

**TRADUÇÃO**

**O CARMA E O PROBLEMA DO MAL: UMA RESPOSTA A KAUFMAN\***

**MONIMA CHADHA E NICK TRAKAKIS\*\***

**POR: GABRIEL REIS DE OLIVEIRA\*\*\***

**A DOCTRINA DO CARMA É UMA RESPOSTA SATISFATÓRIA AO PROBLEMA DO MAL?**

Embora exista uma vasta literatura contemporânea sobre o problema do mal e as teodiceias de origens cristãs, pouca atenção tem sido dada às respostas ao problema do mal de origens orientais. Whitley R. P. Kaufman obteve sucesso ao trazer a doutrina do carma, conforme elaborada nas tradições religiosas hinduísta, budista e janista, para uma discussão filosófica contemporânea em língua inglesa sobre o problema do mal. Ainda que reconheça que a doutrina do carma pareça ser uma resposta mais satisfatória para resolver o problema do mal do que as respostas das religiões teístas, Kaufman ofereceu cinco (ou seis) objeções à doutrina e concluiu que o carma não é uma teoria que explique satisfatoriamente a presença do mal e do sofrimento no mundo. O que se segue agora são as traduções de três artigos que continuam a discussão inaugurada por Kaufman do problema do mal e o carma.

---

\* (2007). “Karma and the Problem of Evil: A Response to Kaufman”. *Philosophy East and West* 57 (4): 533–556.

\*\* Department of Philosophy, Monash University, Melbourne.

\*\*\* Gabriel Reis de Oliveira é graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Mestre pelo programa de pós-graduação em Lógica e Metafísica da UFRJ (PPGLM/UFRJ). E é doutorando no programa de Pós-graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS).



This work is licensed under a [Creative Commons Attribution 4.0 International License](https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/).

## O CARMA E O PROBLEMA DO MAL: UMA RESPOSTA A KAUFMAN

### INTRODUÇÃO

A doutrina do carma, conforme elaborada nas tradições religiosas hindu, budista e jainista, oferece um poderoso relato explicativo das grandes questões humanas e, em particular, do sofrimento humano aparentemente imerecido. Whitley R. P. Kaufman (2005) tem razão em apontar que em alguns pontos, como o sofrimento de crianças, a ocorrência de desastres naturais e a possibilidade de salvação universal, a teoria do carma parece, pelo menos inicialmente, muito mais satisfatória do que as tentativas feitas para resolver o problema perene do mal por escritores que trabalham dentro das tradições teístas principais do judaísmo, cristianismo e islamismo (p. 19).<sup>1</sup> Kaufman, pensamos, também está correto ao destacar a falta de análise crítica dada pelos filósofos da religião contemporâneos (analíticos ou anglo-americanos) à teoria do carma, pelo menos em comparação com o volumoso corpo de trabalhos produzidos nos últimos anos sobre o problema teísta do mal (p. 16). O recente artigo de Kaufman nesta revista, portanto, é bem-vindo como um passo para corrigir esse desequilíbrio na literatura, e no processo que contribui para remover o viés teísta ocidental de grande parte da filosofia da religião contemporânea.

Por outro lado, pensamos que Kaufman infelizmente fez pouco para promover o entendimento geral da doutrina do carma e a maneira como essa doutrina é apresentada como uma resposta ao problema do mal. Kaufman oferece seis objeções à teoria do carma, dizendo: “Aqui, apresentarei cinco objeções distintas à doutrina da reencarnação, todas as quais levantam sérios obstáculos à alegação de que a reencarnação pode fornecer uma solução convincente para o Problema do Mal.” (p. 19)<sup>2</sup> Acreditamos não apenas que todas essas objeções falham em seu objetivo declarado, mas que a forma de proceder de Kaufman, sua metodologia, ajuda a explicar por que suas críticas à teoria do carma não são bem-sucedidas. Mas antes de considerar as seis objeções de Kaufman em detalhes,

---

<sup>1</sup> Salvo indicação em contrário, todas as referências de página no texto referem-se a KAUFMAN, 2005.

<sup>2</sup> Kaufman, entretanto, apresenta *seis* objeções distintas. Talvez ele pense que uma dessas objeções é redundante, embora ele não diga nada explicitamente a esse respeito.

gostaríamos de dizer algo breve sobre as observações preliminares que Kaufman faz na seção introdutória de seu artigo.

Em primeiro lugar, uma preocupação terminológica. Kaufman afirma que tratará a teoria do carma como uma “teodiceia” (pp. 16-17). Como tradicionalmente entendido, uma teodiceia visa principalmente, nas célebres palavras de John Milton, “justificar os caminhos de Deus aos homens” ([1667] 2000, p. 3). Ou seja, uma teodiceia tem por objetivo reivindicar a justiça ou a bondade de Deus diante do mal encontrado no mundo, e isso ela tenta fazer oferecendo uma explicação razoável sobre o porquê Deus permite que o mal abunde em sua criação. A construção da teodiceia tem, portanto, desempenhado um papel central nas religiões teístas, mas claramente não tem lugar dentro das religiões não teístas. *É por isso* que a bibliografia abrangente de Barry Whitney sobre teodiceia tem tão poucas entradas relacionadas à doutrina do carma (WHITNEY, 1993).<sup>3</sup> Kaufman não ignora esse problema, mas afirma em resposta que “seria um grande erro insistir em uma formulação desnecessariamente estreita do problema do mal, em particular uma que assumisse uma religião ética monoteísta” (p. 17). No entanto, isso confunde o projeto de oferecer uma teodiceia com o projeto muito mais amplo de oferecer uma resposta ao problema do mal. Embora uma teodiceia possa ser oferecida como solução para o problema teísta do mal, ela pode ser de pouca ou nenhuma utilidade em relação a outras variedades do problema do mal. Seria mais apropriado, portanto, falar do carma como um relato explicativo da existência do mal e do sofrimento, em vez de como uma teodiceia ou uma justificação moral para as ações de um Deus benevolente.<sup>4</sup>

Em segundo lugar, Kaufman concebe a doutrina do carma não apenas como uma teodiceia, mas também como uma “teoria” no sentido de um relato filosófico plenamente desenvolvido da presença do mal, ou, como ele coloca, “uma teoria completa e sistemática das origens e explicação do sofrimento humano.” (p. 18). Dadas as

---

<sup>3</sup> Kaufman afirma, em referência ao trabalho de Whitney, que “uma bibliografia dos escritos de teodiceia entre 1960 e 1991 lista mais de quatro mil entradas, mas apenas uma meia dúzia ou mais delas trata especificamente do carma” (p. 16).

<sup>4</sup> Budistas e jainistas, pode-se notar, endossam uma teoria do carma que é diferente da dos hindus e que claramente dispensa a necessidade de um ser supremo ou Deus. Algumas escolas na tradição hindu também negam que Deus tenha um papel a desempenhar no ciclo cármico. Os antigos filósofos indianos foram os primeiros a conceber Deus como um princípio abstrato da realidade, isto é, Brahman, nos *Upanishads*. Na opinião de alguns estudiosos, os indianos podiam manter tal concepção de divindade precisamente porque tinham uma teoria do carma que elimina a necessidade de um Deus pessoal.

expectativas tão altas, não é de se admirar que a doutrina do carma seja um fracasso aos olhos de Kaufman. Pois, para começar, a teoria do carma não pretende ser um relato das *origens do mal* (como é, por exemplo, a doutrina cristã do pecado original), uma vez que o teórico do carma não permite qualquer início do ciclo de encarnações e reencarnações (voltaremos a esse assunto a seguir, quando tratarmos do problema do regresso infinito). Mais importante, no entanto, a teoria do carma não é geralmente apresentada por seus proponentes como uma explicação *completa e sistemática* do sofrimento humano.<sup>5</sup> Ao contrário, o teórico do carma deseja refletir nossa ignorância diante da complexidade da realidade, oferecendo apenas um relato esquemático sobre o porquê do sofrimento humano, um relato que se baseia na suposição não fundamentada, de que o universo é, em última análise, justo. Em alguns pontos importantes, por exemplo, o relato é deliberadamente deixado vago ou incompleto: poucos detalhes, em particular, são fornecidos sobre o funcionamento interno ou a mecânica do processo cármico, como será visto abaixo em relação ao problema de memória.

Nossa maior preocupação com os comentários introdutórios de Kaufman, todavia, diz respeito à sua metodologia. Ele afirma que seu artigo “não é um exercício de exegese doutrinária” (p. 16) – o que aparentemente significa que ele não se preocupará com a forma como a doutrina, como originalmente formulada nas fontes escriturísticas relevantes, deve ser interpretada. Essa, no mínimo, parece ser a consequência de sua observação posterior de que “meu foco estará nos comentadores modernos e nas fontes secundárias e não nas origens escriturísticas” (p. 18). Isso nos parece uma forma estranha de proceder. Se a questão em pauta fosse, digamos, a adequação da doutrina cristã da Queda como resposta ao problema do mal, seria seriamente negligente ignorar o que as escrituras cristãs têm a dizer sobre este assunto e concentrar-se exclusivamente em como o tema da Queda foi desenvolvido por teólogos posteriores ou contemporâneos. Prestar a devida atenção às origens escriturísticas (e históricas) das doutrinas religiosas é vital para que essas doutrinas possam ser entendidas corretamente. Caso contrário, corremos o risco de estabelecer “espantalhos” como alvos e negligenciar as tapeçarias ricas, complexas e variadas tecidas pelas grandes tradições religiosas.

---

<sup>5</sup> De modo semelhante, geralmente se pensa que as teodiceias, como respostas ao problema teísta do mal, não precisam ser explicações *completas* do sofrimento humano – veja, por exemplo, ROWE, 1988, p. 131.

Kaufman, ao que parece, sucumbiu à tendência, prevalecente em grande parte da filosofia analítica contemporânea da religião (embora felizmente comece a diminuir), de tratar crenças e doutrinas religiosas de uma maneira altamente abstrata e não histórica. Kaufman escreve, por exemplo, que “Meu método será examinar uma versão simplificada e idealizada da doutrina do carma e da reencarnação, uma versão o mais abstraída possível de questões históricas ou doutrinárias particulares” (p. 16). Da mesma forma, ele afirma em outro lugar, “analisarei a doutrina do carma em sua forma racionalizada e simplificada; os detalhes particulares, ou formulações alternativas da doutrina, não serão notados, a menos que pareçam relevantes para a questão da teodiceia” (p. 18). É duvidoso, entretanto, que a teoria do carma possa ser idealizada e abstraída dessa forma, sem distorcer a teoria. Ao não dar atenção suficiente às formas pelas quais a doutrina do carma tem sido interpretada, desenvolvida e expandida, particularmente nas fontes originais, Kaufman frequentemente negligencia e interpreta mal aspectos importantes da doutrina. De fato, se adotarmos a estratégia de Kaufman de considerar apenas uma versão minimalista da teoria do carma – reduzida à mera alegação de que “as pessoas sofrem por causa de suas ações passadas nesta e em vidas anteriores, e desfrutam de benefícios baseados em boas ações passadas” (CLOONEY, citado por KAUFMAN, p. 18) – seríamos impedidos de fazer uso e apreciar os variados recursos disponíveis para o teórico do carma. Como esperamos mostrar a seguir, a visão mais sutil da teoria do carma que se encontra nos textos escriturísticos ajuda a enfrentar cada uma das objeções levantadas por Kaufman.

## **O PROBLEMA DA MEMÓRIA**

Kaufman está preocupado com as questões morais levantadas pela total ausência de quaisquer vestígios de memória de vidas anteriores. Ele afirma que “a justiça exige que aquele que está sendo feito sofrer por um crime passado seja conscientizado de seu crime e entenda por que está sendo punido por isso” (p. 19). Entretanto, a noção crucial de “estar conscientizado do próprio crime” é vaga e não pode fazer o trabalho que Kaufman requer dela, a menos que seja definido com precisão. Em uma leitura forte, “estar conscientizado do próprio crime” exigirá detalhes bastante específicos sobre o que aconteceu, quando e onde aconteceu, por que foi moralmente errado, que consequências

teve para si mesmo e para os outros, e assim por diante. Mas, certamente, a justiça não exige que um criminoso seja informado de seu crime nesse sentido forte. Em uma interpretação mais fraca, e de acordo com o que Kaufman afirma na citação acima, “estar conscientizado do próprio crime” equivale a chegar a algum entendimento sobre o porquê de se estar sendo punido. Embora essa leitura esteja mais de acordo com as exigências da justiça, tais exigências são claramente atendidas pela teoria do carma, uma vez que a teoria explica o sofrimento presente como uma consequência necessária de transgressões no passado. De acordo com a teoria do carma, então, o criminoso é capaz de entender por que está sendo punido, mesmo que não se lembre de nenhum dos detalhes reais de seus atos criminosos passados.

Portanto, é um princípio central da teoria do carma que todo crime é eventualmente punido. Mas, na opinião de Kaufman, tal princípio é “essencialmente inútil como um meio de educação moral” (p. 20), e em virtude de que a teoria do carma não permite a lembrança de vidas passadas e, portanto, de erros cometidos durante vidas passadas. Ele admite que manter a memória de erros passados pode às vezes ser um obstáculo ao nosso desenvolvimento moral, mas acrescenta que “não é plausível dizer que é melhor *nunca* ou mesmo raramente lembrar de atos ou vidas passadas; reconhecer erros passados é, em geral, uma força educativa importante (até mesmo essencial) em nossas vidas” (p. 20; ênfase no original).

Mas o raciocínio de Kaufman aqui é suspeito. Reconhecer os erros do passado não é de forma alguma uma força educadora essencial, ou mesmo a mais importante, em nossas vidas. Não precisamos cometer crimes antes de aprender que o assassinato é errado ou que o estupro é repugnante. Como crianças, somos apresentados à moral de nossa sociedade através de histórias e fábulas que reiteram o ponto de que o bem é recompensado e o mal é punido. E como adultos inteligentes, adaptamos e revisamos os valores éticos de nossa cultura, à luz de uma educação geralmente liberal. Nossas crenças éticas também são refinadas pelo nosso conhecimento e talvez pelo contato pessoal com vários exemplos históricos de bem e de mal.<sup>6</sup> Não subestimemos também os benefícios

---

<sup>6</sup> No *Bhagavad-Gita*, o Senhor Krishna usa essa mesma estratégia para persuadir Arjuna a lutar. Ele apresenta o exemplo do Rei Janaka, que alcançou a libertação somente pelo cumprimento dos deveres prescritos. Krishna diz: “Portanto, apenas para educar as pessoas em geral, você deve fazer o seu trabalho. Qualquer que seja a ação que um grande homem execute, os homens comuns a seguem. E quaisquer que sejam os padrões que ele estabeleça por atos exemplares, todo o mundo persegue” (3 : 20-21). Traduções do *Bhagavad-Gita* aqui são baseadas no Prabhupada 1989. Adotamos as traduções inalteradas ou

na compreensão moral que podem ser obtidos a partir do estudo cuidadoso da ética, da filosofia moral e de assuntos afins.

Além disso, lembrar precisamente os erros do passado não é a *única* maneira de reconhecer os erros que se pode ter cometido no passado. Tal reconhecimento dos erros passados é claramente possível sem lembrar onde, quando e o que realmente se fez para merecer punição. Considere, por exemplo, um motorista bêbado que mata um pedestre antes de colidir com um poste. Suponha que o motorista entre em coma como consequência da colisão, e após um mês recupere a consciência, mas não se lembre do acidente ou de seu estado de embriaguez, que o provocou. Qualquer tribunal razoável exigiria que o infrator, nesse caso, fosse levado a reconhecer seu erro. A teoria do carma, da mesma forma, exige que reconheçamos nossos erros passados, sem, no entanto, lembrar em detalhes o que fizemos de errado em algum tempo passado e, a partir daí, arrependê-los por ele.

Kaufman afirma ainda que o problema de memória é particularmente grave para a teoria do carma, uma vez que esta teoria sustenta que “a maioria dos erros será punida numa vida posterior, e a maioria dos sofrimentos é resultado de delitos em existências anteriores” (p. 20). Ele acrescenta, entre parênteses, que os teóricos do carma são forçados a essa posição em parte devido ao fato óbvio de que os delitos não são punidos imediatamente. Mas esse fato, de acordo com Kaufman, põe em perigo o valor educacional da teoria do carma:

Porque o ponto é que o próprio mecanismo do carma é mal concebido para fins de educação moral ou progresso, dado o padrão aparentemente aleatório e arbitrário de recompensas e punições. Se a educação moral fosse realmente o objetivo do carma e da reencarnação, então ou a punição seria imediatamente consequente ao pecado, ou pelo menos se teria alguma forma de saber pelo que se estava sendo punido (ou recompensado). (p. 20).

Essas observações, no entanto, revelam um grande mal-entendido sobre o funcionamento do carma. A lei do carma afirma que existe uma *conexão necessária* entre qualquer ato que tenha valor moral e o seu resultado (especificamente, a recompensa ou

---

adaptamos e reformulamos as passagens relevantes com base em uma comparação entre as versões em inglês e sânscrito.

a punição acumulada por conta da ação). Assim, a teoria postula os *resíduos cármicos* como elo imperceptível entre o ato e a sua consequência. Os resíduos cármicos são positivos ou negativos, dependendo da qualidade do ato. Os frutos desses resíduos têm como resultado alegria ou angústia extrema, de acordo com a qualidade de suas causas. A lei do carma não promete que a punição ou a recompensa será dada instantaneamente. As ações corretas e as transgressões são recompensadas ou punidas *automaticamente* (pois o agente será sobrecarregado com resíduos cármicos imperceptíveis até que as circunstâncias sejam adequadas para a sua realização), embora não *instantaneamente* (pois pode haver um intervalo de tempo entre a realização de um ato e a realização dos resíduos cármicos adquiridos por causa desse ato).

A teoria do carma não diz nada específico sobre *quando e de que forma* as recompensas e as punições serão aplicadas; apenas afirma que um agente está fadado a desfrutar ou sofrer os resultados de seu comportamento – se não nesta vida, pelo menos em alguma vida futura. A teoria não pode, portanto, ser usada para prever o momento e a forma das recompensas ou das punições, embora isso em si não seja razão para pensar que o padrão de recompensas e punições seja arbitrário ou aleatório. Considere o fato de que os julgamentos legais hoje podem levar muitos anos para entregar um veredicto, com poucas ou nenhuma pessoa em posição de prever exatamente quando o julgamento será proferido ou que forma exata a punição (se houver punição) assumirá. Mas uma vez que o veredicto é proferido e as punições resultantes são aplicadas, não julgamos essas punições como aleatórias ou arbitrárias simplesmente porque foram adiadas. A esperança de que uma punição justa seja aplicada ao criminoso em algum momento futuro é suficiente para manter nossa fé no sistema jurídico como um meio de educação moral, e uma esperança semelhante motiva a crença de que a lei do carma pode permitir o desenvolvimento moral do indivíduo. A educação moral, portanto, não exige que qualquer punição justa e merecida seja imediatamente consequente do pecado.

Kaufman, entretanto, pode objetar que se a punição não segue imediatamente o ato ilícito, então para que a educação moral seja possível, deve haver pelo menos alguma forma de saber pelo que se estava sendo punido. Isso novamente pressupõe que a educação moral só pode prosseguir por meio do aprendizado e do reconhecimento das transgressões passadas. A teoria do carma não oferece uma forma de conhecer as correlações precisas entre os atos bons ou ruins específicos do passado e os resultados a

serem desfrutados ou sofridos pelo agente no futuro, mas a crença no carma implica que essas correlações devem ser obtidas. No entanto, a teoria pretende não apenas voltar a nossa atenção para as correlações necessárias entre os atos e seus resultados, mas também nos proporcionar uma compreensão mais profunda do funcionamento do carma e, assim, funcionar como um manual para atingir o objetivo mais alto da existência humana, isto é, a *moksa* ou a liberdade. Antes de mergulhar em uma explicação do carma-ioga (o caminho da ação) no terceiro capítulo do *Bhagavad-Gita*, o Senhor Krishna anuncia, “Até agora, descrevi esse conhecimento para vocês através de um estudo analítico. Ouça agora enquanto eu o explico em termos de trabalho sem resultados frutivos ... quando você agir segundo este conhecimento, poderá livrar-se do cativo decorrente das ações” (2 : 39).

A receita parece simples: “Portanto, sem se apegar aos frutos das atividades, deve-se agir por uma questão de dever, pois, trabalhando sem apego alcança-se o Supremo (ou seja, à libertação)” (3 : 19). Assim, a teoria do carma e da reencarnação explica que a causa raiz do sofrimento humano é a luxúria e o apego aos frutos das próprias ações. Enquanto esses desejos e apegos persistirem no agente, o agente não poderá progredir no caminho da libertação. O delito, portanto, não está tanto na ação particular realizada, mas no apego que o agente tem à busca dos frutos da ação. A teoria, portanto, ajuda o agente a tomar consciência do que, em termos gerais, ele fez de errado no passado e do que ele pode fazer para melhorar sua condição futura. A mensagem, em poucas palavras, é: livre-se de apegos aos frutos das ações e não adquirirá nenhum resíduo cármico por causa do comportamento pecaminoso.

Nos capítulos 3 e 4 do *Bhagavad-Gita*, onde são fornecidos detalhes sobre “o caminho da ação” como meio de libertação, a teoria do carma é apresentada como uma explicação para o sofrimento humano, bem como um guia de como podemos superar nossos sofrimentos. A doutrina do carma, portanto, pressupõe a possibilidade de crescimento moral e detalha como podemos fazer para alcançá-lo. O relato explicativo oferecido pelos teóricos do carma pode ser incompleto em muitos aspectos e pode não motivar a todos a seguir o caminho recomendado pela *carma-ioga*, mas isso não diminui o potencial da teoria para inspirar o desenvolvimento moral dos indivíduos.

## O PROBLEMA DA PROPORCIONALIDADE

Kaufman afirma que a teoria do carma só pode ser uma solução moralmente adequada para o problema do mal se ela pressupuser um princípio de proporcionalidade, ou seja, “que a gravidade do sofrimento seja adequadamente proporcional à gravidade do mal” (p. 21). Mas esse princípio, acrescenta Kaufman, é desprezado pela teoria do carma, pois “dados os tipos e graus de sofrimento que vemos nesta vida, é difícil ver que tipo de pecados os sofrendores poderiam ter cometido para merecer uma punição tão horrível” (p. 21).

O problema da proporcionalidade, no entanto, não é tão intuitivamente convincente como Kaufman parece pensar. O nível de dificuldade em acreditar que os terríveis males mencionados por Kaufman (incluindo coisas como a morte por fome ou a tortura, a doença mental ou ficar aleijado como resultado de um acidente de carro) são simplesmente punições por crimes passados é proporcional ao nível de dificuldade em compreender a brutalidade e a crueldade de grande parte do comportamento humano que vemos neste mundo – atos de genocídio como o Holocausto e regimes totalitários como os de Hitler, Stalin e Pol Pot rapidamente vêm à mente.

Kaufman também afirma que a aparente falta de proporcionalidade na teoria do carma pode ter consequências práticas desastrosas, já que “a crença no carma pode nos fazer tender a promulgar penas ainda mais brutais e cruéis (por exemplo, torturar até a morte) se tentarmos modelar a justiça humana nessa concepção do que aparentemente conta como justiça divina” (p. 21). Como indicado anteriormente, no entanto, Deus não é uma parte essencial do ciclo cármico e, portanto, é errado conceber o modelo cármico de justiça em termos de justiça divina. É mais correto pensar na teoria do carma como um modelo de justiça impessoal ou cósmica. As escrituras budistas e hindus frequentemente usam analogias agrícolas para explicar o funcionamento do carma, sugerindo assim que o carma deve ser entendido como um processo puramente natural.<sup>7</sup>

---

<sup>7</sup> Este ponto é reiterado por vários estudiosos influentes, incluindo Potter (1980), que observa que o relato do Ioga oferece “uma teoria bastante elaborada sobre a mecânica do carma e reencarnação, que é disponibilizada ao não-filósofo por meio de apelo ao modelo de cultivo de arroz” (p. 248).

A principal objeção de Kaufman assume a forma de um dilema para o teórico do carma: *ou* uma versão “olho por olho” da teoria do carma é adotada, de modo que se (por exemplo) alguém é estuprado nesta vida é apenas porque foi estuprador em uma vida anterior; *ou então* é feito um apelo ao “reservatório de resíduos cármicos”, de modo que o sofrimento horrível de alguém é explicado em termos do acúmulo de um enorme número de atos ruins passados. A primeira opção, segundo Kaufman, é claramente injusta, pois equivale à opinião de que estamos todos condenados à “pena capital” – ou seja, à morte física – porque todos nós fomos assassinos em uma vida passada. Mas a analogia entre a morte e a pena capital parece inadequada. Mais será dito sobre esse assunto quando nos voltarmos aos comentários de Kaufman sobre o problema de explicar a morte, embora possa ser suficiente mencionar aqui que a morte não precisa ser vista – e certamente não é vista dentro das tradições religiosas que geraram a teoria do carma – como algo que é intrinsecamente mau. Portanto, tratar a morte como análoga à pena capital é apenas representar erroneamente a natureza e o status da morte na teoria do carma e no contexto indiano de forma mais ampla.<sup>8</sup>

Kaufman rejeita a segunda opção do dilema acima, enfatizando a questão da justiça do mecanismo responsável por aplicar as punições. As Escrituras relativas à doutrina do carma não entram em detalhes sobre o funcionamento do carma, convidando assim à possibilidade de opiniões concorrentes sobre como exatamente a lei do carma funciona. Uma visão possível, explorada por Kaufman, é que o reservatório de resíduos cármicos tem um efeito cumulativo, com todos os erros menores acumulados para gerar

---

<sup>8</sup> Também vale a pena dizer algo sobre a afirmação de Kaufman de que a teoria do carma “não funcionará para a maioria das doenças (alguém não pode ‘causar’ a outra pessoa a doença de Parkinson ou câncer cerebral)” (p. 21). Esse é um descuido peculiar, uma vez que o carma é tradicionalmente considerado como uma forma especial de causalidade no mundo. Como princípio causal, acredita-se que o carma influencia os reinos mental e físico durante o ciclo de reencarnações. Os *Iogassutras* 12-14 descrevem esse processo de forma sucinta: “O depósito latente do carma tem sua raiz nos obstáculos e pode ser sentido em uma encarnação visível ou invisível”. ... Essas [fruições, por exemplo, encarnação (casta), tempo de vida e tipo de experiência] têm como resultado alegria ou angústia extrema, de acordo com a qualidade de suas causas, seja mérito ou demérito” (citado em WOODS, 1972, p. 121). O ponto é mais elaborado por Creel: *A lei ou ideia de carma, ou a compreensão da ação, vem a ter a conotação de retribuição moral. ... Os resultados da ação anterior são cristalizados nos locais das almas em suas reencarnações; o carma determina o status e os deveres presentes na sociedade, ou seja, o próprio dharma. Assim, o carma mantém juntos o status social, a natureza ou a habilidade individual, o status espiritual e o comportamento apropriado. ... Além disso, a ideia de pessoas merecedoras de seu status social e espiritual não é suscetível de questionamento, desde que seja aceito que as pessoas também tenham o temperamento ou o caráter ou as habilidades apropriadas ao seu papel social.* (CREEL, 1972, p. 162)

Assim, *contra* Kaufman, o carma *pode* fazer com que alguém contraia uma doença ou enfermidade – na verdade, acredita-se que o carma molda o destino físico, social e espiritual de cada ser humano.

uma única e horrível punição. Mas, como Kaufman sugere, tal método de administração de punição entra em conflito com nosso senso de justiça e, portanto, se situa desconfortavelmente com um princípio básico da teoria do carma, a saber, que o universo é fundamentalmente justo. Além disso, essa suposta explicação do sofrimento humano pressupõe que a *única maneira* de se livrar de dívidas contraídas por causa de maus atos passados é sofrer uma única e horrível punição em algum ponto do ciclo de encarnação e reencarnação. Tal suposição, no entanto, é estranha às formas tradicionais da teoria do carma, como ficará claro ao se considerar o papel que o reservatório de resíduos tem geralmente desempenhado na teoria.

Kaufman, concedemos, está correto ao insistir que a ideia de resíduos cármicos não ajuda no problema da proporcionalidade. Mas isso era de se esperar, uma vez que o reservatório de resíduos é invocado para fundamentar a noção de livre arbítrio, que constitui uma parte crucial da teoria do carma. Pode ser útil nesse ponto elucidar brevemente os três tipos básicos de resíduo cármico: *Sancita*, que denota todo o carma acumulado do passado; *Prarabdha*, que se refere aos resíduos cármicos que moldam a condição física, social e espiritual de cada pessoa; e *Agami*, ou os resíduos que serão adquiridos por conta das ações futuras de cada pessoa. Como explica T. M. P. Mahadevan:

Uma analogia adequada é geralmente dada para trazer à nossa mente o elemento de liberdade que o carma envolve. Imagine um arqueiro com uma aljava de flechas, apontando para um alvo. Ele já lançou uma flecha; e outra flecha ele está prestes a atirar. O feixe de flechas na aljava sobre suas costas é o *Sancita*; a flecha que ele atirou é o *Prarabdha*; e a que ele está prestes a lançar de seu arco é o *Agami*. Desses, ele tem perfeito controle sobre *Sancita* e *Agami*; só o *Prarabdha* é que não pode deixar de ter eficácia. O homem tem a liberdade de reformar seu caráter e alterar seus caminhos, apenas o passado que começou a ter eficácia, ele tem que sofrer. (MAHADEVAN, 1971, pp. 60-61).

A sugestão de que temos um grau significativo de controle sobre *Sancita* e *Agami* chama a atenção para um tema que já abordamos, a saber, a possibilidade de progresso moral em um mundo cármico, além de indicar como se perde o dilema de Kaufman em relação à proporcionalidade. Este dilema pressupõe que a única maneira de se livrar de resíduos cármicos negativos ou dívidas adquiridas por conta de maus atos passados é sofrer alguma forma de punição. O que ele ignora, entretanto, é a maneira pela qual a teoria do carma foi desenvolvida para fornecer a seus devotos um método para aliviar e prevenir o sofrimento. O *Bhagavad-Gita*, por exemplo, lista diferentes caminhos (*iogas*)

ou disciplinas internas que dizem levar ao avanço moral do indivíduo e, em última instância, a *moksa*. Esses “caminhos” incluem *carma-ioga* (o caminho da ação), *dhyana-ioga* (o caminho da meditação), *bhakti-ioga* (o caminho da devoção teísta), e *jnana-ioga* (o caminho do conhecimento). Os vários caminhos, entretanto, são apenas um meio para o mesmo fim, como explica Sarvepalli Radhakrishnan, eminente intérprete e tradutor do *Bhagavad-Gita*: “podemos escalar a montanha por caminhos diferentes, mas a vista do cume é a mesma” (1949, p. 102). Em uma linha semelhante, os *Iogassutras* de Patanjali (veja sutras 11 e 12) recomendam a meditação ou contemplação como um meio de queimar as sementes ou resíduos cármicos de modo a torná-los incapazes de dar frutos ou produzir sofrimento e escravidão. Como isso indica, há uma série de maneiras pelas quais os resíduos cármicos de uma pessoa podem se tornar incapazes de produzir frutos ou produzir dor e sofrimento. A disponibilidade dessas diversas vias, portanto, mostra que o dilema de Kaufman é mal concebido na medida em que assume que a *única maneira* de se livrar dos resíduos cármicos negativos acumulados por conta de transgressões passadas é sofrer alguma punição.

### **O PROBLEMA DO REGRESSO INFINITO**

Kaufman apresenta o problema do regresso infinito nos seguintes termos:

A fim de explicar as circunstâncias de um indivíduo na vida atual, o carma se refere aos eventos de sua vida anterior. Mas para explicar as circunstâncias dessa vida anterior, precisamos recorrer aos eventos de sua vida anterior e assim por diante, ad infinitum. O problema é bastante geral: como começou o processo cármico? Qual foi o primeiro erro? Quem foi o primeiro a sofrer? Essa objeção familiar aponta que a reencarnação não oferece nenhuma solução, mas simplesmente traz o problema de volta. (p. 22).

A resposta típica dada pelos teóricos do carma, observa Kaufman, é dizer que o processo de reencarnação não tem começo, estendendo-se infinitamente no tempo. De acordo com Kaufman, porém, “isso não é resposta alguma; de fato, viola um cânone básico de racionalidade, que a ‘explicação’ não é tão problemática quanto o problema que está sendo explicado” (p. 22).

O ponto de Kaufman parece ser que explicar uma instância particular do mal, M1, afirmando que M1 foi provocado por algum evento anterior, M2, e então explicar M2 afirmando que foi provocado por algum evento mais distante no passado, M3, e assim por diante *ad infinitum* para todos os outros eventos, é deixar M1 pendente como um fato bruto e, portanto, isso não se qualifica de forma alguma como uma explicação genuína do M1. Em outras palavras, uma regressão explicativa que é infinitamente longa adiará para sempre a explicação procurada, assim como (para pegar emprestado a própria analogia de Kaufman) pedir dinheiro emprestado para pagar uma dívida é simplesmente adiar o pagamento da dívida em vez de removê-la. Qualquer relato explicativo genuíno do mal deve, portanto, evitar tal regresso vicioso.

Não está claro, entretanto, o porquê de o teórico do carma dever recorrer a um regresso infinito para explicar a ocorrência do mal. Quando alguém sofre algum mal em particular, o teórico do carma explicaria isso como punição por algum delito passado, mas o próprio delito passado não precisa ser explicado como o resultado inevitável de algum evento mais distante no passado de sua vida. De fato, parece que somente se a teoria do carma fosse interpretada de uma forma *determinista rígida*, tal regressão explicativa resultaria. Mas o determinismo rígido, a visão de que não há livre arbítrio do tipo exigido para a responsabilidade moral, claramente não tem lugar em nenhum sistema filosófico que subscreva a doutrina do carma. Já vimos como a ideia do reservatório de resíduos cármicos é introduzida para mostrar que a teoria do carma não exclui o livre arbítrio. Um teórico do carma será, portanto, ou um libertário ou um compatibilista.<sup>9</sup> Se a primeira opção for adotada, então qualquer explicação sobre a razão de um agente escolher livremente um curso de ação moralmente errado será necessariamente incompleta. Pois, na visão libertária, as escolhas livres de um agente podem ser influenciadas pelo estado de espírito interno do agente e de seu ambiente externo, mas estas não determinam as escolhas que o agente faz livremente. Portanto, não importa quantas condições causais antecedentes se reúna, não serão suficientes para explicar por que o agente escolheu ir por um caminho em vez de outro. Explicações de ação livre em termos de condições causais suficientes estão simplesmente indisponíveis de acordo com a perspectiva libertária.

---

<sup>9</sup> Veja REICHENBACH, 1990, cap. 4, onde é argumentado que a doutrina do carma geralmente é expressa em uma estrutura libertária ou compatibilista.

O compatibilista, por outro lado, pode se valer de tais explicações, pois ele pode explicar totalmente a decisão do agente de realizar um curso de ação apelando para, digamos, os desejos e valores do agente. O que é importante observar para nossos propósitos, no entanto, é que independentemente de o teórico do carma adotar uma posição libertária ou compatibilista, sua “teodiceia” – isto é, sua tentativa de explicar por que as pessoas sofrem danos – será a mesma, pois em última instância estará fundamentada na noção de livre arbítrio humano. Mais precisamente, o teórico do carma diria que as pessoas sofrem danos como punição pelo uso indevido de seu livre arbítrio no passado, caso em que cada pessoa tem plena responsabilidade moral por seu próprio sofrimento. O teórico do carma, em suma, não precisa se lançar em um regresso explicativo infinito para determinar onde reside a responsabilidade moral final pelo sofrimento de cada pessoa.<sup>10</sup>

## O PROBLEMA DE EXPLICAR A MORTE

Na visão de Kaufman, se a teoria do carma deve explicar todo o sofrimento humano, ela deve explicar “o caso paradigmático do sofrimento inocente: a própria morte” (p. 23). A típica teoria da reencarnação, observa Kaufman, não considera a morte como um castigo para alguns erros do passado, mas vê a morte como o mecanismo pelo qual o carma funciona. Isso, no entanto, parece criar problemas para a teoria do carma:

é através da reencarnação que se é recompensado ou punido pelos erros do passado (nascendo em uma posição alta ou baixa, saudável ou doente, etc.). Mas não pode haver reencarnação, a menos que haja morte. Portanto, mesmo que alguém esteja subindo na escala do carma para um nascimento muito alto devido à sua grande virtude, ainda assim deve sofrer a morte. Isso parece minar a justificação moral para (discutivelmente) o maior dos males, a própria morte. (p. 23).

---

<sup>10</sup> Talvez o que tenha enganado Kaufman seja a noção de “explicação”, pois tal noção pode facilmente distorcer a natureza e os objetivos do projeto da teodiceia. O teodicista tenta oferecer não tanto uma explicação para a existência do mal, mas uma *justificação moral* para a existência do mal. Dito de outra forma, o objetivo do teodicista não é determinar onde está a responsabilidade *causal* última por algum dado evento maléfico, mas determinar onde está a responsabilidade *moral* última – e nesse último caso, o teodicista do livre arbítrio dirá que a “responsabilidade para” com o exercício do livre arbítrio de algum agente moral, evitando assim qualquer necessidade de embarcar em um regresso infinito.

Mas por que Kaufman caracteriza a morte como um mal importante? Parece que o que o conduz a essa visão é o que ele chama de “o fato de senso comum de que a morte geralmente envolve uma perturbação física terrível e frequentemente dolorosa, incluindo a separação de todos os entes queridos e de tudo o que nos é caro” (p. 23). Mas pode-se aceitar esse fato sem endossar a visão de Kaufman da morte como o maior mal. Para ver isso, considere a crença, compartilhada por muitas tradições religiosas tanto no Oriente como no Ocidente, de que a morte envolve uma separação temporária do ser consciente da existência física ou encarnada. Na tradição hindu, por exemplo, geralmente se pensa que a consciência deixa o corpo na morte, permanecendo em estado livre e puro antes de se estabelecer em outro corpo. De forma um pouco semelhante, a visão cristã tradicional sustenta que, no intervalo entre a morte e o Juízo Final, as pessoas encontram-se num estado de sono ou numa espécie de limbo entre o céu e o inferno.<sup>11</sup> De acordo com essas tradições religiosas, o estado pós-morte é temporariamente caracterizado pela falta de encarnação, e isso, por sua vez, torna a pessoa imune à possibilidade de sentir dor. Mas se a morte pode proporcionar algum alívio da dor, está longe de ser claro por que a morte deve ser considerada como o maior de todos os males.<sup>12</sup> Na verdade, budistas e hindus tendem a considerar a morte como uma interrupção moralmente insignificante na vida de um indivíduo.

Kaufman levanta a possibilidade de negar que a morte é um mal como uma proposta de solução para o problema de explicar a morte. Mas isso, ele pensa, “dificilmente é satisfatório, pois não há razão alguma para que a morte seja o mecanismo pelo qual se alcança a recompensa: por que não simplesmente recompensar a pessoa com saúde, riqueza e vida longa, sem ter que passar por uma reencarnação em primeiro lugar?” (p. 23). O carma, com certeza, não requer necessariamente a morte. É possível, por exemplo, conseguir a libertação dentro de uma única vida, e assim a morte e a reencarnação podem não ser essenciais para o funcionamento do carma. Como diz Austin

---

<sup>11</sup> Veja, por exemplo, 1 Coríntios 15:20, 51 e 1 Tessalonicenses 4:15

<sup>12</sup> Talvez a morte pudesse ser descrita como um grande mal caso se pensasse que resultaria na cessação permanente da existência. Curiosamente, os materialistas da tradição indiana, os Carvakas, conceberam a morte dessa forma, mas mesmo eles não pensaram na morte como intrinsecamente má ou dolorosa, mas sim equipararam a morte à libertação, o fim mais alto da vida: *Não há outro mundo além deste; não há céu e nem inferno. ... A alegria do céu consiste em comer comida deliciosa, fazer companhia a moças, usar roupas finas. ... A dor do inferno está nos problemas que surgem de inimigos, armas, doenças; enquanto a libertação (moksa) é a morte, a cessação do fôlego de vida.* (Sarvasiddhanthasamgraha, citado em RADHAKRISHNAN e MOORE, 1957, pp. 227-235.)

Creel, “um ponto no qual parece haver um amplo consenso é que o carma é básico enquanto a reencarnação é derivada” (CREEL, 1986, p. 2). Mas então, como pergunta Kaufman, por que não simplesmente recompensar a pessoa ou transformá-la em um plano superior de existência, sem que ela seja submetida à reencarnação? O problema aqui, entretanto, é que se – como Kaufman acaba de conceder para fins de argumentação – a morte não é algo mal, mas é moralmente neutro ou mesmo bom, então a pergunta “Por que as pessoas morrem?” não é relevante. Pois o fenômeno que estamos tentando explicar é a existência do mal, e se a morte não é um mal, não precisamos dar conta dela.

Para apreciar o papel que a morte desempenha na teoria do carma, não podemos ignorar, como faz Kaufman, as importantes teses metafísicas sobre a natureza das pessoas que formam o pano de fundo da teoria do carma e da reencarnação. Tanto hindus como budistas concordam que a morte é um evento bastante insignificante na vida cármica de um indivíduo. Na tradição hindu, a pessoa é identificada com a alma, enquanto o corpo, os sentidos e a mente são tomados como meros auxiliares. Seguindo essa linha de pensamento, a pessoa ou alma não é afetada pelo fenômeno da morte, e a alma simplesmente descarta um conjunto de auxiliares e os substitui por outro na reencarnação. O *Bhagavad-Gita* ilustra bem essa visão:

Como a alma encarnada passa continuamente, neste corpo, da infância à juventude e à velhice, a alma também passa para outro corpo na morte. Uma pessoa com equilíbrio não fica desorientada com tal mudança. ... Para a alma, não há nascimento nem morte em nenhum momento. Ele [a alma] não nasceu, não nasce e não vai nascer. Ele é incriado, eterno, sempre existente e primordial. Ele não é morto quando o corpo é morto. ... Como uma pessoa veste roupas novas desistindo das velhas, a alma também aceita novos corpos materiais, abandonando os velhos e inúteis. (1 : 13, 20, 22)

Os budistas, em contraste, não postulam uma alma como o ser substancial que transmigra de uma vida para outra carregando os resíduos cármicos. Em sua opinião, em vez disso, “a consciência continua a existir em virtude do carma, o que também é chamado de predisposições”.<sup>13</sup> Como os hindus, porém, os budistas não consideram a morte como um evento significativo no ciclo de vida cármico. Pois de acordo com a visão budista, a morte não marca uma ruptura importante na sucessão de elementos que explicam a aparente continuidade de pessoas durante uma vida. A seguinte citação do *Milinda Panha*,

---

<sup>13</sup> *Visuddhimagga*, cap. 17, § 47. Todas as citações do *Visuddhimagga* e do *Milindapanha* foram tiradas das traduções de Warren dos textos originais Pali, em WARREN, 1986.

que consiste em um diálogo entre o Rei Milinda e o sábio budista Nagasena, pode ser usada para ilustrar esse ponto:

“Bhante Nagasena”, disse o rei, “Quando uma pessoa era um recém-nascido ela era ela mesma ou era outra pessoa?”

“Ela não era a mesma pessoa”, disse o ancião, “nem era outra pessoa”.

“Dê uma ilustração.” ...

Disse o ancião: “Vossa Majestade, era eu quem era criança, tenro e fraco bebê deitado de costas, e sou eu que agora sou adulto. É através de sua conexão com o corpo embrionário que todos esses diferentes períodos são unificados.”

“Dê uma ilustração.” ...

“É como se, Vossa Majestade, o leite fresco se transformasse, com o tempo, em creme de leite, e de creme de leite em manteiga fresca e de manteiga fresca em manteiga clarificada. E se alguém, Vossa majestade, dissesse que o creme de leite, a manteiga fresca e a manteiga clarificada, eram cada um deles o próprio leite – ele estaria certo se dissesse isso?”

“Na verdade, não, bhante. Eles surgiram através da conexão com aquele leite.”

“Exatamente da mesma forma, Vossa Majestade, os elementos do ser unem-se uns aos outros em sucessão de série: um elemento perece, outro surge, sucedendo-se um ao outro como que instantaneamente. Portanto, nem como uma mesma pessoa nem como uma pessoa diferente você chega à sua última agregação de consciência.”<sup>14</sup>

O sábio aqui introduz a doutrina da momentaneidade e da origem dependente a fim de explicar que uma pessoa não é a mesma nem diferente durante um determinado período. A cada momento, os elementos do ser perecem, fazendo com que outros surjam (ou, mais precisamente, reencarnam). A morte, portanto, consiste na dissolução dos elementos do ser, e a reencarnação é apenas o aparecimento de novos elementos causados pelo desaparecimento dos antigos. Esse processo opera em todos os momentos da vida de um indivíduo, mas não o percebemos, pois ocorre instantaneamente.

O ponto é reiterado no *Visuddhimagga*:

A rigor, a duração da vida de um ser vivo é extremamente breve, durando apenas enquanto dura um pensamento. ... Assim que esse pensamento cessa, diz-se que o ser deixou de existir.<sup>15</sup>

São apenas os elementos do ser que possuem uma dependência que chegam a uma nova existência: nenhum transmigrou da existência anterior, nem estão na nova existência sem causas contidas na antiga.<sup>16</sup>

Mas Kaufman não apenas compreende mal a natureza e o papel da morte nas tradições religiosas indianas; ele também interpreta mal a natureza e o valor da existência neste mundo, como é entendida pelos proponentes da teoria do carma. Isso é evidente em

---

<sup>14</sup> *Milindapanha*, cap. 40, § 17a.

<sup>15</sup> *Visuddhimagga*, cap. 8, § 17b.

<sup>16</sup> *Ibid.*, § 47c.

sua discussão sobre a visão de que a recompensa final é a escapatória da morte ou a libertação do ciclo de encarnação e reencarnação. Essa visão, de acordo com Kaufman, “simplesmente vai longe demais”, pois, como ele explica:

O problema do mal surge não porque a própria vida seja um mal absoluto, mas porque contém uma estranha mistura de bem e de mal. ... Mas dizer que a própria vida (não apenas os aspectos ruins dela) é o problema não pode ser uma solução para o problema do mal, mas sim uma admissão de fracasso para resolvê-lo. Por que a vida é ruim, cheia de sofrimento e miséria, em vez de boa? É também uma afirmação implausível, pois a experiência mostra que a vida pode ser muito boa de fato, então por que não é sempre boa? (p. 24).

Que o único problema genuíno do mal está relacionado ao desafio de explicar por que o mundo contém “uma estranha mistura de bem e de mal” pode ser correto de uma perspectiva judaico-cristã, mas não consegue apreciar a singularidade da visão hindu e budista da situação humana, segundo a qual a própria vida nada mais é do que sofrimento e miséria. Se essa visão sombria de nossa situação for aceita, o problema do mal não desaparece, mas assume um significado cada vez maior.

Kaufman, portanto, ignora a estimativa dos adeptos da teoria do carma sobre o valor da vida ou da existência neste mundo. Os adeptos da teoria do carma, deve ser acrescentado, geralmente não consideram as experiências comuns como a referência para julgar o mérito ou o valor da vida. Pois, como foi apontado por Patanjali, autor do *Iogassutras*, as experiências comuns prazerosas não são o que parecem ser:

Aqueles [resíduos cármicos] com mérito como causa têm como resultado o prazer; aqueles com demérito como causa têm como resultado a dor. E assim como a natureza dessa dor é neutralizante, também para o iogue, mesmo no momento do prazer em um objeto, não há nada além de dor neutralizante. (Sutra 14)

Para alguém com discernimento, tudo nada mais é do que dor. ... Assim, foi dito, “A consciência indiferenciada (*avidya*) é o prazer em um objeto dos sentidos”. Aquilo que é o apaziguamento dos órgãos por causa de sua saciedade com prazeres é o prazer; depois de ter havido um desejo, o fracasso em apaziguar é a dor. E pela aplicação dos órgãos aos prazeres, alguém não pode libertar a si mesmo da sede [de prazer]. Por que isso? Visto que as paixões aumentam por causa da (anu) aplicação aos prazeres, a habilidade dos órgãos também aumenta. Portanto, a aplicação para o desfrutar do prazer não é uma forma de abordagem [para a liberdade da sede de objetos]. Certamente aquele que almeja o prazer e é permeado por objetos está afundado no pântano da dor, como o homem que, por medo do veneno do escorpião, é picado pela cobra venenosa. ... (Sutra 15)<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Citado em WOODS, 1972, p. 122. Embora Woods tenha traduzido uniformemente “*avidya*” como “consciência indiferenciada”, é mais apropriado, pelo menos nesse caso, traduzi-lo como “ignorância” (“*vidya*” significa literalmente “conhecimento”, enquanto “*a*” é o prefixo negativo em sânscrito). Woods

A busca do prazer e da felicidade, portanto, inevitavelmente nos levará a problemas mais profundos, uma vez que toda a vida é sofrimento. Os ignorantes se entregam e sofrem, enquanto os que têm conhecimento procuram escapar deste ciclo de existência mundana, alcançando o nirvana ou a libertação. Essa é uma visão também compartilhada pelos budistas, para quem a crença de que “toda existência é sofrimento (*dukkha*)” é considerada como a primeira Nobre Verdade.<sup>18</sup> Kaufman, então, não presta atenção suficiente aos antecedentes teóricos da teoria do carma e da reencarnação e, como resultado, não aprecia a forma como a vida e a morte são avaliadas pelo adepto da teoria do carma.

### **O PROBLEMA DO LIVRE ARBÍTRIO**

Kaufman também se opõe à teoria do carma com o argumento de que a teoria não se enquadra bem na noção de livre agência moral. Sua crítica aqui se divide em três objeções distintas, cada uma das quais será delineada e avaliada.

### **PRIMEIRA OBJEÇÃO DE KAUFMAN**

Kaufman afirma que, no esquema cristão das coisas, a existência atual de uma pessoa tem grande importância moral, uma vez que a forma como alguém conduz sua vida determinará se ele alcançará (ou será concedido) a salvação. Em contraste, na teoria cármica de múltiplas vidas, “não existe tal urgência, pois todos os erros e más ações podem ser retificados na plenitude das vidas futuras”, encorajando assim um sentimento de fatalismo, “uma sensação de que a escolha de alguém aqui e agora não importa muito no esquema maior das coisas” (p. 24).

O primeiro ponto a notar, em resposta, é que a escatologia cristã não é tão uniforme quanto Kaufman a apresenta. Embora muitos pensadores cristãos adotem a

---

está pensando na consciência indiferenciada como algo que é atribuído a um sujeito que, sendo ignorante sobre a natureza do Eu, assume erroneamente que o Eu é essencialmente encarnado e, portanto, preso aos sentidos e à mente. De acordo com o Ioga, no entanto, o Eu é consciência pura. O corpo, os sentidos e a mente são apenas agregados não essenciais. Essa ignorância da verdadeira natureza do Ser é a causa de todos os apegos aos objetos dos sentidos e, portanto, resulta no sofrimento de dor.

<sup>18</sup> As Quatro Nobres Verdades são enunciadas no *Samyutta Nikaya*, 56: 11. Essa citação do *Samyutta Nikaya* também é das traduções de Warren dos textos originais do Pali, em WARREN, 1986.

imagem tradicional da vida após a morte como incluindo tanto um céu quanto um inferno, um número crescente de cristãos acha a ideia do inferno (interpretado como a punição eterna dos pecadores não arrependidos) moralmente repugnante e, portanto, recorre a visões alternativas sobre a vida após a morte. A alternativa mais favorecida é o “universalismo”, segundo o qual todas as pessoas são, no final, salvas por Deus e gozam de comunhão eterna com ele. Orígenes defendia de forma infame essa visão através de sua doutrina da *apocatástase* (a restauração de todas as almas, mesmo as dos pecadores, à sua condição original), e nisso ele foi seguido por Gregório de Nyssa. Em tempos mais recentes, vários filósofos e teólogos cristãos endossaram o universalismo, incluindo John Hick (1976, cap. 13), Thomas Talbott (1990a, 1990b), Marilyn Adams (1993) e Jürgen Moltmann (1996, pp. 235-255).<sup>19</sup> Mas se, como supõem esses universalistas, podemos ter certeza de que todos serão salvos, então a urgência de “acertar na primeira vez, para evitar a condenação” obviamente desaparece.

Além disso, não há razão para pensar que a teoria da vida múltipla remove o senso de urgência de alguém, pois presumivelmente desejamos atingir o objetivo subjacente a todo o processo cármico – isto é, a libertação ou liberação de *samsara*, o ciclo de encarnação e reencarnação – o mais rápido possível. Esse senso de urgência é ainda mais reforçado pela ideia, encontrada em vários textos religiosos hindus e budistas, de que não se deve tomar como certa a própria encarnação como ser humano. Pois encarnações desse tipo são consideradas raras e precoces, pois só são alcançadas após um longo e laborioso feitiço no reino subumano e podem ser rapidamente seguidas por mais feitiços em tal reino. Como aponta o comentarista hindu Louis Renou, um *jiva* (força vital) é dito que só é concedida uma vida humana após passar por 8.400.000 encarnações anteriores de formas inferiores de vida – 2.000.000 como planta, 900.000 como animal aquático, 100.000 como inseto, 100.000 como ave, 300.000 como vaca e 400.000 como macaco (RENOU, 1962, p. 65). Isso, combinado com a crença hindu de que a libertação ou *moksa* só é possível por meio do corpo humano,<sup>20</sup> torna a urgência de buscar a liberação nesta vida ainda mais evidente.

---

<sup>19</sup> Um excelente relato da crescente popularidade do universalismo dentro do pensamento cristão é fornecido por BAUCKHAM, 1979.

<sup>20</sup> Swami Vishnu Tirtha (1962, pp. 22-25), por exemplo, escreve:

## SEGUNDA OBJEÇÃO DE KAUFMAN

Kaufman afirma ainda que a teoria do carma enfrenta um dilema debilitante em relação à existência de uma livre agência moral. Suponha que um terrorista esteja planejando detonar uma bomba em uma área civil. Duas possibilidades então se apresentam:

*Ou* (1) “O carma funciona de forma determinada e mecânica”, caso em que o terrorista está determinado a agir da maneira como ele age. No entanto, o terrorista não está agindo livremente, mas é meramente “o agente do carma”, e “quem quer que o terrorista mate não será inocente, mas merecedor de seu destino”.

*Ou então*, (2) “Talvez caiba realmente ao terrorista escolher se quer matar suas vítimas. Na verdade, digamos que ele tem o potencial de criar um mal genuíno: matar civis inocentes e não merecedores. Mas agora o problema é que um princípio central, até mesmo crucial, da teoria do carma foi abandonado: que *todo sofrimento* é merecido e é justificado pelos atos errôneos anteriores” (p. 25, ênfase no original).

Em ambos os cenários, diz Kaufman, a teoria do carma não é consistente com a possibilidade de livre escolha moral, pela qual ele deve querer dizer livre escolha moral *libertária* (caso contrário, a opção 1 não descartaria o livre arbítrio). As opções 1 e 2, entretanto, não são as únicas alternativas abertas ao adepto da teoria do carma. Em particular, o teórico do carma pode sustentar que o terrorista no exemplo de Kaufman age livremente sem com isso produzir sofrimento imerecido. Kaufman, no entanto, se opõe à ideia de que as ações de um malfeitor sempre produzem sofrimento merecido, pois ele pensa que isso licencia a visão de que “não importa o mal que ele faça no mundo, ele pode sempre justificá-los a si mesmo dizendo que é meramente um agente do carma, executando as punições necessárias para essas pessoas ‘perversas’” (p. 25). Mas essa é uma visão estranha tanto do carma quanto da moralidade. Como mencionado

---

As almas individualizadas transmigram de um corpo para outro após a morte em sua passagem de evolução do reino vegetal para o reino animal e, finalmente, para o plano humano, sendo a espécie humana o corpo perfeito. Os corpos vegetal, animal e humano servem às almas como veículos em sua jornada ascendente. Supõe-se que o número total de diferentes tipos de veículos seja de 84 lacs [1 lac = 100.000 vidas]. Mas, o ser humano, a forma mais evoluída, é o melhor instrumento para a concretização de Deus. ... Afirma-se que apenas através do corpo humano, *moksha* ou emancipação das rodas de Maya é possível, e não através dos corpos dos deuses que residem em esferas superiores. Eles também têm que descer e tomar os corpos dos homens, que somente possuem a chave da porta da evolução para a realização de Deus.

anteriormente em relação ao problema da proporcionalidade, o carma é considerado como um processo impessoal, inerente ao universo, pelo qual recompensas e punições são distribuídas; a natureza impessoal do processo significa que não há agente ou divindade responsável por distribuir as recompensas e punições relevantes.<sup>21</sup>

Além disso, o terrorista não pode desculpar seu comportamento argumentando que ele está meramente punindo os “perversos”. Pois mesmo que o que ele faça resulte na justa punição dos transgressores, não é seu papel executar a punição. Considere um caso paralelo envolvendo a pena capital. Um assassino em série, suponhamos, está prestes a ser executado por causa de seus crimes, e a execução será realizada por funcionários do governo. Em tais casos, é pensamento padrão que não seria permitido (moral ou legalmente) a qualquer um executar a pena. Por exemplo, o agente penitenciário que conduz o assassino condenado de sua cela à câmara de execução não teria o direito (moral ou legal) de fazer justiça com suas próprias mãos e atirar no próprio criminoso. Não é papel ou dever do guarda aplicar a punição. Da mesma forma com o terrorista de Kaufman: não lhe compete distribuir as punições ou recompensas relevantes.<sup>22</sup>

Um paradoxo semelhante é às vezes levantado no contexto do problema teísta do mal: se cada instância de sofrimento é permitida por Deus em prol de algum bem maior, então parece que quando nos deparamos, digamos, com a brutalização de uma criança, devemos ficar sentados de braços cruzados e permitir que ela siga seu curso, pois de outra forma poderíamos estar obstruindo a realização de algum bem maior. O erro aqui, como no relato de Kaufman, é que a importância moral de ocupar o tipo certo de papel é negligenciada. Deus, em virtude de seu papel como nosso criador e benfeitor, pode ter direitos sobre nós que não temos uns sobre os outros – por exemplo, Deus pode ter o direito de nos permitir suportar abusos e assassinatos em prol de algum bem maior (por exemplo, o crescimento moral e espiritual), enquanto nós não temos tais direitos em relação a nossos semelhantes.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Mas veja Humphreys (1983, pp. 31-32), que aceita a noção de agentes cármicos. Veja também Hick (1976, pp. 319–320), que aponta que, de acordo com algumas concepções hindus de reencarnação, o mecanismo de reencarnação é presidido por Deus ou Isvara.

<sup>22</sup> Pode-se perguntar, entretanto, que se o terrorista não aplica as punições necessárias, quem o fará? A resposta óbvia é que o próprio sistema do carma, operando tão inexoravelmente quanto as leis da natureza, fará com que nenhuma transgressão fique impune.

<sup>23</sup> Uma posição desse tipo é defendida por Swinburne (1998, p. 224).

Kaufman comete mais um erro (e na verdade indesculpável) quando se volta para uma sugestão feita por Bruce Reichenbach em conexão com o dilema acima a respeito do livre arbítrio. Reichenbach, observa Kaufman, sugere que “o carma explica apenas o mal que não é causado por escolhas humanas errôneas (ou seja, carma é uma teoria do ‘mal moral’ e não do ‘mal natural’)” (p. 25). A frase entre parênteses de Kaufman obviamente apresenta as duas categorias do mal de maneira errada. Mais importante, Kaufman afirma que em muitos casos “é duvidoso que possamos traçar uma distinção clara entre o mal moral e o mal natural” (p. 25). Há, com certeza, alguma verdade nisso, pois em algumas circunstâncias não está claro se um mal em particular é o resultado de uma má ação ou negligência culposa por parte de algum ser humano e, portanto, um mal moral. Mas isso não quer dizer que a distinção entre o mal moral e o mal natural não possa ser feita em tais casos; quer apenas dizer que a distinção não pode ser feita *por nós* em tais casos. Além disso, os casos que Kaufman ilustra para demonstrar seu ponto servem apenas para miná-lo:

... danos causados ou contribuídos por negligência humana (direção negligente de um carro, falha em fazer edifícios à prova de terremotos); danos que não foram causados diretamente, mas que foram previstos e poderiam ter sido evitados (fome na África); danos causados em casos de insanidade ou diminuição da capacidade mental; danos causados enquanto em estado de intoxicação (direção embriagada); e assim por diante. (p. 25).

Aqui, como em outros lugares, o teste para saber se temos diante de nós um caso de mal moral ou um caso de mal natural é bastante simples: se um agente moral (diferente de Deus) pode ser razoavelmente considerado moralmente culpado pela ocorrência do mal, então o mal em questão é um mal moral; caso contrário, é um mal natural. Usando esse critério, o penúltimo caso identificado por Kaufman contaria, na maioria dos cenários, como um caso claro de mal natural, enquanto o último caso que ele menciona normalmente passaria como um mal moral.

### **TERCEIRA OBJEÇÃO DE KAUFMAN**

Kaufman, finalmente, observa que, de acordo com a teoria do carma, o caráter e as disposições que uma pessoa tem nesta vida são determinados por seus atos em vidas anteriores. Mas isso, afirma Kaufman, parece ameaçar a livre escolha moral ou, pelo menos, a possibilidade de desenvolvimento moral, pois,

uma vez que se tem uma disposição perversa, é um quebra-cabeças como se pode escapar de uma espiral descendente de novas más ações ou, na melhor das hipóteses, ficar permanentemente preso a um determinado nível moral, supondo que o carma já determinou o caráter moral de alguém. (O problema é exagerado ainda mais se aceitarmos a opinião de que pessoas particularmente más se tornam animais; como alguém poderia escapar do seu estado animal, já que os animais não parecem ser capazes de escolha moral de forma alguma?) (p. 26).

Mas como indicado pela teoria dos resíduos cármicos (discutida anteriormente em nossa resposta ao problema da proporcionalidade), está aberto ao teórico do carma responder que, mesmo que o caráter e as disposições de uma pessoa em determinado momento  $t$  sejam determinados pelo seu comportamento antes do  $t$ , isso não precisa minar o seu livre arbítrio. Pois se alguém for confrontado com uma escolha entre duas ou mais alternativas de ação, a sua escolha não precisa ser determinada (ou pelo menos não determinada por nada além de si mesmo), mas pode ser uma escolha inteiramente livre. E são tais exercícios de livre arbítrio durante o curso da vida que nos dão a oportunidade de (livremente) moldar nosso caráter e nossas disposições (até certo ponto, é claro), e assim progredir moralmente.<sup>24</sup>

Como diz Austin Creel:

A questão básica que se coloca é se a doutrina do carma admite a liberdade: se somos a soma de nossos ontens, como podemos afetar nossos amanhã? Os pensadores hindus geralmente respondem que nosso carma nos coloca onde estamos, mas não determina como devemos reagir ou agir nas situações em que nos encontramos.<sup>25</sup> (CREEL, 1986, p. 3).

Além disso, a observação entre parênteses de Kaufman na citação anterior é equivocada. Pois, de acordo com aqueles teóricos do carma que acreditam que é possível reencarnar como um animal, se alguém reencarnou como um animal não precisa permanecer para sempre neste estado, mas pode eventualmente ter outra oportunidade de se desenvolver moralmente ao encarnar como um humano.<sup>26</sup>

---

<sup>24</sup> Esse tipo de resposta está disponível apenas para o libertário, embora um compatibilista também tenha uma resposta em mãos: o caráter do indivíduo é determinado, mas não determinado de forma a eliminar o seu livre arbítrio.

<sup>25</sup> Veja também as citações interessantes de Sarvepalli Radhakrishnan em CREEL, 1986, pp. 3-4, e MINOR, 1986, p. 35.

<sup>26</sup> Swami Sivananda (1985, p. 195), um estudioso indiano contemporâneo e praticante de Ioga, escreve:

## O CARMA E O PROBLEMA DA VERIFICABILIDADE

De acordo com Kaufman, “a doutrina da reencarnação (ou preexistência) é censurável porque *não é verificável* (ou não falseável). O que quer que aconteça é consistente com a teoria; aparentemente nenhum fato poderia falsificá-la” (p. 27; ênfase no original). Como é bem sabido, o espectro da verificabilidade das reivindicações religiosas foi levantado no século XX por A. J. Ayer e os positivistas lógicos. Embora seja amplamente reconhecido hoje em dia que eles falharam em sua tentativa de descartar a linguagem religiosa como não verificável e, portanto, (cognitivamente) sem sentido, também se pensa muitas vezes que ainda há um lugar para a verificabilidade, ou pelo menos falseabilidade, como uma virtude que teorias de natureza empírica ou *a posteriori* deveriam aspirar a possuir.

É importante, no entanto, distinguir variedades de verificabilidade. Há, antes de tudo, uma verificação *forte* e uma verificação *fraca*. Para uma afirmação *S* ser fortemente verificada é necessário que haja alguma afirmação de observação *O* que confirme *S* a tal ponto que aumente o valor da probabilidade de *S* para 1 ou para algum valor próximo de 1. Em contraste, uma afirmação *S* é fracamente verificada quando alguma afirmação de observação *O* confirma *S* a tal ponto que aumenta um pouco o valor da probabilidade de *S* (digamos, de 0,4 para 0,6), mas não para 1 ou para algum valor próximo de 1.

Em segundo lugar, existe, *em princípio* e *na prática*, verificação. Uma declaração *S* é verificável em princípio quando existe pelo menos uma maneira lógica (ou metafísica) possível de verificar a verdade de *S*. Por outro lado, *S* é verificável na prática quando nós, em nossas circunstâncias atuais, temos à nossa disposição alguns meios de verificação da verdade de *S*. Por exemplo, a afirmação “Há água na superfície do planeta Marte” é verificável na prática, pois agora temos a capacidade tecnológica de detectar a presença de água na superfície dos planetas próximos. Em contraste, atualmente não temos como confirmar alguma afirmação como “Na manhã de 15 de abril, dez mil anos atrás, na localidade conhecida hoje como Melbourne, Austrália, houve uma forte chuva

---

A lei do carma e da justiça, se for verdade, mostra inequivocamente que não há fundamento real para a noção de que existe uma evolução abaixo do estágio do homem. Cada bruto, cada pequeno inseto e cada uma das plantas e árvores, todos foram, e serão novamente, seres humanos. Eles estão apenas temporariamente suspensos da classe da humanidade por algumas ofensas.

Nem todos os teóricos do carma, entretanto, aceitam a possibilidade de reencarnação como um animal – veja, por exemplo, HUMPHREYS, 1983, p. 82 e MINOR, 1986, p. 34.

torrencial”. Existe, no entanto, alguma forma logicamente possível de confirmar essa afirmação: por exemplo, amanhã poderemos ser visitados por um grupo de estrangeiros cujos antepassados testemunharam e registraram o evento em questão.

Agora, a crítica de Kaufman à teoria do carma com base na não verificabilidade não terá efeito, a menos que Kaufman esteja sugerindo que a teoria é não verificável no sentido fraco e em princípio. Pois não é defeito em uma teoria empírica que ela não possa ser forte ou decisivamente verificada, uma vez que poucas, se houver, teorias desse tipo podem ser verificadas de forma decisiva. Além disso, se uma teoria é verificável na prática irá variar de um momento para outro, e assim esse tipo de não verificabilidade não conta necessariamente contra as credenciais da teoria. Kaufman, portanto, deve estar presumindo que a teoria do carma é não verificável tanto no sentido fraco quanto em princípio. Mas será que esse é o caso? Claramente, não é. Para ver isso, considere o seguinte cenário logicamente possível:

Em meio à meditação, sua mente é de repente milagrosamente transportada para um nível superior de consciência, onde você testemunha muitas de suas vidas anteriores. Ao ver essas vidas anteriores se desenrolarem diante de você, torna-se evidente para você que a forma como você se comporta em uma vida determina as circunstâncias e o caráter com o qual você se encontrará na próxima vida.

Embora isso não seja mais do que uma história fantasiosa, indica como a doutrina do carma é suscetível de verificação pelo menos no sentido fraco e em princípio. (Considere, em contraste, a declaração “Tudo se multiplicou em tamanho durante a noite”. Essa afirmação não é verificável mesmo no sentido fraco e em princípio, e por essa razão tais declarações têm sido frequentemente descartadas como sendo desprovidas de conteúdo factual.)

Alternativamente, podemos propor várias maneiras pelas quais a doutrina do carma pode ser falseada. Suponha, por exemplo, que depois de ter morrido fisicamente você se encontrasse no que os cristãos chamam de “o reino dos céus”, ou seja, um estado de ser no qual você experimenta consciente e alegremente a presença e o amor de Deus. Suponha ainda que enquanto você está desfrutando dessa visão beatífica, Deus deixa claro para você que não existe tal coisa como reencarnações múltiplas, que as pessoas vivem na Terra apenas uma vez, e depois de terem morrido algumas pessoas vão para o céu

enquanto outras são enviadas para o inferno. Mais uma vez, tal cenário pode ser altamente improvável, mas pelo menos parece ser uma história coerente, uma história de que podemos compreender (pelo menos, essa é uma presunção a que temos direito até que nos seja dada razão para pensar de outra forma). E se tivéssemos passado por experiências do tipo descrito nessa história, teríamos provas convincentes em apoio à falsidade da teoria do carma.

Kaufman, entretanto, poderia objetar que a teoria do carma, embora aberta à verificação e à falsificação, não é uma teoria genuinamente empírica, pois não tem poder preditivo. Como ele diz, “não se tem capacidade efetiva de prever o futuro por essa teoria [ou seja, a teoria do carma]. Mesmo que alguém tenha feito algo de errado... não se tem como saber qual será a punição, ou quando ela ocorrerá, nesta vida ou na próxima” (p. 27). Mas mesmo se for admitido que previsões muito específicas ou refinadas sobre o futuro não podem ser feitas com base na teoria do carma, não é necessário descartar a teoria como não empírica.<sup>27</sup> Pois mesmo as teorias científicas bem estabelecidas raramente nos permitem fazer previsões precisas. Considere, por exemplo, a teoria de que fumar causa câncer de pulmão, uma teoria fortemente apoiada por evidências médicas (apesar das alegações da indústria do tabaco). Mesmo uma teoria como essa não nos permitirá prever quando, ou mesmo se, um determinado fumante contrairá câncer de pulmão, quão grave será o câncer, exatamente quantos cigarros devem ser fumados antes do início do câncer, e assim por diante. Existem muitas variáveis desconhecidas em jogo para que possamos fazer previsões tão precisas. Entretanto, uma afirmação geral, semelhante à regra, da forma “O fumo excessivo tende a causar câncer de pulmão”, permanece indiscutível. Da mesma maneira, a doutrina do carma fornece a alguém o conhecimento de que o universo é justo, que nenhuma boa ação fica sem recompensa e nenhuma má ação permanece impune. Embora a doutrina não nos permita fazer previsões muito específicas (dado que a mecânica do carma está em grande parte além de nosso conhecimento), ainda podemos fazer algumas previsões gerais, tais como “Quanto mais bem eu fizer agora, melhor será o meu futuro.”

---

<sup>27</sup> Na verdade, até mesmo algumas previsões específicas podem ser possíveis. Por exemplo, no texto budista *Milinda Panha*, sugere-se que se pode prever – com base em seu grau de apego aos objetos deste mundo – se reencarnará em outra existência (cap. 41, § 46).

## CONCLUSÃO

Portanto, concluímos que há boas razões para rejeitar cada uma das seis objeções que Kaufman apresenta contra a teoria do carma como solução para o problema (da versão não teísta) do mal. A fraqueza subjacente à crítica de Kaufman consiste na falta de atenção adequada às fontes originais e aos antecedentes históricos e doutrinários nos quais a teoria do carma é estabelecida. O problema de explicar a morte, por exemplo, só surgirá se ignorarmos as várias teses metafísicas sobre a natureza das pessoas e a existência deste mundo que fazem parte dos pressupostos básicos da teoria do carma. Mas, uma vez que esses pressupostos básicos são levados em consideração, fica claro por que razão a morte, longe de constituir um problema, é um evento relativamente insignificante no ciclo cármico de um indivíduo. Da mesma forma, o dilema que Kaufman apresenta no contexto do problema da proporcionalidade ignora as diversas sugestões oferecidas pelas fontes escriturísticas sobre como os pecados podem ser expurgados. Além disso, uma compreensão adequada da mecânica do processo do carma e da maneira como a responsabilidade moral é imputada aos indivíduos pelo teórico do carma deve ser suficiente para atender às objeções que Kaufman levanta com base no livre arbítrio e em um alegado regresso infinito. E, finalmente, tanto o problema da memória quanto o problema da verificabilidade são motivados em parte por uma demanda irracional por correlações precisas entre os atos ruins no passado e os sofrimentos consequentes no futuro. Os comentários de Kaufman sobre o problema da memória, em particular, não conseguem apreciar plenamente a forte dimensão prática da teoria do carma, uma teoria essencialmente voltada para nos fornecer orientações para progredir moralmente e para aliviar ou prevenir o sofrimento. Mas a teoria também tem uma dimensão teórica inconfundível, uma teoria que tenta fornecer um relato explicativo da quantidade avassaladora de sofrimento que observamos no mundo. Como um relato explicativo ou “teodiceia” desse tipo, a teoria do carma permanece, pelo menos em nossa opinião, intacta pelas objeções apresentadas por Kaufman.

## REFERÊNCIAS

- ADAMS, Marilyn McCord. 1993. "The Problem of Hell: A Problem of Evil for Christians." In Eleonore Stump, ed., *Reasoned Faith: Essays in Philosophical Theology in Honor of Norman Kretzmann*, pp. 301–327. Ithaca: Cornell University Press.
- BAUCKHAM, Richard J. 1979. "Universalism: A Historical Survey." *Themelios* 4: 48–54.
- CREEL, Austin B. 1972. "Dharma as an Ethical Category Relating to Freedom and Responsibility." *Philosophy East and West* 22 (2): 155–168.
- \_\_\_\_\_. 1986. "Contemporary Philosophical Treatments of Karma and Rebirth." In NEUFELDT, ed., *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, pp. 1–14.
- HICK, John. 1976. *Death and Eternal Life*. Glasgow: Collins.
- HUMPHREYS, Christmas. 1983. *Karma and Rebirth*. London: Curzon Press.
- KAUFMAN, Whitley R. P. 2005. "Karma, Rebirth, and the Problem of Evil." *Philosophy East and West* 55 (1): 15–32.
- MAHADEVAN, T. M. P. 1971. *Outlines of Hinduism*. Bombay: Chetana Limited.
- MILTON, John. [1667] 2000. *Paradise Lost*. Edited by John Leonard. London: Penguin.
- MINOR, Robert N. 1986. "In Defense of Karma and Rebirth: Evolutionary Karma." In NEUFELDT, ed., *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*, pp. 15–40.
- MOLTMANN, Jürgen. 1996. *The Coming of God: Christian Eschatology*. Translated by Margaret Kohl. London: SCM Press
- NEUFELDT, Ronald W., ed. 1986. *Karma and Rebirth: Post-Classical Developments*. Albany: State University of New York Press.
- POTTER, Karl H. 1980. "The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems." In Wendy Doniger O'Flaherty, ed., *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*, pp. 241–267. Berkeley: University of California Press.
- PRABHUPADA, Swami A. C. Bhaktivedanta. 1989. *Bhagavad-Gita as It Is*. Bombay: The Bhaktivedanta Book Trust.
- RADHAKRISHNAN, S. 1949. *The Bhagavadgita*. London: George Allen and Unwin.

- RADHAKRISHNAN, S., and MOORE, C. A., eds. 1957. *A Source Book in Indian Philosophy*. Princeton: Princeton University Press.
- REICHENBACH, Bruce R. 1990. *The Law of Karma: A Philosophical Study*. Hampshire: Macmillan.
- RENOU, Louis. 1962. *The Nature of Hinduism*. New York: Walker and Co.
- ROWE, William L. 1988. "Evil and Theodicy." *Philosophical Topics* 16: 119–132.
- SIVANANDA, Swami. 1985. *Practice of Karma Yoga*. Himalayas, India: Divine Life Society; Dist. Tehri-Garwhal, Uttar Pradesh.
- SWINBURNE, Richard. 1998. *Providence and the Problem of Evil*. Oxford: Clarendon Press.
- TALBOTT, Thomas. 1990a. "The Doctrine of Everlasting Punishment." *Faith and Philosophy* 7: 19–42.
- \_\_\_\_\_. 1990b. "Providence, Freedom, and Human Destiny." *Religious Studies* 26: 227–245.
- TIRTHA, Swami Vishnu. 1962. *Devatma Shakti*. Rishikesh: Swami Shivom Tirth.
- WARREN, H. C. 1986. *Buddhism in Translations*. Delhi: Motilal Banarsidass Publishers.
- WHITNEY, Barry L. 1993. *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960–1990*. New York: Garland Publishing.
- WILSON, W. H. 1864. *Vishnu Purana*. Vol. 2. London: Trubner and Co.
- WOODS, J. H. 1972. *The Yoga System of Patanjali*. Cambridge, MA: Harvard Oriental Series.