



Sobre o Debate acerca da Teoria do *Karma* enquanto Solução para o Problema do Mal
On The Debate about the Theory of Karma as a Solution to the Problem of Evil

Ricardo Sousa Silvestre*

Resumo: Este artigo tem como propósito avaliar debate recente ocorrido na revista *Philosophy East and West* acerca do papel da teoria do karma e da reencarnação enquanto solução para o problema do mal. Mais especificamente, tentarei evidenciar como a visão acerca da noção de um Deus onibenevolente nas tradições religiosas indianas adotada pelos debatedores distorce o curso do debate, fazendo com que o mesmo enverede por questões alheias ao propósito original de analisar a teoria do karma enquanto teodiceia. Evidência disto é que três dos seis problemas elencados como ameaças à teoria do karma enquanto solução para o problema do mal não são, a rigor, questões que uma teodiceia tenha a obrigação de responder. Também mostrarei como a visão demasiadamente abstrata da teoria do karma adotada produz pseudoproblemas.

Palavras-chave: Problema do mal; teodiceia; teoria do karma; reencarnação.

Abstract: This article's purpose is to evaluate the recent debate, which took place in *Philosophy East and West* about the adequacy of the theory of karma and rebirth as solution to the problem of evil. More specifically, I shall try to show how the view on the concept of a supremely good God in Indian religious traditions adopted by the debaters distorts the course of the debate in such a way that questions foreign to the original purpose of analyzing the theory of karma as a theodicy are taken into consideration. Evidence for that is that out of the six problems, which supposedly threaten the adequacy of the theory of karma as a solution to the problem of evil, three are simply not questions which a theodicy had the obligation to answer. I shall also try to show how the over-abstracted version the theory of karma used gives rise also to pseudo-problems.

Keywords: Problem of evil; theodicy; theory of karma; rebirth.

* Doutor em Filosofia (Université de Montréal); professor da UFCG. ricardoss@ufcg.edu.br

Introdução

De uma forma geral, o problema do mal consiste nos diversos desdobramentos que surgem quando colocamos lado a lado a existência do mal, entendido aqui como a existência de instâncias incontestáveis de sofrimento humano ou animal, e a ideia ou crença de que o universo foi criado por um ser onipotente, onibenevolente e onisciente. De um ponto de vista puramente teórico, trata-se de uma suposta incompatibilidade entre a crença na existência de tal ser e a existência do mal: se há um Deus sumamente poderoso, então ele pode fazer qualquer coisa que deseje; se ele é sumamente bom, então ele desejará impedir todo o mal do qual ele tiver conhecimento; e se ele é onisciente, saberá de toda instância de mal. A conclusão óbvia é a de que, se há um ser com tais atributos, então não deve haver mal no mundo; ou, equivalentemente, se há mal no mundo, então não existe tal ser.

Diante de tal cenário, há basicamente dois movimentos que podem ser feitos em resposta a essa acusação de incompatibilidade. O primeiro consiste em explicitar a facticidade de tal incompatibilidade produzindo argumentos os mais claros possíveis que partam da existência do mal e sofrimento no mundo, e cheguem à conclusão de que Deus não existe. É nesse sentido que falamos do problema do mal como sendo uma classe de argumentos (comumente chamados de argumentos a partir do mal); trivialmente, esse movimento tem sido abraçado majoritariamente por filósofos ateístas. O segundo movimento é tentar mostrar que a incompatibilidade entre a existência de Deus e o mal é apenas aparente; há uma justificativa moral de porque Deus permite ou permitiria a existência do mal. Exibir tal justificativa, que é a tarefa básica do que chamamos de teodiceia, é o que se espera do teísta.

Presenciou-se recentemente na revista *Philosophy East and West* um debate deveras interessante acerca da adequabilidade da teoria indiana do karma enquanto solução para o problema do mal. Whitley Kaufman, em seu artigo *Karma, Rebirth and the Problem of Evil*, de 2005, se propõe a “considerar karma ... exclusivamente como uma teodiceia”, ou seja, examinar “se [...] a teoria pode explicar a presença no mundo do sofrimento humano e miséria humanos”¹. A resposta que Kaufman dá a essa indagação é basicamente negativa: a teoria do karma (e da reencarnação, que Kaufman trata como espécie de coadjuvante da teoria do karma) é defectiva enquanto solução para o problema do mal.

Grosso modo, Kaufman apresenta, de acordo com seu próprio cálculo, cinco problemas ou objeções morais, como ele assim as denomina, às quais a teoria do karma e da reencarnação estaria suscetível. O primeiro é o que ele chama de o problema da memória: “Justiça exige que aquele que sofrerá por conta de seus atos passados saiba a

¹ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. p.19.

razão de sua punição [...]. Não iria então uma deidade misericordiosa ou um sistema justo se certificar que a pessoa punida saberá o que ela fez de errado?"² . Ademais, continua Kaufman, "o problema da memória torna o processo kármico essencialmente inútil enquanto mecanismo de educação moral."³

O segundo problema é o que ele chama de problema da proporcionalidade: "Para ser moralmente adequada, ela [a teoria do karma] deve pressupor [...] um princípio de proporcionalidade – que a severidade do sofrimento seja proporcional à severidade do ato".⁴ Kaufman acredita que a teoria do karma não satisfaz esse princípio. Duas são as evidências dadas por Kaufman para suportar isso: primeiro, que, "dado os tipos e graus de sofrimento que presenciamos nessa vida, é difícil ver que tipo de pecados os sofredores poderiam ter cometido para merecerem tais horríveis punições"⁵ e, segundo, que, "de acordo com a teoria do karma, todos nós, sem exceção, estamos condenados à pena capital [...] Mas é difícil de acreditar que todos nós estejamos sujeitos à morte porque fomos todos assassinos em uma vida passada."⁶

O terceiro problema é chamado por Kaufman de o problema do regresso ao infinito: "De forma a explicar as circunstâncias de um indivíduo nessa vida, karma faz referência a eventos em sua vida passada. Mas, para explicar as circunstâncias dessa vida passada, nós precisamos invocar os eventos de uma vida anterior a esta, e assim por diante, *ad infinitum*."⁷

O quarto problema é chamado de o problema de explicar a morte:

"É através da reencarnação que uma pessoa é recompensada ou punida pelas suas ações passadas [...] Mas não pode haver reencarnação a menos que haja morte. Assim, mesmo que alguém esteja se movendo na escala de karma em direção a um nascimento muito elevado por conta de sua grande virtude, ainda assim ele deve morrer."⁸

Finalmente, o último problema, chamado de o problema do livre-arbítrio, é explicado com o auxílio da seguinte situação: "Considere um potencial terrorista, que está decidindo se chama ou não atenção para sua causa política detonando uma bomba em uma área civil"⁹. De acordo com Kaufman, essa situação coloca a teoria do karma em um dilema:

² Ibid.

³ Ibid., p.20.

⁴ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. p.21.

⁵ Ibid.

⁶ Ibid.

⁷ Ibid., p. 22.

⁸ Ibid., p. 23.

⁹ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. p.23.

[ou] karma funciona de uma maneira determinística e mecânica [de forma que] quem quer que o terrorista mate não será inocente, mas um merecedor de seu destino [... ou] talvez realmente depende do terrorista escolher matar ou não suas vítimas; [...mas, nesse caso] um aspecto crucial da teoria do karma foi abandonado [a saber, que o sofrimento só é dado aqueles que merecem].¹⁰

Ademais, acrescenta Kaufman, "... não importa que mal o terrorista faz no mundo, ele pode sempre justificá-los para si mesmo [e para os outros] dizendo que ele é meramente um agente do karma, dando a punição necessária para esses ímpios."¹¹

A despeito da contabilidade inicial feita por Kaufman, ele ainda apresenta um sexto problema que ameaçaria a adequabilidade da teoria do karma enquanto solução para o problema do mal:

a doutrina da reencarnação (ou da preexistência) é criticável porque ela é não verificável (ou não falsificável). O que quer que aconteça é consistente com a teoria; nenhum fato poderia aparentemente falsificá-la. O que quer que o terrorista faça é [...] simplesmente a determinação do karma. Em adição a isso, ninguém tem a capacidade de efetivamente predizer o futuro com o auxílio dessa teoria.¹²

Em 2007, isto é, dois anos depois da publicação do artigo de Kaufman, Monina Chadha e Nick Trakaki¹³ publicam artigo criticando duramente vários pontos da sua análise, apresentado argumentos bastante convincentes contra a conclusão negativa a qual suas críticas tentam chegar. No mesmo número de *Philosophy East and West*, é publicado curto artigo de Kaufman com sua resposta às críticas de Chadha e Trakakis. Finalmente, em 2008, Arvind Sharma se junta à Chadha e Trakakis e publica pequeno artigo criticando alguns poucos pontos adicionais da análise de Kaufman.

A relevância desse debate não pode ser subestimada. Apesar de haver, na filosofia da religião contemporânea, incursões deveras interessantes em ideias e conceitos oriundos de religiões não ocidentais, ainda predomina, na filosofia da religião feita de acordo com a assim chamada tradição analítica em geral, e na literatura acerca do problema do mal em particular, um desequilíbrio gritante entre a atenção dada às tradições judaico-cristãs e a dada a outras tradições religiosas, especialmente as grandes tradições orientais. Dessa forma, é certamente louvável que debates desse tipo aconteçam em jornais de filosofia de grande circulação.

¹⁰ Ibid., p.25.

¹¹ Ibid.

¹² Ibid., p.27.

¹³ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., Karma and the Problem of Evil, pp. 533-556.

No entanto, e apesar disso, o debate como um todo peca em três aspectos fundamentais. Meu objetivo neste artigo é trazer à tona esses deslizes teóricos. Com exceção do primeiro, que é de natureza mais geral, tais deslizes serão instanciados dentro do contexto dos seis problemas apontados por Kaufman e explicados brevemente acima. Irei me ater basicamente ao artigo original de Kaufman, publicado em 2005 e à crítica de Chadha e Trakakis de 2007. Meu propósito com isso é mostrar o quão grave tais deslizes teóricos são e, de uma forma mais geral, que uma análise mais sólida acerca do papel da teoria do karma enquanto solução para o problema do mal requer uma elaboração conceitual muito mais profunda e refinada do que a que é feita no debate ora em tela.

Teoria do Karma, Teísmo e Ateísmo

O primeiro deslize teórico diz respeito precisamente àquilo do qual a teoria do karma supostamente está sendo acusada. Conforme já mencionamos, Kaufman explicitamente afirma ter como propósito de sua análise descobrir “se a teoria do karma e da reencarnação, mesmo se verdadeira, poderia resolver o problema do mal”¹⁴, ou, posto de forma diferente, “considerar karma [...] exclusivamente como uma teodiceia”, ou seja, examinar “se [...] a teoria pode explicar a presença no mundo do sofrimento humano e miséria humanos”¹⁵, ou ainda, “avaliar karma como uma teoria completa e sistemática ... da explicação do sofrimento humano”¹⁶.

Considerando isso, Chadha e Trakakis fornecem, logo no início de seu artigo, uma breve análise do conceito de teodiceia. Após definirem o propósito de uma teodiceia como sendo o de “fazer jus a justiça ou bondade de Deus face ao mal encontrado no mundo, o que é feito oferecendo-se uma explicação razoável de porque Deus permite que o mal prevaleça em sua criação.”¹⁷, eles corretamente acusam Kaufman de usar a palavra “teodiceia” relacionada a usos não teístas da teoria do karma. De acordo com eles, isso é “confundir o projeto de oferecer uma teodiceia com o projeto muito mais abrangente de oferecer uma resposta ao problema do mal”.¹⁸ Eles continuam e afirmam que “seria mais apropriado, portanto, falar em karma como uma explicação para a existência do mal e sofrimento, ao invés de como uma teodiceia ou justificação moral para as ações de um Deus benevolente.”¹⁹

¹⁴ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.16.

¹⁵ *Ibid.*, p.19.

¹⁶ *Ibid.*, p.18.

¹⁷ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.534.

¹⁸ *Ibid.*

¹⁹ *Ibid.*

O estopim para essa discussão é a visão, aparentemente aceita tanto por Kaufman como por Chadha e Trakakis, de que a teoria do karma seria uma doutrina endossada exclusivamente por sistemas religiosos (de origem indiana) nos quais não aparece a figura de um Deus onipotente e sumamente bom. Nas palavras Lawrence Babb, citado por Kaufman²⁰: “Escritores posteriores têm tido dificuldade na caracterização de karma como teodiceia, principalmente porque o problema da teodiceia, no sentido estrito, surge a partir da crença na bondade de um Deus onipotente, crença esta consideravelmente não característica das religiões sul-asiáticas”²¹. Nesse caso, trivialmente, não haveria, de um ponto de vista histórico-confessional, espaço para falar da teoria do karma enquanto teodiceia ou como solução para ao problema (teológico) do mal; mais apropriado seria, como sugerem Chadha e Trakakis, falar nela como uma explicação para a existência do mal e sofrimento, ao invés de como uma teodiceia.

Essa visão surpreende pela ignorância gritante em relação à diversidade das tradições religiosas da Índia. E é notório como essa visão errônea, estamos aqui obviamente a falar do primeiro dos três deslizes teóricos aos quais nos referimos no final da seção anterior, acaba por nortear, de maneira também consideravelmente errônea, todo o debate acerca do papel da teoria do karma enquanto solução para o problema do mal.

Antes de qualquer coisa, é preciso alertar para o fato de que o problema do mal não surge apenas quando falamos de um Deus onibenevolente; a existência do chamado mal hediondo, por exemplo, é claramente uma ameaça à existência de um Deus meramente benevolente, que possua as propriedades de onipotência e onisciência. Posto isto, claramente há na Índia várias instâncias de tradições teístas, notoriamente as várias formas de vedānta teísta, em que é desenvolvida a noção de um Deus benevolente. Rāmānuja (1017-1136), por exemplo, explicitamente define, no seu comentário ao Vedānta-sūtra, brahman como “aquela pessoa suprema que é o controlador de tudo; cuja natureza é antagônica a todo mal; que possui infinitas qualidades auspiciosas [...] que é onisciente, onipotente e supremamente misericordioso.”²²

Outro exemplo é o místico e teólogo medieval Rūpa Goswami (1489 - 1564). Ao listar as várias propriedades de tal Pessoa Suprema, ele menciona qualidades que muito razoavelmente podem ser colocadas como características do conceito de benevolência: ele é grato, cumpridor de seus votos, puro, tolerante, generoso, compassivo, protetor daqueles que nele se refugiam, amigo dos devotos, controlado por amor, bem querente

²⁰ Kaufman cita esse trecho de maneira errônea, atribuindo-o não à Babb, mas ao editor do livro no qual o artigo de Babb apareceu.

²¹ BABB, L., *Destiny and Responsibility*, pp.166-167.

²² RĀMĀNUJA. *The Vedānta Sūtras*, p.84.

de todos, intolerante em relação à infelicidade dos outros, gentil e desprovido de orgulho²³.

Um exemplo similar pode ser encontrado na própria Bhagavad-gītā, onde Kṛṣṇa – que é descrito na Gītā como o grande senhor de todos os mundos (5.29)²⁴, o criador e sustentador de tudo (8.9), o brahman supremo, a morada suprema, o purificador supremo e a pessoa divina suprema (10.12) – se autodefine como sendo perfeitamente justo (9.29), o bem querente de todos os seres (5.29) e o amigo mais íntimo (9.18).

No que se refere à onibenevolência, como evidenciado na citação acima, mais especificamente no termo “supremamente misericordioso”, Rāmānuja aparentemente pensava em algo muito semelhante à onibenevolência. O mesmo se aplica a Rūpa Goswami: pouco depois de expor algumas das qualidades do Senhor, ele diz que “Essas qualidades estão presentes mesmo nas *jévas* [almas espirituais individuais] em uma escala bem pequena. Entretanto, elas estão presentes completamente no Senhor Supremo.”²⁵

Algo semelhante pode ser encontrado no *Viṣṇu Purāna* (5.6.73-75), onde ao ser explicado o significado da palavra “bhagavān”, é dito que bhagavān, ou o Senhor Supremo, é aquele que possui todas as opulências completamente (“bhāga”, nesse contexto, significa opulência). Essa ideia, que é muito próxima da chamada teologia do ser perfeito presente em Anselmo, Descartes e Leibniz, por exemplo, foi desenvolvida de forma relativamente elaborada por vedantistas teístas como Jīva Goswami (1513-1598) em seu *Bhagavat-sandarbha* (2007). Apesar de, conforme descrito no próprio *Viṣṇu Purāna*, tais opulências serem tradicionalmente em número de seis – riqueza, poder, fama, beleza, conhecimento e renúncia –, pode-se muito razoavelmente defender, a partir de trechos como os da Bhagavad-gītā mostrados acima e de outros *purāṇas* como o Bhagavad-gītā, que a noção de Deus em voga em tais textos envolve uma sétima opulência: a benevolência. Isso sendo feito, a partir da noção de bhagavān como aquele que possui todas as opulências completamente, chegamos naturalmente à noção de onibenevolência ou perfeição moral.

Assim, percebemos que essa visão, aparentemente endossada tanto por Kaufman como por Chadha e Trakakis, negligencia importantes desenvolvimentos da filosofia e religião indiana. Dessa forma, diferentemente do que pensam Kaufman, Chadha e Trakakis, podemos sim avaliar a teoria do karma enquanto teodiceia sem correr o risco de incorrer em impropriedades histórico-doutrinárias.

²³ RŪPA GOSWAMI. *Bhakti Rasamrta Sindhu*, pp.438-442.

²⁴ Aqui estamos usando o sistema de referência padrão de versos em escrituras religiosas. (5.29), por exemplo, se refere ao verso vinte e nove do capítulo ou livro cinco do texto em questão, no caso, a Bhagavad-gītā.

²⁵ RŪPA GOSWAMI. *Bhakti Rasamrta Sindhu*, p.440.

Teorias do Karma

Certamente por causa dessa visão distorcida em relação ao papel da concepção teísta de Deus nas diversas tradições indianas, não há, por parte de Kaufman e de seus críticos, ato deliberado de manter o debate centrado nesse ponto básico: de que a teoria do *karma* está sendo julgada enquanto teodiceia. A despeito do mencionado acima, não há um esforço de precisar de forma minimamente satisfatória todas as nuances relacionadas com o conceito de teodiceia. No entanto, dado o propósito maior de Kaufman, de “considerar karma [...] exclusivamente como uma teodiceia”, ou seja, de examinar “se [...] a teoria pode explicar a presença no mundo do sofrimento e miséria humanos”²⁶, era de se esperar que todas as críticas de Kaufman fossem feitas e analisadas à luz de uma compreensão minimamente clara de o que é e qual o propósito de uma teodiceia.

Considerando o exposto na seção anterior, tentarei, a partir de agora, analisar o debate ora em tela levando seriamente em conta esse ponto básico: de que a teoria do *karma* está sendo julgada enquanto teodiceia. Visando então sanar a lacuna mencionada no parágrafo anterior, procederei assumindo a seguinte descrição de o que é uma teodiceia: Uma teodiceia objetiva dar razões que justifiquem moralmente que um ser onipotente, onisciente e onibenevolente permita o mal e o sofrimento que existe no mundo. Tais razões devem envolver algum bem superior ou igual aos males em questão que só possa ser obtido caso Deus permita estes males.

Naturalmente, há muito mais envolvido na definição do conceito de teodiceia. Em especial, é imprescindível a descrição de condições extras de adequação que uma teoria deva satisfazer de forma a ser classificada como teodiceia²⁷.

Dito isto, o segundo deslize teórico do debate, deslize este do qual, diferentemente dos outros dois, os debatedores já se mostram bem conscientes, tem a ver com a versão da doutrina do karma analisada por Kaufman.

Como é sabido, as doutrinas do karma e da reencarnação são aceitas por uma grande variedade de sistemas religiosos. Não é preciso muita reflexão, então, para concluir que o conjunto de pressuposições morais e metafísicas que compõe esses sistemas impõe restrições importantes à maneira como karma e reencarnação são entendidos. Por exemplo, enquanto sistemas teístas como o *Vīśiṣṭādvaita* Vedānta de Rāmānuja ou o *dvaita* vedānta de Madhva são, em princípio, suscetíveis de ver karma como um processo pessoal, controlado por um ou mais agentes, sistemas ateístas como o *advaita* vedānta de Śāṅkara ou o Budismo Theravada são mais suscetíveis de ver karma como um processo mecânico e impessoal. Naturalmente, essa variação de doutrinas de

²⁶ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.19.

²⁷ Para uma descrição completa de tais condições, juntamente com uma definição rigorosa do conceito de teodiceia, ver Silvestre, 2012.

karma é, em parte, fruto da própria obscuridade e indeterminação presente nas várias descrições da doutrina do karma nas escrituras indianas. Ludo Rocher, por exemplo, identificou cinco sistemas ou teorias do karma diferentes em apenas um *Dharmaśāstra*, o *Manusmṛti*²⁸.

Esse ponto é importante, pois, como dito explicitamente por Kaufman, ele decide analisar uma “versão simplificada e idealizada da doutrina do karma e da reencarnação; uma versão, na medida do possível, que se abstraia em relação questões doutrinárias ou históricas particulares”.²⁹ De fato, a única caracterização que ele dá da teoria surpreende pela brevidade. Citando Francis Clooney, ele diz que a ideia básica da teoria do karma é a de que “as pessoas sofrem por causa de suas ações passadas nessa vida e em vidas passadas, e, de forma semelhante, desfrutam de benefícios baseados em boas ações passadas”³⁰.

Conforme evidenciado por Chadha e Trakakis, tal abordagem simplificada é uma instância da “tendência, prevalente em muito da filosofia analítica da religião contemporânea, de tratar crenças religiosas em uma maneira demasiadamente abstrata e ahistórica”³¹. Eles justificadamente apontam que, por não prestar atenção às maneiras como a teoria do karma tem sido interpretada, desenvolvida e expandida, particularmente no que se refere a suas origens, e por tratá-la de uma maneira idealizada e abstrata, negligencia-se importantes aspectos doutrinários a tal ponto de a teoria ser, ela mesma, distorcida.

Um exemplo dos danos de se desconsiderar as várias peculiaridades envolvidas nas várias versões ‘confessionais’ da teoria do karma pode ser visto na análise que Kaufman faz do seu segundo problema, o problema da proporcionalidade. Como vimos na introdução, de acordo com Kaufman, a teoria do karma é falha por que não cumpre o princípio que exige que “a severidade do sofrimento seja proporcional à severidade do ato”³². Naturalmente, para apreciarmos tal acusação, é imprescindível entendermos o que significa um evento ser moralmente proporcional a outro. Aparentemente, Kaufman pensa tal proporção em termos de “olho por olho, dente por dente”: “Uma versão olho-por-olho da teoria da reencarnação sustenta que, se alguém é estuprado nesta vida, é porque ele deve ter sido um estuprador em uma vida passada - o que pode ser mais justo do que qualquer que seja o mal que um indivíduo causou a outros seja causado a ele mesmo posteriormente?”³³

²⁸ ROCHER, L., *Karma and Rebirth in the Dharmasastras*.

²⁹ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. p.16.

³⁰ CLOONEY, F., *Evil, Divine Omnipotence*, p. 530.

³¹ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p. 535.

³² KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. p.21.

³³ *Ibid.*

A menção aqui ao conceito de justiça é importante, pois ela indica que esse é exatamente o bem envolvido na teoria do karma se pensada como teodiceia. Em outras palavras, pensada enquanto teodiceia, a teoria do karma afirma que a razão de Deus permitir mal e sofrimento é o exercício da sua justiça divina. Naturalmente, o exercício de tal justiça deve ser pensado como um bem que supera o mal envolvido no sofrimento supostamente necessário para o seu exercício. Assim, temos a seguinte condição (que já está, de certa forma, contida na definição de teodiceia que demos acima) que toda teodiceia deve satisfazer: O bem em função do qual Deus permite o mal e o sofrimento tem de ser maior que (ou no mínimo compensar) tal sofrimento.

Esse ponto é significativo, pois a crítica de Kaufman pode ser vista como um desdobramento desta condição geral: se o bem que justifica Deus em permitir o mal e sofrimento no mundo é o exercício de sua justiça divina, então, para que tal justiça seja efetivamente exercida, o sofrimento imputado ao indivíduo delituoso tem de ser moralmente proporcional ao ato cometido.

No entanto, essa crítica peca exatamente por negligenciar as nuances envolvidas nos diversos sistemas religiosos que têm utilizado a teoria do karma. Em primeiro lugar, conforme evidenciado por Chadha e Trakakis, ela assume de forma injustificada “que a única maneira de se livrar dos resíduos kármicos negativos ou débitos adquiridos em decorrência de más ações passadas é sofrer alguma forma de punição. O que isto ignora, no entanto, é a maneira como a teoria do karma tem sido desenvolvida de forma a fornecer a seus devotos métodos de aliviar e prevenir o sofrimento”.³⁴ Exemplos disto são os vários tipos de resíduos kármicos que podem ter seus efeitos nulificados ou amenizados, e os vários sistemas de yoga que prometem aos seus praticantes liberdade do cativo do karma.

Em segundo lugar, a crítica somente procede se for mostrado que a desproporção moral apontada por Kaufman realmente procede. O problema é que a maneira como Kaufman entende a expressão “moralmente proporcional”, além de ser uma visão extremamente simplista em relação ao que significa um evento ser moralmente proporcional a outro, imputa à teoria do karma algo extrínseco aos vários sistemas religiosos que têm aceitado tal teoria como parte de sua visão de mundo. É simplista porque vê a retribuição moral como sendo necessariamente e exatamente do mesmo tipo do mal cometido – “[...] se alguém é estuprado nesta vida é porque ele deve ter sido um estuprador em uma vida passada”³⁵ – e imputa à teoria do karma algo extrínseco à tradição por assumir que essa é a visão de proporcionalidade moral aceita pelos sistemas religiosos indianos, o que, definitivamente, não é.

³⁴ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.540.

³⁵ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.21.

Que tal é a visão de proporcionalidade assumida por Kaufman, fica evidente quando olhamos de perto para uma das evidências que ele dá para a sua tese: “de acordo com a teoria do karma, todos nós, sem exceção, estamos condenados à pena capital [...] Mas é difícil de acreditar que todos nós estejamos sujeitos à morte porque fomos todos assassinos em uma vida passada.”³⁶ Essa posição acerca da morte é outro exemplo do desastre teórico que pode ser negligenciar os aspectos da tradição associados à teoria do karma. Nas palavras de Chadha e Trakakis:

a morte não precisa ser vista – e certamente não é vista dentro das tradições religiosas que geraram a teoria do karma – como algo intrinsecamente mal. Portanto, tratar a morte como análoga à pena capital significa representar mal a natureza e o status da morte na teoria do karma e no contexto indiano mais geral.³⁷

Isto nos leva ao quarto problema apresentado por Kaufman: o problema de explicar a morte. De acordo com Kaufman, o fato de o próprio processo kármico exigir que todos, inclusive os mais virtuosos, passem pela experiência da morte,

derroca a justificativa moral para o (convincentemente colocado) maior de todos os males, a morte ela mesma. Pois, na maioria das versões da teoria, a morte não é nem mesmo tomada como algo que necessite de explicação.³⁸

Após discorrerem sobre como, na tradição hindu e em outras tradições como a cristã, o momento pós-morte pode ser visto como fonte de alívio da dor e sofrimento (basicamente devido à ausência de corpo físico), Chadha e Trakakis corretamente afirmam estar “longe de ser algo óbvio porque a morte deve ser pensada como o maior de todos os males”.³⁹ Ademais, poderíamos acrescentar que, até onde sabemos, a fonte do sofrimento experimentado pelo indivíduo não é a morte em si, mas os eventos físicos que, em geral, antecedem a morte. Finalmente, conforme também apontado por Chadha e Trakakis, deve-se atentar para o quadro conceitual mais geral aceito pelas várias tradições orientais que aceitam a teoria do karma, no qual, por exemplo, o indivíduo é uma alma pura e imortal encarcerada em um corpo físico, o que faz com que “a pessoa ou alma não seja afetada pelo fenômeno da morte [...] a alma simplesmente descarta um conjunto de acessórios [corpo físico, mente, etc.] e o substitui por outro ao reencarnar.”⁴⁰

³⁶ Ibid.

³⁷ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.539.

³⁸ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.23.

³⁹ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.542.

⁴⁰ Ibid. p.543.

Assim, temos que a afirmação de Kaufman de que a morte é o pior dos males é, no mínimo, uma assunção não justificada. Mais importante que isso, é uma assunção claramente não compartilhada pelas tradições que têm feito uso da teoria do karma. Sendo esse o caso, como o próprio Kaufman reconhece, a morte não seria algo que precise ser explicada pela teoria do karma. Naturalmente, uma teodiceia deve ser julgada pela sua capacidade de explicar aqueles eventos que, de acordo com a tradição na qual ela está inserida, são considerados instâncias de mal e sofrimento. Isso nos remete à terceira falha do debate: algumas das acusações em termos de falta de explicação feitas por Kaufman e rebatidas por Chadha e Trakakis dizem respeito a coisas que uma teodiceia simplesmente não tem a obrigação de explicar.

Propósito de uma Teodiceia

A partir da descrição de teodiceia que demos na seção anterior, podemos nos perguntar: em que sentido os problemas que Kaufman aponta com a teoria do karma são realmente problemas para uma teodiceia? Essa é uma pergunta que, infelizmente, não é considerada pelos debatedores. Vejamos o que pode ser dito a esse respeito em relação ao primeiro problema que Kaufman apresenta, o problema da memória. Conforme já observamos, o problema da memória é caracterizado por Kaufman como segue: “Justiça exige que aquele que sofrerá por conta de seus atos passados saiba a razão de sua punição [...] Não iria, então, uma deidade misericordiosa ou um sistema justo, certificar-se de que a pessoa punida saberá o que ela fez de errado?”⁴¹

Vemos aqui, mais uma vez, a menção ao conceito de justiça, que, como vimos na seção anterior, seria o bem que justificaria Deus, de acordo com a teoria do karma, em permitir o mal e sofrimento no mundo. O ponto de Kaufman é que o próprio conceito de justiça exige que o sofredor saiba a razão de seu sofrimento. Caso haja punição sem tal conhecimento, então a justiça não foi de fato exercida, e, portanto, o bem que justificaria Deus em permitir o mal e o sofrimento não foi atualizado. Assim, de acordo com Kaufman, a mesma condição já comentada na seção anterior não seria, mais uma vez, satisfeita pela teoria do karma: O bem em função do qual Deus permite o mal e o sofrimento tem de ser maior, ou no mínimo compensar, tal sofrimento.

Em sua resposta, Chadha e Trakakis se limitam a apontar a existência de, no mínimo, duas leituras para a expressão “a pessoa punida saberá o que ela fez de errado”. Enquanto na interpretação que Kaufman favorece, que envolve conhecer os detalhes do erro, o sofredor efetivamente não sabe pelo que está sendo punido, de acordo com a outra interpretação, que requer apenas a ideia de que se está sofrendo por algo

⁴¹ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.19.

moralmente proporcional ao sofrimento, há, sim, conhecimento por parte do injuriador daquilo pelo qual ele está sofrendo⁴².

Há, no entanto, um ponto mais crucial nessa discussão. Kaufman assume tacitamente que “Justiça exige que aquele que sofrerá por conta de seus atos passados saiba a razão de sua punição”⁴³. Enquanto experimentos mentais como o de um pai que pune o filho, mas não o informa porque ele está sendo punido, parecem suportar essa assunção, outras situações hipotéticas apontam na direção oposta. Imagine um criminoso que, após cometer um ato abominável contra um inocente, bate com a cabeça no chão e perde toda a memória acerca do crime cometido. Poderia o juiz ser acusado de injusto ao decretar o criminoso culpado apenas por ele não se lembrar do ato que cometeu? Certamente que não.

Indo um pouco além, imagine agora que o juiz, por alguma razão, decide não revelar ao criminoso o crime que ele cometeu, limitando-se a dizer que tal crime foi moralmente proporcional à punição à qual ele agora estará sujeito. Considerando que o criminoso efetivamente cometeu o dito crime, e que a punição dada é realmente moralmente proporcional ao crime, poderia o juiz nesse caso ser acusado de injusto? Minha convicção é de que não. E a razão disso é que, apesar de, nesse caso, o juiz poder ser acusado de falhar enquanto educador, pois para que o criminoso seja educado moralmente é importante que ele saiba a razão de sua punição, ele não falhou enquanto agente da justiça. Em outras palavras - apesar de geralmente aparecerem lado a lado, há uma distinção conceitual importante entre justiça e educação moral: para ser um exercício da justiça, não é necessário que esse aspecto de educação moral seja contemplado.

Isso nos remete à segunda parte do problema da memória, na qual Kaufman afirma que “o problema da memória torna o processo kármico essencialmente inútil enquanto mecanismo de educação moral.”⁴⁴ Aqui, a crítica é de que, se nós não sabemos pelo que estamos sendo punidos, nosso avanço enquanto agentes morais ficará seriamente comprometido. Como o filho vai aprender o que é certo e errado, se o pai não o informa pelo que ele está sendo punido? Em sua réplica, Chadha e Trakakis tendem a minimizar a importância da punição enquanto mecanismo de educação moral, enfatizando a importância de outros mecanismos de educação moral, tais como: o testemunho e instrução das pessoas que nos cercam, o estudo da filosofia moral, etc.⁴⁵

Esse ponto é uma instância de como Kaufman e, principalmente, os seus críticos, perdem o foco do debate. Se o que dissemos acima está correto, isto é, se a educação moral não é um aspecto essencial do conceito de justiça, então a questão de se a teoria

⁴² CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.535.

⁴³ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.19.

⁴⁴ *Ibid.*, p. 20.

⁴⁵ CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil*, p.536.

do karma funciona ou não como mecanismo de educação moral é completamente irrelevante para a análise de sua eficácia enquanto teodiceia. Conforme dissemos, o propósito de uma teodiceia é dar razões que justifiquem moralmente porque um ser onipotente, onisciente e onibenevolente permite o mal e o sofrimento no mundo. Apesar de certamente ser uma questão importante, saber se a teoria do karma cumpre ou não um papel de educador moral é algo que não afeta em nada o debate de se tal teoria resolve ou não o problema do mal.

Há duas outras instâncias desta terceira falha. Como vimos, o terceiro problema, chamado por Kaufman de o problema do regresso ao infinito, consiste na suposta incapacidade da teoria do karma em explicar toda a cadeia causal que gerou um dado sofrimento nesta vida. Enquanto que isso pode ser pertinente se consideramos o problema do mal de uma maneira mais geral, como o problema de explicar as origens do mal e sofrimento, é completamente irrelevante no que se refere ao propósito maior de Kaufman, que é “considerar karma [...] exclusivamente como uma teodiceia”. Na avaliação de se a teoria do karma funciona ou não como uma teodiceia, é definitivamente irrelevante a questão de se ela explica ou não a origem do mal. Novamente, enquanto teodiceia, seu único propósito seria fornecer as razões que levariam Deus a permitir o mal e o sofrimento no mundo.

A outra instância é o sexto problema de Kaufman. De acordo com ele, “[...] a doutrina da reencarnação (ou da preexistência) é criticável porque é não verificável (ou não falsificável). O que quer que aconteça, é consistente com a teoria; nenhum fato poderia, aparentemente, falsificá-la”⁴⁶ Além de revelar uma gritante ignorância da literatura mais recente em filosofia da ciência, em que os problemas do chamado falsificacionismo o destronaram há muito do trono de teoria oficial da ciência, a menção a esse problema revela a perda de foco tanto por parte de Kaufman quanto de seus críticos. O que o fato de a teoria do karma ser ou não falsificável tem a ver com sua capacidade de fornecer razões que possam justificar Deus em permitir o mal e o sofrimento no mundo?

Conclusão

Tentei expor, neste artigo, as falhas do debate acerca da adequação da teoria do *karma* e da encarnação enquanto solução para o problema do mal. Em primeiro lugar, mostrei que ambos os lados do debate adotam uma visão enganosa no que se refere ao papel que a noção de um Deus onibenevolente (ou no mínimo benevolente) tem desempenhado nas tradições religiosas indianas. Tal visão acaba por distorcer de forma considerável o curso do debate, fazendo com que ele enverede por questões alheias ao

⁴⁶ KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*, p.27.

propósito original de analisar a teoria do karma enquanto teodiceia. Em especial, constata-se uma subestimação do papel que uma análise mais cuidadosa da própria noção de teodiceia possui na apreciação das críticas de Kaufman.

Uma consequência disso é que três dos problemas elencados por Kaufman – o problema da memória, o problema do regresso ao infinito e o problema da falta de falsificação – não são questões que uma teodiceia tenha de responder. Também tentei evidenciar como alguns dos problemas apontados por Kaufman – mais especificamente os problemas da proporcionalidade e da morte – são, na verdade, consequências da versão demasiadamente abstrata da teoria do karma que ele adota. Sendo assim, dos seis problemas apontados por Kaufman, apenas um deles, o do livre arbítrio, pode ser classificado um problema genuíno, no sentido de ser realmente uma crítica que os defensores da teoria do karma enquanto teodiceia tem a obrigação de responder. Os outros cinco são, na verdade, pseudoproblemas.

Referências Bibliográficas

BABB, L., *Destiny and Responsibility: Karma in Popular Hinduism*. In: C. KEYNES e V. DANIEL (eds.), *Karma: an Anthropological Inquiry*. Berkeley: University of California Press, 1983, pp.163-181.

CHADHA, M., TRAKAKIS, N., *Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman*. In: *Philosophy East and West*, 57 (2007), pp.533-556.

CHISHOLM, R. M., *The Defeat of Good and Evil*. In: M. ADAMS e R. ADAMS (eds.), *The Problem of Evil*. Oxford: Oxford University Press, 1990, pp.53-68.

CLOONEY, F., *Evil, Divine Omnipotence, and Human Freedom: Vedanta's Theology of Karma*. In: *Journal of Religion*, 69, 1989, pp.530-548.

HICK, J. *An Irenaean Theodicy*. In: S. DAVIS (ed.), *Encountering Evil: Live Options in Theodicy*. Edinburgh: T and T Clark, 1981, pp.39-52.

JĪVA GOSWAMI. *Sri Bhagavat Sandarbha: Transliterated Text, Word-to-word Meaning and Translation*. Vrindaban: Ras Bihari Lal & Sons, 2007.

KAUFMAN, W., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil*. In: *Philosophy East and West*, 55, 2005, pp.15-32.

_____. Karma, Rebirth, and the Problem of Evil: A Reply to Critics. In: *Philosophy East and West*, 57, 2007, pp.559-560.

PLANTINGA, A., The Probabilistic Argument from Evil. In: *Philosophical Studies*, 35, 1979, pp.1-53.

RĀMĀNUJA. *The Vedanta Sutras with the Commentary by Ramanuja*. George Thibaut (trad.). Delhi: Motilal Banarsidass, 1962.

ROCHER, L., Karma and Rebirth in the Dharmasastras. In: W. O'FLAHERTY, (ed.) *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Delhi: Motilal Banarsidass, 1983, pp. 61-89.

ROWE, W. (ed.). *God and the Problem of Evil*. Oxford: Blackwell Publishing, 2001.

ROWE, W., The Problem of Evil and Some Varieties of Atheism. In: *American Philosophical Quarterly*, 16, 1979, pp.335-341.

RŪPA GOSWAMI. *Bhakti Rasamrta Sindhu: With the Commentary of Srila Jiva Gosvami and Visvanatha Cakravarti Thakur* (two volumes). Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust, 2006.

SHARMA, A., *Karma, Rebirth, and the Problem of Evil: An Interjection in the Debate between Whitley Kaufman and Monima Chadha and Nick Trakakis*. In: *Philosophy East and West*, 58, 2008, pp.572-575.

Recebido: 30/03/2013

Aprovado: 28/11/2013