O padre*”, quando Kardec intenta mostrar à personagem ficcional do padre que o espiritismo não propõe salvação pela simples crença em sua filosofia, pois os espíritos “*não nos dizem: Fora do espiritismo não há salvação, mas como o Cristo: Fora da caridade não há salvação*”.

o governo cuida de tudo, não há, não há necessidade, ninguém passa fome, não existe miséria, ninguém passa fome, não há essa necessidade. Aí eu pensei: mas que coisa, né?, vejamos como, não é que a gente goste, não é?, ou que a gente queira pobreza, de forma nenhuma, né?, mas vejamos como é uma bênção a oportunidade de trabalhar, a oportunidade de trabalhar, a oportunidade de servir, é uma bênção que às vezes muitos não têm e nós estamos aqui no Brasil com um campo extraordinário de trabalho<sup>6</sup>

Essa fala, extremamente problemática em sentidos diversos, é a apresentação sintética da forma como determinada parcela bem caracterizada de espíritas compreende as propostas espíritas e as coloca em sua prática cotidiana. E é esse o ponto de partida para se compreender esse conceito por meio da etapa da crítica transcendental, ou seja, da identificação dos limites possíveis desse conceito.

O primeiro limite evidente da formulação que propõe a caridade como prática diletante, uma prática que vê no outro apenas um instrumento para o trabalho de quem não vive em situação de miséria, é a colocação da essência do conceito na necessidade daquele que atua auxiliando e não na necessidade daquele que vive a experiência concreta da miséria social e humana. Ou seja, importa, nessa proposta interpretativa, o papel de quem atua, o sujeito da ação, fazendo do que sofre a ação apenas um objeto dessa ação, algo sem importância que existe para permitir ao sujeito da caridade a exteriorização de sua magnanimidade, é afirmar que quem precisa da caridade é o sujeito da ação. O entendimento da caridade a partir da visão do sujeito conduz a uma específica proposta interpretativa da realidade, aquela que prescinde do mundo real como fundamento e torna a subjetividade a única realidade a ser entendida, mesmo que alheia, alienada, já que apartada das relações humanas

<sup>6</sup> A transcrição do trecho da fala do citado médium, que se inicia no instante 25m:35s, inclui suas repetições e maneirismos orais. O vídeo completo da referida palestra parece ainda estar disponível no perfil da casa espírita no Facebook em <https://www.facebook.com/CESDA.casaespirita/videos/2924104031192467>.

concretas. A partir dessa proposta idealista, pode-se sem maior dificuldade compreender que ela é uma das muitas deduções possíveis dessa ideologia que a cerca. Outras conclusões silogísticas dessa interpretação idealista do espiritismo podem também ser identificadas, como a “reforma íntima”, focada na exclusiva mudança do sujeito, independente do contexto que se insere, e seu imediato corolário que seria a ideia de evolução individual e subjetiva do espírito imortal. É importante identificar que tal interpretação parte da redução da realidade concreta a uma manifestação da subjetividade, invertendo o paradigma contemporâneo fundamental da ciência, que até o idealista Kant foi capaz de reconhecer: “Não resta dúvida de que todo o nosso conhecimento começa pela experiência” (2001, p. 62).

Um outro limite que se observa nesse tipo de proposta hermenêutica é a compreensão de que o objeto da ação, entendido a partir da análise acima –e por isso a diferença pode não ser percebida com precisão–, é um indivíduo descolado da sua realidade social, um indivíduo ideal, um miserável sem contexto à espera da ação voluntariosa do sujeito caridoso, uma vez que esse sujeito da caridade é o único verdadeiro necessitado da ação, conforme acima exemplificado pelo relato do médium mineiro. Se na análise anterior, o foco foi o sujeito, o agente da ação, nesse ponto o foco é o descolamento do objeto de seu contexto, resultando numa forma peculiar de se entender o paciente da ação. Esse distanciamento do objeto de sua realidade concreta, já que se trata apenas de algo a serviço do sujeito, faz com que o agente da caridade não se relacione com a realidade do objeto, apenas com o próprio objeto, como se existisse um objeto em si, um miserável universal, sem história, sem contexto, sem realidade, o paciente da necessidade do sujeito da ação. Entretanto, esse objeto da caridade é, na verdade, um sujeito com história, com contexto de classe, raça, gênero etc. e com relações sociais que lhe cercam. Ele é, portanto, um sujeito no mundo que compõe um contexto do qual todos os indivíduos

daquela sociedade participam. Sua condição não é a de um objeto em si, sem relações, e sim de alguém que está naquela situação de paciente da caridade por conta duma estrutura política, social e cultural que o relegou àquela condição, e toda essa estrutura que se apresenta naquele fato social é invisível ao agente caridoso dessa interpretação específica e, portanto, não há, para ele, a necessidade de se pensar o mundo real e nem de transformá-lo a fim de suprimir as condições que geram a miséria do seu objeto em si.

Esse descolamento do objeto da caridade da realidade sensível que o cerca leva a outro limite presente nessa forma de compreensão das propostas espíritas e do mundo, acima já indicado, que é a assunção da absoluta irrelevância do papel do contexto social na vida concreta do objeto. A partir dessa visão de mundo, as condições materiais de vida dos indivíduos reais não são compreendidas como consequência duma forma específica de organização política e econômica da sociedade, são entendidas exclusivamente como consequências dum possível conjunto de erros em vidas anteriores à experiência corporal presente e que, portanto, as condições materiais de vida atuais do objeto da caridade são entendidas como “pagamentos” referentes a “débitos” morais e comportamentais dum passado individual suposto. Mais uma vez, vê-se a interpretação da realidade a partir do indivíduo, agravada agora com a suposição, assumida como verdade, de que as condições de vida em que cada um se encontra reflete suas escolhas e ações feitas em vidas pretéritas. Essa suposição de caráter religioso leva a um tipo de percepção da realidade que simplesmente minora ou suprime o contexto cultural como fator relevante das condições de vida dos indivíduos, fazendo-os então, não vítimas duma estrutura que lhes impõe tal situação, e sim como únicos ou principais responsáveis pela vida que suportam. A partir dessa interpretação da realidade, não há, portanto, o que interferir na vida daqueles que sofrem com a miséria material, já que a

experiência da miséria é parte importante da vida daqueles indivíduos e não caberia aos sujeitos da caridade cercearem-nos de tal pagamento ou experiência “benéfica” ao seu crescimento espiritual, justificando-se dessa forma a ideia de que a caridade serviria apenas ao sujeito da ação.

E, se todas as misérias, sofrimentos e opressões podem ser justificados dessa forma, chega-se a outro limite fundamental dessa hermenêutica do indivíduo: a transformação da sociedade não é algo a ser buscado pela própria sociedade, pois além de impedir o crescimento espiritual do sujeito que pratica a caridade, impediria também o objeto da caridade de realizar seu projeto contábil espiritual de haveres e deveres. Ou seja, a mudança social não deve ser um projeto humano, mas um projeto, se necessário, de caráter divino, inescrutável, portanto, deve-se buscar conservar as condições sociais para que ambos os lados dessa equação espiritual possam continuar a usufruir das condições dadas para seu crescimento moral e intelectual, pois cada indivíduo é responsável exclusivamente por sua elevação pessoal e não por uma possível melhora das condições de vida da coletividade. A partir dessa, interpretação, fica evidente que a desigualdade e a injustiça sociais são questões que estariam além da esfera de atuação humana, um projeto de origem não humana, portanto apartado de sua possibilidade de intervenção e plenamente justificada, contrariando o próprio texto kardecista que propõe ser obra humana, e não divina, a desigualdade das condições sociais (2023, p. 395).

São muitos outros os problemas, limites e incoerências que se podem ainda identificar nessa forma singular de compreensão de mundo, nessa hermenêutica da caridade que justifica a miséria e dela depende, inclusive, para o desenvolvimento espiritual dos indivíduos. Mas essa é uma forma de entendimento da realidade que, em suma, além de propagar o discurso da meritocracia espiritual por meio da “reforma íntima”, também rejeita peremptoriamente a ação que intenta transformar o

mundo por romper com essa ideologia que privilegia o sujeito em detrimento da coletividade das pessoas e da mudança das condições “divinas” impostas. O mundo, as pessoas, os recursos naturais, tudo não passa de instrumento, ferramenta, para o sujeito espírita se desenvolver e alcançar, como um lobo solitário, o éden espiritual, um mundo novo de “regeneração”, uma nova categoria de pureza e vida espiritual.

## Superação

*Ouvistes o que foi dito, eu porém vos digo...*  
Jesus, propondo uma nova hermenêutica vetero-testamentária.

Superar essa interpretação de mundo por meio de novas propostas hermenêuticas de conceitos e da realidade é fundamental para a construção dum novo movimento espírita que se alinhe à ideia de priorizar a transformação coletiva e não a “reforma íntima”, a realidade concreta das atuais relações humanas e não suas supostas contas a pagar e receber de vidas passadas, o mundo em que se vive e não um mundo fora do mundo.

Para tal superação e apresentação de entendimento que se alinhe às necessidades do espírito submetido à experiência concreta, é preciso, inicialmente, propor uma possível classificação das ações de auxílio ao outro e entender em qual delas se poderia falar efetivamente em caridade. Pode-se pensar, didaticamente, em três formas principais de ajuda àqueles em situação de necessidade. A primeira é a simples doação de itens dos mais diversos a pessoas ou grupos, como alimentos, vestuário, material de limpeza e higiene pessoal etc., feita geralmente de forma regular por grupos beneméritos, sem nenhuma pretensão além do atendimento imediato das necessidades mais básicas da vida humana. Esse tipo de ação costuma ser a mais comum entre grupos espíritas, por sua facilidade operacional e econômica, já que quase sempre essas atividades costumam ser

feitas por meio de doações de terceiros. A segunda se caracteriza pelo cuidado em não apenas doar itens de primeira necessidade a pessoas socialmente fragilizadas, mas em fornecer algum tipo de formação laboral, mesmo as formações mais rudimentares, que possibilitem ao objeto da ação ter alguma oportunidade de renda para sua manutenção, como cursos que ensinam a costurar ou bordar, a fazer doces ou alimentos específicos, artesanato em geral, noções básicas de informática etc. E a última forma é aquela que é capaz de transformar materialmente a vida das pessoas e ela, por ser bem mais complexa e exigente no sentido da formação dos próprios agentes, costuma não existir na prática da caridade de qualquer associação laica ou religiosa, com exceções que, por seus resultados, serão ainda comentadas. Essas formas de ação apresentadas representam não apenas uma classificação, mas também uma escala de dificuldades e de adesão ideológica.

O primeiro tipo de ação, exemplificada na fala já citada do médium mineiro e mais comum dentro do movimento espírita, é normalmente adjetivada de assistencialista e está baseada na individualidade e na ausência de relação com o objeto da ação, como já apontado anteriormente. O alcance do assistencialismo, enquanto ação benemérita privada é deveras limitado, por maior que seja o tamanho da obra social envolvida, no tempo, no espaço, na quantidade de pessoas atingidas e na possibilidade de mudança das condições materiais da vida das pessoas atendidas. No tempo porque o auxílio sempre durará um período curto na vida das pessoas –uma sopa na rua alimentará uma noite apenas e a cesta básica, um mês talvez–, ficando essas pessoas dependentes de novas ações ou sua sobrevivência poderá ser afetada. Da mesma forma o espaço, pois o alcance estará limitado ao entorno do grupo que promove a ação ou ao percurso feito para a entrega dos itens, ficando muita gente também necessitada fora do alcance da ação de auxílio. E aqui já fica evidente também o limite do alcance da ação em relação ao número de pessoas atendidas, sempre restrito ao tamanho dos

braços dos agentes da ação. Por fim, o limite da possibilidade de mudança das condições materiais de vida dos pacientes da ação é patente, uma vez que nenhuma ação meramente assistencialista tem como proposta a transformação social, e sim o atendimento emergencial dos que necessitam de itens básicos para a sobrevivência material.

O segundo tipo de ação, que Boff nomeia de “reformismo”, é caracterizada por tentar “melhorar a situação dos pobres, mas mantendo sempre o tipo de relações sociais e a estrutura básica da sociedade, impedindo que haja mais participação de todos e a mudança nos privilégios e benefícios exclusivos das classes dominantes” (2010, p. 16). Significa dizer que as mesmas relações que impõem ao povo a miséria e sustentam os privilégios dos que oprimem continuarão atuando para manter tal situação, mesmo que alguns poucos usufruam de algumas melhorias pontuais em sua vida material. Nessa forma de atuação junto aos necessitados, esses continuam, na grande maioria, na mesma situação e a classe dominante segue conquistando mais poder e riqueza, portanto é também um tipo de atuação que sustenta o sistema de exclusão e concentra riquezas, já que o indivíduo treinado em alguma atividade específica servirá apenas como engrenagem para movimentar a máquina de exploração do trabalho que oprime enquanto gera mais miséria e indignidade. Boff ainda exemplifica da seguinte maneira esse fenômeno:

Em 1964, o Brasil era a 46ª economia do mundo; em 1984 já era a 8ª. Houve nos últimos 20 anos um inegável desenvolvimento técnico e industrial, mas ao mesmo tempo uma degradação considerável das relações sociais com exploração, miséria e fome como jamais em nossa história. Foi o preço pago pelos pobres a este tipo de desenvolvimento elitista, explorador e excludente, no qual os ricos, nas palavras do Papa João Paulo II, ficam cada vez mais ricos à custa dos pobres cada vez mais pobres (2010, p. 16).

Certamente o problema social que aflige a humanidade, relegando sua maior parcela à miséria e à fome, não será resolvido

por meio desses tipos de ação; ao contrário, os problemas sociais, se enfrentados apenas com essas iniciativas, serão agravados. Dessa forma, apesar de seus privilégios e riqueza, os males da sociedade acabam, cedo ou tarde, encontrando-se também, de modos diversos, com a elite social. Ou, como Marx aponta,

a pretensão dos cidadãos filantropos está fundamentada na ideia de que se trata apenas de dar aos proletários um pouco de pão e educação, como se somente os trabalhadores definhassem sob as atuais condições sociais, ao passo que, para o restante da sociedade, o mundo tal como existe fosse o melhor dos mundos (2006, p. 22).

Afora as ações pontuais de grupos beneméritos, sempre com resultados insignificantes diante da imensidão do problema social, nos dois tipos de ação acima comentados podem-se também identificar políticas públicas promovidas por governos progressistas no Brasil nas duas primeiras décadas do século XXI, algumas interrompidas pelo golpe de 2016 contra a democracia e retomadas com o novo governo progressista eleito no final de 2022. Podem-se citar como exemplos federais do primeiro tipo o maior programa de transferência de renda já conhecido no Brasil, o Bolsa-Família, além de outros programas de transferência direta de renda como o Garantia Safrá, o Seguro Defeso e o Benefício de Prestação Continuada (BPC). Em relação ao segundo tipo de ação, podem-se citar a implantação de diversas novas escolas federais de ensino técnico, a expansão de vagas no ensino público superior e outras como o Programa Universidade para Todos (Prouni) e o Fundo de Financiamento ao Estudante do Ensino Superior (FIES). Vê-se, portanto, que a política pública é mais eficaz, até nesses tipos de atuação, que as ações privadas de benemerência.

Chega-se, então, ao terceiro tipo de ação a ser analisada e em que sentido ela fundamenta o que se propõe como conceito de caridade. Parte-se da própria definição dada pela resposta à questão de Kardec sobre caridade: “Qual o verdadeiro sentido da palavra caridade, como a entendia Jesus? – Benevolência

para com todos, indulgência para as imperfeições dos outros, perdão das ofensas”, complementada por Kardec com o seguinte comentário: “A caridade, segundo Jesus, não se restringe à esmola, abrange todas as relações em que nos achamos com os nossos semelhantes, sejam eles nossos inferiores, nossos iguais, ou nossos superiores” (2023, p. 428).

A partir dessa definição e duma nova proposta de interpretação, o que se nomeia nesse discurso de uma nova chave hermenêutica, pode-se sugerir um novo entendimento da ação da caridade. Importa destacar que Jesus, ao propor uma nova leitura das máximas veterotestamentárias, e Kardec, fazendo o mesmo com a leitura neotestamentária, lançaram mão do recurso de propor uma nova chave hermenêutica para tratar de concepções já anteriormente estabelecidas, mostrando ser esse um recurso necessário e legítimo para promover o avanço do entendimento humano.

A chave hermenêutica proposta por Kardec para a leitura dos textos neotestamentários foi a reencarnação

“Sem o princípio da preexistência da alma e da pluralidade das existências, são ininteligíveis, em sua maioria, as máximas do Evangelho, razão por que hão dado lugar a tão contraditórias interpretações. Está nesse princípio a chave que lhes restituirá o sentido verdadeiro” (2022, p. 72).

E a que se propõe como acréscimo à chave hermenêutica kardecista é o resgate da ideia do “Reino” apresentada por Jesus, complementada pela noção de que esse “Reino” não é uma ideia abstrata, uma sugestão de sociedade além-túmulo, mas, ao contrário, trata-se de pensar a sociedade concreta dos humanos como aquela para a qual se propõem todas as mudanças anunciadas nos discursos e comparações de Jesus. Ou seja, Jesus fala à sociedade, propondo mudanças coletivas, não ao indivíduo. E essa mudança interpretativa faz toda a diferença, como se pode perceber na prática do uso dessa nova chave hermenêutica na leitura dos textos neotestamentários e kardecistas.

A caridade, conforme definição já citada de *O livro dos espíritos*, deve alcançar todas as pessoas indistintamente<sup>7</sup>, todos os indivíduos da sociedade devem poder usufruir da benevolência social, ou seja, de ter a possibilidade de ser paciente de ações benevolentes, como acessar igualmente a todos os serviços ofertados pela sociedade, ser por ela tratado de forma justa e viver com dignidade plena. Além disso, a definição traz a noção de perdão das ofensas, que deve também passar pelo crivo da nova chave hermenêutica proposta nesse discurso.

Quando Jesus indica que se deve “reconciliar com o adversário o mais depressa possível, enquanto estás com ele a caminho” (Kardec, 2022, p. 16), entende-se, a partir da chave proposta, que o “adversário”, o paciente do perdão, deve ser lido de forma social e não individual, isso significa que o “adversário” daqueles com quem Jesus tratava era o grupo social que tinha o poder de os oprimir e explorar, o adversário portanto é a classe que subjugava a classe dos trabalhadores, dos simples e dos humildes. Assim, a reconciliação e o respectivo perdão só poderão ser efetivados se a classe que detém o poder de oprimir não mais puder exercê-lo, pois enquanto tiver esse poder, ela o fará, e não por qualquer questão moral, por ela ser perversa ou cruel, mas porque é assim que funciona o sistema de opressão e exploração. Logo, é preciso mudar a estrutura que dá a uma classe o direito e o poder de oprimir e explorar a outra, é preciso tirar dela essa possibilidade de continuar a exercer sua função precípua, e só assim haverá verdadeira reconciliação com o “adversário”. Não se pode, portanto, falar em perdão ou reconciliação sem que haja a reconfiguração sistêmica e estrutural da sociedade. E só quem tem o poder de fazer essa mudança na estrutura social é a classe oprimida, porque a classe opressora jamais renunciará a seus poderes e privilégios. Paulo

---

<sup>7</sup> Essa discussão sobre o alcance da caridade já está discutida em *Bem, caridade e política: relações necessárias*. (Pinto, 2021).

Freire ensinou que essa é a grande tarefa histórica e humanista dos oprimidos, pois

Estes, que oprimem, exploram e violentam, em razão de seu poder, não podem ter, neste poder, a força de libertação dos oprimidos nem de si mesmos. Só o poder que nasça da debilidade dos oprimidos será suficientemente forte para libertar a ambos. Por isto é que o poder dos opressores, quando se pretende amenizar ante a debilidade dos oprimidos, não apenas quase sempre se expressa em falsa generosidade, como jamais a ultrapassa (2005, p. 33).

E aqui se alcança o ponto fundamental desse discurso: o entendimento de que caridade é a ação política que transforma as relações sociais impedindo que haja opressores e oprimidos, exploradores e explorados, privilegiados e miseráveis. E essa ação política, portanto caridade, deverá partir da própria classe oprimida e afetar a classe opressora. A caridade passa a ser vista com outro olhar, porque o sujeito e o objeto da ação agora são outros, inverteram-se. Não há mais que se falar em caridade que apenas distribui pão ou treina trabalhadores e, ao mesmo tempo, sustenta a estrutura que continuará a oprimir aqueles que sempre foram oprimidos, porque, assim, sempre haverá motivos para novas questões que demandarão reconciliação e perdão. E o entendimento de caridade como diletantismo generoso dos opressores, essa “falsa caridade, da qual decorre a mão estendida do ‘demitido da vida’, medroso e inseguro, esmagado e vencido. Mão estendida e trêmula dos esfarrapados do mundo, dos ‘condenados da terra’” (Freire, 2005, p. 33), deve ser definitivamente superado por seus limites, incoerências e impossibilidades.

Há mais um ponto importante sobre essa interpretação a ser colocado: é preciso também considerar que o mundo em que se habita é crucial para que os espíritos possam viver suas experiências materiais, pois, sem a casa comum, não haverá oportunidades para reconciliações e perdões, não haverá oportunidades para a superação das misérias morais e materiais

dessa humanidade e tudo estará definitivamente perdido nessa casa de todos. Portanto, a caridade deve, por necessidade, ser também entendida como transformação das relações mantidas com o ambiente em que se vive. E, mais uma vez, só quem poderá agir nesse sentido é a classe oprimida, porque os opressores, atendendo às demandas sistêmicas e estruturais, continuarão a explorar sem peias os recursos humanos e materiais disponíveis até que tudo se esgote.

Pode-se, por fim, concluir, a partir dessa nova chave hermenêutica proposta, que a caridade é a ação política que transforma a realidade das relações sociais e ambientais no mundo, construindo novas relações justas, fraternas e que preservam o ambiente onde vivem os espíritos. Então, a máxima kardecista “fora da caridade não há salvação” pode ser entendida, com facilidade, da seguinte forma: fora da justiça socioambiental não há salvação.

Enfim, se o verdadeiro indivíduo de bem “é o que cumpre a lei de justiça, de amor e de caridade, na sua maior pureza” (Kardec, 2022, p. 216) e “o progresso da humanidade tem seu princípio na aplicação da lei de justiça, de amor e de caridade” (Kardec, 2023, p. 505), pode-se concluir também que o progresso da sociedade depende da caridade –como justiça socioambiental–, e que o papel dos grupos espíritas é o de unir as pessoas “por um único sentimento: o da fraternidade, trazendo o cunho da caridade cristã” (Kardec, 2020, p. 360). Isso significa que os grupos espíritas, agora transformados em núcleos espíritas populares, devem ser espaços de formação<sup>8</sup> de “apóstolos da fraternidade” (Kardec, 2023, p. 505), ou militantes da fraternidade, indivíduos que teriam a vontade, a capacidade e o conhecimento necessários para atuar politicamente na sociedade, na tarefa de conscientização junto aos oprimidos, a fim de cumprir o que se espera das transformadoras propostas espíritas,

<sup>8</sup> Sobre a proposta de casas espíritas como espaços de formação, sugere-se a leitura de *Núcleos Espíritas Populares: uma proposta de renovação* (Pinto, 2022).

conforme escreve Paulo Freire sobre o papel do militante da fraternidade, do apóstolo da conscientização libertadora, esse espírita em essência: “A ação política ao lado dos oprimidos deve ser uma ação pedagógica no verdadeiro sentido da palavra e, portanto, uma ação com os oprimidos” (1980, p. 85). E somente assim seria possível superar o desonroso espiritismo da miséria que grassa no atual movimento espírita brasileiro.

## Referências

ABBAGNANO, Nicola. **Dicionário de filosofia**. São Paulo, SP: Martins Fontes: 2007.

BOBBIO, Norberto. **Nem com Marx, nem contra Marx**. São Paulo: Unesp Digital, 2019.

BOFF, Leonardo. **Como fazer teologia da libertação**. 10. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2010.

DESCARTES, René. **Discurso sobre o método**. São Paulo, SP: Hemus, 2010.

DIDEROT, Denis. **Obras I: filosofia e política**. São Paulo, SP: Perspectiva, 2000.

DWORKIN, Ronald. **Uma questão de princípio**. São Paulo, SP: Martins Fontes, 2000.

FOUCAULT, Michel. **Ditos e escritos IV: estratégia, poder-saber**. Rio de Janeiro, RJ: Forense Universitária, 2006.

FOUCAULT, Michel. **O que é a crítica?**. Rio de Janeiro, RJ: Lug Editora, 2018.

FREIRE, Paulo. **Conscientização: teoria e prática da libertação**. 3. ed. São Paulo, SP: Moraes, 1980.

FREIRE, Paulo. **Pedagogia do oprimido**. Rio de Janeiro, RJ: Paz e Terra, 2005.

KANT, Immanuel. **Resposta à pergunta: “que é esclarecimento?”**. In: KANT, Immanuel. **Textos seletos: edição bilíngue**. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 1985. p. 100-116.

KANT, Immanuel. **Crítica da razão pura**. 5. ed. Lisboa, Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KARDEC, Allan. **O livro dos médiuns**. 81. ed. Brasília, DF: FEB, 2020.

KARDEC. Allan. **O evangelho segundo o espiritismo: edição antirracista**. Salvador, BA: Espíritas à Esquerda, 2022.

KARDEC. Allan. **O livro dos espíritos: edição antirracista**. Salvador, BA: Espíritas à Esquerda, 2023.

KARDEC. Allan. **O que é o espiritismo: edição antirracista**. Salvador, BA: Espíritas à Esquerda, 2024.

KELSEN, Hans. Sobre a teoria da interpretação. In: **Cadernos da Escola do Legislativo**, Belo Horizonte: Assembleia Legislativa do Estado de Minas Gerais, v. 3, n. 5, p. 31-43, jan./jun. 1997.

LA BOÉTIE, Étienne de. **O discurso da servidão voluntária**. São Paulo, SP: Instituto Rothbard, 2022.

LOPES, José Reinaldo de Lima. **O direito na história: lições introdutórias**. 3. ed. São Paulo, SP: Atlas, 2011.

LÖWY, Michael. **As aventuras de Karl Marx contra o Barão de Münchhausen: marxismo e positivismo na sociologia do conhecimento**. 7. ed. São Paulo, SP: Cortez, 2000.

MARX, Karl. **Sobre o suicídio**. São Paulo, SP: Boitempo, 2006.

MARX, Karl. **Crítica da filosofia do direito de Hegel**. 2. ed. São Paulo, SP: Boitempo, 2010.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã: I - Feuerbach**. 3. ed. São Paulo, SP: Ciências Humanas, 1982.

MARX, Karl; ENGELS, Friedrich. **Manifesto do partido comunista**. Porto Alegre, RS: L&PM, 2001.

MOREIRA NETO, Estevam Alves; LIMA, Elaine Cristina dos Santos; TONET, Ivo. O conceito de crítica em Marx. **Revista Eletrônica Arma da Crítica**, São Paulo, SP, a. 1, n. 1, p. 166-171, jan. 2009.

NETTO, José Paulo. **Introdução ao estudo do método de Marx**. São Paulo, SP: Expressão Popular, 2011.

PINTO, Sergio Mauricio C. S. **Bem, caridade e política: relações necessárias.** In: INCONTRI, Dora; PINTO, Sergio Mauricio (orgs.). Espiritismo, sociedade e política: projetos de transformação. Bragança Paulista, SP: Comenius, 2021. p. 200-215.

PINTO, Sergio Mauricio C. S. Núcleos espíritas populares: uma proposta de renovação. In: Encontro Nacional da CEPABrasil, 5., 2022, Santos, SP. **Anais [...]**. Santos, SP: CEPABrasil, 2022. p. 248-275.

PLATÃO. **As grandes obras.** [S. l.]: Mimética, 2019.

SOUZA, Matheus Silveira de. Como as redes sociais alteram a disputa política. **Le Monde Diplomatique Brasil**, São Paulo, SP, 12 set. 2024. Disponível em: <https://diplomatique.org.br/como-as-redes-sociais-alteram-a-disputa-politica/>.

TIBURI, Márcia. Política da escuta: voz, protagonismo e disputa política. **Revista Cult**, São Paulo, SP, 13 dez. 2015. Disponível em: <https://revistacult.uol.com.br/home/politica-da-escuta-voz-protagonismo-e-disputa-politica/>.

VOLTAIRE. **Dicionário filosófico.** São Paulo, SP: Edições 70, 2024.

WEBER, Max. **Metodologia das ciências sociais.** São Paulo, SP: Cortez, 2022.

WITTGENSTEIN, Ludwig. **Tractatus Logico-Philosophicus.** 8. ed. Londres, Reino Unido: Routledge & Kegan Paul, 1960.