

**TRADUÇÃO: O CARMA, A REENCARNAÇÃO E O PROBLEMA DO MAL \***

**WHITLEY KAUFMAN\*\***

**POR: GABRIEL REIS DE OLIVEIRA**

De acordo com a semente que é semeada  
Será o fruto que colherá dela.  
O praticante do bem colherá o bem,  
O praticante do mal, o mal colhe.  
Semeada é a semente, e tu provarás  
O seu fruto.  
(Samyutta Nikaya<sup>1</sup>)

As doutrinas do carma e da reencarnação talvez representem a diferença mais marcante entre o pensamento religioso ocidental (judaico-cristão e islâmico) e as grandes tradições religiosas indianas (hindu, budista, jainista). Com certeza, a teologia ocidental também faz uso de uma explicação retributiva do mal em que o sofrimento de um indivíduo é explicado por seus erros anteriores. Mas dada a correlação obviamente imperfeita entre o pecado e o sofrimento na vida de um indivíduo, as religiões ocidentais recorreram a outras explicações para o sofrimento (incluindo, notoriamente, a do Pecado Original). Contudo, o pensamento indiano combina corajosamente este retribucionismo com a ideia de múltiplas encarnações humanas, de modo a que todo o sofrimento nesta vida possa ser explicado pelos delitos anteriores de cada indivíduo, seja nesta ou numa vida anterior, e todos os delitos na vida presente serão punidos, seja nesta ou em uma vida

---

\* (2005). “Karma, Rebirth, and the Problem of Evil”. *Philosophy East and West* 55 (1): 15–32. A tradução foi possível graças ao apoio de uma bolsa da Fundação John Templeton, concedida através do Global Philosophy of Religion Project (GPRP).

\*\* Department of Philosophy, University of Massachusetts, Lowell.

<sup>1</sup> Citado em KEYES, 1983, p. 262.



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

futura. Dessa forma, o pensamento indiano é capaz de endossar uma explicação retributiva completa e consistente do mal: todo o sofrimento pode ser explicado pela má conduta do próprio sofredor. Como Ananda Coomaraswamy declara, em resposta à pergunta “Quem pecou, este homem ou seus pais, para que ele nascesse cego?”: “A teoria indiana responde sem hesitação, *este homem*”.<sup>2</sup>

Afirma-se frequentemente que a doutrina do carma e da reencarnação proporcionam à religião indiana uma descrição emocional e intelectualmente mais satisfatória do mal e do sofrimento do que as típicas soluções ocidentais para o problema do mal. Assim, para Max Weber, o carma

destaca-se pela sua consistência, bem como por sua extraordinária realização metafísica: ele une a autorredenção virtuosa pelo próprio esforço do homem com a acessibilidade universal da salvação, a rejeição mais estrita do mundo com a ética social orgânica e a contemplação como o caminho primordial para a salvação com uma ética vocacional do mundo interior.<sup>3</sup>

Arthur Herman, no seu clássico *The Problem of Evil and Indian Thought*, afirma igualmente a superioridade do carma em relação a todas as teodiceias ocidentais: “Ao contrário das teorias ocidentais, ... a doutrina da reencarnação é capaz de responder às principais objeções contra as quais todas essas tentativas ocidentais falharam” (HERMAN, 1976, p. 287).<sup>4</sup> Michael Stoeber afirma também que a ideia indiana da reencarnação é “mais plausível” do que ideias cristãs tradicionais, como o purgatório (STOEBER, 1992, p. 167). E a doutrina do carma parece estar aumentando em popularidade também no Ocidente, talvez por causa dessas vantagens percebidas.

No entanto, apesar desses e de semelhantes endossos entusiásticos, o carma como teodiceia ainda recebeu comparativamente pouca análise crítica em comparação com o escrutínio ao qual as ideias ocidentais dominantes, como o Pecado Original ou o livre arbítrio, foram submetidas. Paul Edwards contrasta o “exame crítico devastador” ao qual os dogmas cristãos e judaicos têm sido submetidos com a falta de qualquer “crítica igualmente detalhada da reencarnação e da doutrina relacionada do Carma” pelos

---

<sup>2</sup> COOMARASWAMY, 1964, p. 108. A referência, claro, é João 9:2, no qual Jesus rejeita a explicação retributiva da cegueira de um homem.

<sup>3</sup> WEBER, 1947, p. 359.

<sup>4</sup> Na segunda edição, Herman recua essa afirmação e diz que agora pensa que o problema tradicional do mal é “insolúvel” (p. viii).

filósofos ocidentais (EDWARDS, 1996, p. 7).<sup>5</sup> 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.<sup>6</sup> Neste ensaio, gostaria de fazer um gesto para preencher essa lacuna. Enquanto o trabalho de Edwards se concentra na crítica metafísica e científica do carma, limitarei minha discussão à questão específica de se uma teoria do carma e da reencarnação, mesmo se verdadeira, poderia resolver o problema do mal. Ou seja, será que a doutrina do carma pode fornecer uma explicação satisfatória para a (aparente) injustiça e sofrimento inocente no mundo? Argumentarei aqui que a doutrina, em qualquer forma que seja proposta, sofre de sérias limitações que tornam improvável que forneça uma solução satisfatória para o problema do mal.

### QUALIFICAÇÕES PRELIMINARES

Deixem-me dizer, desde já, meus propósitos limitados neste ensaio. Este não é um exercício de exegese doutrinária ou antropologia histórica comparativa; tais questões não são minha preocupação e estão fora de minha competência, em qualquer caso. Nem pretendo entrar no debate sobre as fontes textuais da doutrina cármica (por exemplo, se elas aparecem pela primeira vez nos Upanishads, ou se há precursores nos Brahmanas), ou a questão da extensão da influência da doutrina do carma no pensamento indiano contemporâneo.<sup>7</sup> Em vez disso, 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.

Tal abordagem não deixará de gerar controvérsias. Muitos escritores têm, de fato, duvidado se o carma deve funcionar como uma teodiceia ou se o pensamento indiano deve ser considerado como reconhecendo um “problema do mal” em algo parecido com sua formulação ocidental. Wendy O’Flaherty aponta para a crença “generalizada” de que os indianos não reconhecem o problema do mal, ou mesmo que “não há nenhum conceito

---

<sup>5</sup> Entretanto, não quero necessariamente endossar sua afirmação de que a crítica ao pensamento cristão e judeu tem sido “devastadora”.

<sup>6</sup> WHITNEY, 1998.

<sup>7</sup> Sobre o qual existe uma enorme discordância. Veja, por exemplo, CREED, 1986, p. 10 (carma “não é central para o currículo filosófico hindu moderno”) e WALLI, 1977, p. 277 (a “estrutura inteira da cultura indiana” é “dominada” pela ideia de carma).

de mal na Índia” (O'FLAHERTY, 1980, p. 4). Arthur Herman faz a extraordinária afirmação de que o pensamento indiano não está muito interessado na questão da teodiceia precisamente porque a doutrina do carma fornece uma explicação totalmente satisfatória do mal:

Já que a solução da reencarnação é adequada para resolver o problema teológico do mal, isto sem dúvida explica por que o problema nunca foi de grande preocupação para o indiano clássico, e por que a teodiceia, como forma filosófica de vida, era praticamente desconhecida para eles. (p. 288).

No entanto, *The Origins of Evil in Hindu Mythology*, de O'Flaherty, demonstra amplamente a falsidade da afirmação de que a teodiceia é uma preocupação apenas ocidental. Ela mostra como os estudiosos ocidentais “ignoraram” a presença do problema do mal no pensamento indiano, concentrando-se na filosofia sistemática e na teologia em vez de na mitologia e na tradição popular; na verdade, “os mitos da teodiceia são perenes na Índia” (p. 6).

Ainda assim, permanece a questão de se é apropriado usar doutrinas como a do carma como soluções para a peculiar formulação ocidental do problema da teodiceia, estruturada como uma tríade inconsistente (Deus é onipotente, Deus é bom, e não obstante existe o mal no mundo). Como resultado, Charles Keyes aponta que muitos escritores têm receio em caracterizar o carma como uma teodiceia, pois isso pressupõe a ideia de uma divindade benevolente e onipotente que é “incomum nas religiões do sul da Ásia” (KEYES, 1983, p. 167). Entretanto, seria um grande erro insistir em uma formulação desnecessariamente estreita do problema do mal, em particular uma que assumisse uma religião ética monoteísta. De fato, não há razão para restringir o problema às religiões monoteístas, ou às religiões teístas, ou mesmo às religiões em absoluto. Como Susan Neiman assinala, “nada é mais fácil do que afirmar o problema do mal em termos não-teístas” (NEIMAN, 2002, p. 5); ela cita, por exemplo, a insistência de Hegel de que o real é idêntico ao racional. O problema do mal em sua pergunta mais ampla simplesmente faz perguntas humanas universais como “Por que os inocentes sofrem e os ímpios florescem?” “Por que o mundo não está mais bem ordenado e mais justo?” “Por que existe sofrimento e morte no universo?” Pode-se chamar isso de problema “existencial” do mal em contraste com o problema “teológico”, e é um problema que é compartilhado por todas as pessoas e todas as religiões. E para o problema existencial mais amplo do mal, o carma funciona claramente como uma suposta solução. Como Keyes explica, o carma é uma

“teoria da causalidade que fornece razões para a fortuna humana, boas ou más, e que pode, pelo menos em teoria, fornecer explicações convincentes para o infortúnio humano” (KEYES, 1983, p. 167).

Há ainda uma outra questão relativa à minha abordagem. Mesmo considerando o carma como uma espécie de teodiceia, seria apropriado tratá-lo como uma explicação teórica rigorosa e sistemática de todo o mal no mundo? Ou seja, o carma constitui uma “teoria” no sentido de um relato filosófico ou teológico totalmente desenvolvido sobre a existência do mal?<sup>8</sup> As referências escriturísticas à doutrina são notoriamente vagas e obscuras e exigem um preenchimento substancial (por exemplo, a epígrafe dada acima). Em parte, essa obscuridade é deliberada; os Upanishads em alguns lugares sugerem que a doutrina é deliberadamente mantida em segredo e esotérica (por exemplo, Brihad-Aranyaka Upanishad 3.2.13). Em parte, tal obscuridade se deve à evolução gradual da doutrina da ideia de eficácia do sacrifício à ideia de eficácia da ação virtuosa em geral e aos efeitos que se estendem além da vida. Como Chapple (1986) aponta, não há conexão intrínseca entre a ideia de causação cármica e a de reencarnação (exceto que, sem a ideia de reencarnação, o carma não constituiria uma teodiceia plausível). E a doutrina do carma constitui apenas um elemento de um sistema muito complexo de pensamento indiano, de modo que é difícil saber se o carma deve ser tratado como uma teodiceia completa e sistemática por si só. Por essa razão, Francis Clooney (1989) atacou a noção de abstrair a teoria de seu contexto histórico, cultural e doutrinário (o que ele chama de “quadros de referência” da cultura).

No entanto, a evidência de que a teoria pode ser tratada de maneira independente em seus próprios termos é precisamente o fato de que os defensores modernos a trataram dessa forma. Pois a ideia de carma é brilhante em sua simplicidade e objetividade. Como Clooney a caracteriza, a ideia básica é simplesmente que “as pessoas sofrem por causa de suas ações passadas nesta e em vidas anteriores, e desfrutam de benefícios baseados em boas ações passadas” (p. 530). A atratividade da ideia é óbvia: cada pessoa faz seu próprio destino, e todo sofrimento acontece por um motivo. Não há sofrimento arbitrário ou sem sentido no mundo. Além disso, mesmo que se sinta infeliz nesta vida, pode esperar a

---

<sup>8</sup> Veja a defesa de Karl Potter de tratar o carma como uma “teoria” (pp. 243 ss.)

felicidade em vidas futuras, se cumprir o seu dever. O tremendo poder intelectual e emocional dessa teoria sem dúvida explica sua ampla popularidade ao longo dos tempos.

Portanto, meu projeto aqui é avaliar o carma como uma teoria completa e sistemática das origens e explicação do sofrimento humano. Essa visão do carma é exatamente o que tem atraído pensadores ocidentais como Max Weber, que elogiou a doutrina por sua consistência, e Peter Berger, que caracteriza a teoria como o tipo “mais racional” de teodiceia: “toda anomalia concebível é integrada dentro de uma interpretação completamente racional e abrangente do universo” (BERGER, 1967, p. 65). Arthur Herman distingue-se por elogiar a consistência e completude da teoria (p. 288). Karl Potter está impressionado com a “teoria cuidadosamente elaborada a respeito da mecânica do carma e da reencarnação” (POTTER, 1980, p. 248). E M. Hirianna defende igualmente o carma como uma explicação sistemática de todos os eventos no mundo: “a doutrina estende os princípios da causalidade à esfera da conduta humana e ensina que, como todo evento no mundo físico é determinado por seus precedentes, assim tudo o que acontece no reino moral é predeterminado” (HIRIYANNA, 1995, p. 46).<sup>9</sup>

É esse desenvolvimento moderno do carma como teodiceia sistemática (quaisquer que sejam seus antecedentes históricos) que proponho examinar e criticar aqui. Como argumenta Bruce Reichenbach, mesmo que não tenhamos como saber qual era historicamente o problema que o carma deveria originalmente enfrentar, o desenvolvimento progressivo da teoria foi sem dúvida motivado por um desejo “de explicar racionalmente a diversidade de circunstâncias e situações nas quais criaturas sencientes nasceram, ou dos eventos naturais vividos que afetaram uma pessoa de forma propícia e outra adversamente” (REICHENBACH, 1990, p. 63, veja também p. 13).<sup>10</sup> A atratividade da doutrina do carma ao longo do tempo é, como diz Reichenbach, “seu suposto poder explicativo a esse respeito, que ganhou para ela adeptos através dos séculos” (ibid.). Proponho, então, examinar a doutrina do carma tal como desenvolvida no período moderno, para uma explicação completa e sistemática do sofrimento humano. Assim, meu foco estará nos comentadores modernos e nas fontes secundárias e não nas

---

<sup>9</sup> Até mesmo Wendy O'Flaherty diz que “passou a ter mais respeito pela consistência interna e pela utilidade da teoria do carma como uma teodiceia” (1976, Prefácio à edição de bolso).

<sup>10</sup> Nem todos os defensores modernos do carma aceitariam essa versão da doutrina. Robert Minor (1986) descreve como os modernos filósofos indianos Sri Aurobindo e Radakrishnan desenvolvem interpretações alternativas, ambos rejeitando a ideia do carma como um conceito jurídico e hedonista, ou seja, como dispensando a tristeza e o sofrimento como punição por má ação.

origens escriturísticas, e 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.<sup>11</sup>

Limitarei minha análise em particular à questão de saber se o carma oferece uma solução moralmente satisfatória para o problema do mal. Naturalmente, há sérios problemas físicos e metafísicos envolvidos também na avaliação do carma, incluindo a ideia de que existe um mecanismo causal pelo qual os atos na vida passada afetam os eventos nas vidas futuras, que a alma (ou alguma entidade independente do corpo físico) é a portadora da identidade individual, que a alma pode habitar corpos diferentes em momentos diferentes e não morre com a morte do corpo, que pode agir totalmente independente do corpo, e que é a portadora da responsabilidade moral (assim como da identidade pessoal) ao longo do tempo. Paul Edwards fornece uma crítica cuidadosa de tais questões em seu *Reincarnation*. O presente ensaio, ao contrário, considera o carma não como uma metafísica, mas apenas como uma teodiceia: perguntaremos simplesmente se, mesmo com base nessas suposições, a teoria pode explicar a presença do sofrimento e da miséria humana no mundo. No final, o objetivo deste ensaio não é avaliar os méritos relativos de uma religião sobre outra, mas sim explorar uma das mais intrigantes possibilidades conceituais no debate da teodiceia: se o sofrimento pode ser totalmente (ou mesmo em sua maior parte) explicado e justificado como resultado de más ações individuais.

### **CARMA COMO TEODICEIA SISTEMÁTICA: CINCO OBJEÇÕES MORAIS**

As vantagens da teoria do carma são óbvias e não vou me deter sobre elas aqui. É apontado com frequência, por exemplo, que ela pode explicar o sofrimento de crianças inocentes, ou doenças congênitas, com as quais o pensamento ocidental tem grande

---

<sup>11</sup> Por exemplo, uma teoria da reencarnação que não permite a reencarnação em animais pode ser incapaz de explicar o sofrimento animal e, portanto, pode ser questionável com o argumento de que não pode explicar todo o sofrimento. Veja, por exemplo, o Chandogya Upanishad (reencarnação no útero de um cachorro ou porco) e o Brihadaranyaka Upanishad (reencarnação como um inseto). Veja também MENOR, p. 34 (para Radakrishnan, as afirmações védicas sobre a reencarnação humana como animais ou plantas devem ser tomadas apenas metaforicamente).

dificuldade. Argumenta-se ainda que se trata de uma doutrina profundamente justa, na medida em que o fato de haver múltiplas existências dá a possibilidade de múltiplas possibilidades de salvação – na verdade, que no final pode haver uma salvação universal. Isso contrasta novamente com a tradição ocidental, na qual há apenas uma mordida na maçã; aqueles que falham nesta vida estão condenados à perdição eterna. No entanto, a doutrina como um todo está sujeita a várias objeções sérias. 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. Não pretendo que esta seja uma lista exaustiva, nem pretendo que todos concordem com cada uma delas. Entretanto, acredito que eles são sérios o suficiente para exigir, no mínimo, uma defesa mais completa e detalhada do carma como teodiceia do que as que foram oferecidas até então.

### **O PROBLEMA DA MEMÓRIA**

Uma objeção frequentemente levantada à reivindicação de existências anteriores é a total falta de quaisquer vestígios de memória de vidas anteriores. Tanto Paul Edwards quanto Bruce Reichenbach apontam a estranheza de que todos nós tivemos vidas passadas longas e complexas, mas nenhum de nós tem qualquer lembrança delas. Mais frequentemente, essa objeção é levantada para lançar dúvidas sobre se de fato tivemos alguma vida passada. Mas minha preocupação aqui é a questão *moral* levantada por essa deficiência: 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. Assim, mesmo o Christmas Humphreys em sua vigorosa defesa do carma concede a “injustiça de nosso sofrimento pelos atos de alguém de quem nada nos lembramos” (HUMPHREYS, 1983, p. 84). Um pai zeloso explica a seu filho exatamente por que ele está sendo punido; nosso sistema legal trata os réus criminosos da mesma maneira. Uma divindade compassiva ou um sistema justo não garantiria que a parte culpada soubesse o que fez de errado? É verdade que a crença de que todo crime é eventualmente punido pode servir a uma função disciplinar, mesmo quando não se sabe exatamente pelo que se está sendo punido no momento. No entanto, os fatos de que o sofrido nunca sabe exatamente por qual crime está sendo punido e de o sistema de punições ser tão aleatório e imprevisível constituem uma violação de um princípio básico de justiça.

Além disso, o problema da memória torna o processo cármico essencialmente inútil como um meio de educação moral. No entanto, surpreendentemente, é regularmente afirmado pelos adeptos que uma das grandes virtudes do carma e da reencarnação é precisamente que “a doutrina pressupõe a possibilidade de crescimento moral” e que as recompensas e punições “constituem uma disciplina de consequências naturais para educar moralmente o homem.”<sup>12</sup> Por exemplo, suponha que eu seja diagnosticado com câncer: isso deve ser um castigo por algo que fiz de errado – mas não tenho ideia do que fiz para merecer, ou se ocorreu ontem, na semana passada, ou há infinitas vidas passadas. Por essa razão, posso estar cometendo um pecado agora mesmo – só não saberei que é um pecado, porque a punição pode ocorrer na próxima semana, no próximo ano, ou na próxima vida.<sup>13</sup> Radakrishnan sugere que manter a memória poderia ser um obstáculo ao nosso desenvolvimento moral, uma vez que traria lembranças de existências inferiores no passado (veja MENOR, 1986, p. 32). Mas mesmo que isso seja ocasionalmente verdade, 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. No entanto, nenhum de nós se lembra de tais eventos passados, nem há evidência definitiva de que alguém já se lembrou de uma vida passada.<sup>14</sup>

O problema de memória é particularmente grave para a doutrina cármica, já que a maioria dos erros será punida numa vida posterior, e a maioria dos sofrimentos é resultado de delitos em existências anteriores. (Lembre-se que a teoria é forçada a essa posição a fim de explicar o fato óbvio de que a maioria dos delitos *não* são punidos

---

<sup>12</sup> HIRIYANNA, p. 49; veja também STOEBER, p. 178. John Hick apontou para um problema relacionado: se o carma é um sistema eficaz de educação moral, então por que não vemos um progresso moral constante através dos tempos? (HICK, 1976, p. 320). Herman também reconhece que a retribuição não pode ser adiada, para não prejudicar a possibilidade de aprendizagem (p. 215).

<sup>13</sup> Pior ainda para a teoria do carma é a ideia de que uma punição pode ocorrer devido a um “reservatório” de carma acumulado do passado (veja REICHENBACH, p. 78), tornando ainda mais difícil saber se estou sendo punido por um pecado específico ou por uma coleção de muitos pecados.

<sup>14</sup> Várias defesas são dadas para a aparente falta de memória. Diz-se que os iogues se lembram de vidas passadas, mas é difícil verificar tal afirmação e, em qualquer caso, o problema é que *todos* deveriam se lembrar. Às vezes, se diz que no tempo entre vidas nos lembraremos de todos os nossos pecados passados, mas novamente, isso é difícil de verificar e não responde ao problema de porque o carma não nos permite lembrá-los aqui e agora. Para uma discussão de alguns desses problemas, veja EDWARDS, pp. 233ss., e HERMAN, pp. 255ss. Veja também REICHENBACH, p. 160, e a solução enigmática de Humphreys (o cérebro esquece, mas a “mente interior” lembra [p. 56]). John Hick lista alguma literatura de supostas lembranças de vidas passadas (1990, p. 132). Edwards critica essas afirmações (capítulo 7).

automaticamente neste mundo, e a maioria dos sofrimentos não está obviamente correlacionada com a maldade.) Como, então, pode-se dizer que a doutrina promove a educação moral? Não é uma resposta dizer que nosso conhecimento dos deveres morais pode vir de outro lugar, das escrituras religiosas, por exemplo. 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).

Na verdade, a dificuldade não é meramente uma questão de educação moral. Foi apontado que a total falta de memória torna a teoria mais uma teoria de *vingança* do que uma teoria retributiva e, portanto, moralmente inaceitável.<sup>15</sup> Isto é, a teoria do carma sugere que a justiça é satisfeita simplesmente porque a punição foi levada ao autor do crime, ignorando completamente um elemento moral central da punição: que o infrator, sempre que possível, seja informado de seu crime, que ele reconheça o que fez de errado e se arrependa, que ele tente reparar seu crime, e assim por diante. Como tal, a teoria da reencarnação não respeita a agência moral do pecador, pois aparentemente é indiferente se ele entende ou não que o que ele fez é errado. Como Reichenbach corretamente aponta, a falta de memória impede a pessoa de passar pelo processo moral envolvido no arrependimento por seus crimes e até mesmo na tentativa de retificação por eles (p. 95).<sup>16</sup> Além disso, como reconhece Francis Clooney, a falta de memória de vidas passadas prejudica a eficácia pastoral do carma como forma de conforto para o sofredor: “pouco conforto é dado à pessoa que sofre, que geralmente não se lembra de nada dos atos passados culpados” (p. 535). Uma vaga garantia, para alguém que sofre, que ela deve ter cometido atos terríveis não lembrados no passado dificilmente é satisfatória.<sup>17</sup>

---

<sup>15</sup> Veja, por exemplo, NAYAK, citado em STOEBER, p. 178.

<sup>16</sup> Também pode ser notado que para teorias de identidade pessoal que tornam a persistência da memória essencial à identidade pessoal, a falta de memória indicaria que a pessoa que está sendo punida não é a mesma pessoa que cometeu o erro.

<sup>17</sup> Um outro problema intimamente relacionado é, naturalmente, que o carma viola o princípio legal “nulla poena sine lege”: nenhuma penalidade (punição) sem uma lei que identifique claramente de antemão que a conduta é errada e qual é a penalidade por violá-la.

## O PROBLEMA DA PROPORCIONALIDADE

A solução da reencarnação ao Problema do Mal pretende explicar todos os males e benefícios desta vida através de uma conduta anterior boa ou má. Para ser uma solução moralmente adequada, ela deve pressupor também (embora isto raramente seja declarado explicitamente) um princípio de proporcionalidade que a gravidade do sofrimento seja adequadamente proporcional à gravidade do mal. Mas aqui reside um problema: 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. Pense naqueles que lentamente morrem de fome junto com sua família em um período de escassez; naqueles com depressão severa ou outra doença mental; naqueles que são torturados até a morte; nas crianças pequenas que ficaram aleijadas para o resto da vida em um acidente de carro; naqueles que morrem de câncer cerebral incurável; naqueles que são queimados até a morte em um incêndio doméstico. É difícil acreditar que cada porção desse tipo de sofrimento foi genuinamente merecido. Pode-se conceder que nós, como seres humanos finitos, nem sempre estamos em posição de julgar o que é justo ou injusto da perspectiva de Deus; no entanto, o objetivo da teoria da reencarnação é precisamente tornar o sofrimento compreensível para nós como uma forma de justiça. Na verdade, 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.

A evidência de nossa própria prática é que, de fato, não consideramos tais punições moralmente justificadas. Por exemplo, a pena capital é considerada excessiva e inadequada como punição mesmo para um crime tão grave como o estupro. No entanto, de acordo com a teoria do carma, cada um de nós, sem exceção, está condenado à “pena capital”, ou seja, à morte física inevitável, mesmo além dos vários outros sofrimentos que temos que suportar. Uma versão olho por olho da teoria da reencarnação sustenta que se alguém é estuproado nesta vida é porque deve ter sido estuprador em uma vida passada, e o que poderia ser mais justo do que qualquer dano que alguém tenha causado aos outros lhe ser causado mais tarde? Mas é difícil acreditar que todos nós estamos sujeitos à morte porque todos nós fomos assassinos em uma vida passada. Além disso, essa resposta simplesmente não funcionará para a maioria das doenças (alguém não pode “causar” a

outra pessoa a doença de Parkinson ou câncer cerebral). (Ela também leva a um problema de regresso infinito, sobre o qual veremos abaixo.) Certamente, é difícil suportar a noção de que os detentos de Auschwitz e Buchenwald fizeram algo tão mal no passado que apenas obtiveram o que lhes era destinado – mas a teoria da reencarnação está comprometida exatamente com essa posição.<sup>18</sup>

A ideia do “reservatório de resíduos cármicos” também não resolve este problema: é igualmente difícil acreditar que mesmo um enorme acúmulo de maus atos passados poderia justificar o horrível sofrimento deste mundo, ou mesmo que a justiça permitiria que todos os erros menores se acumulassem e gerassem um único e horrível castigo em vez de castigos menores durante um período mais longo. Na verdade, isso levanta a questão da justiça do mecanismo: por que algumas pessoas seriam punidas separadamente por cada erro individual, enquanto outras são punidas apenas de uma só vez e de forma horrível (prejudicando ainda mais a possibilidade de educação moral)?

## **O PROBLEMA DO REGRESSO INFINITO**

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 comum aponta que a reencarnação não oferece nenhuma solução, mas simplesmente traz o problema de volta.<sup>19</sup> E a resposta tipicamente dada pelos defensores da reencarnação é bastante inadequada: eles alegam que o processo é simplesmente sem começo (*anādi*), que o processo cármico se estende para trás infinitamente no tempo.<sup>20</sup> Mas isso não é resposta alguma; de fato, viola um cânone básico de racionalidade, que a “explicação” não é tão

---

<sup>18</sup> Notavelmente, tal afirmação foi feita recentemente por um rabino ultra ortodoxo em Jerusalém, que declarou que as vítimas do Holocausto nazista foram mortas porque eram reencarnações de pecadores e tinham que expiar seus pecados.

<sup>19</sup> Veja, por exemplo, WATTS, 1964, p. 38; HICK, 1976, pp. 309, 314; HICK, 1990, p. 139; e O'FLAHERTY, 1976, p. 17

<sup>20</sup> Veja HERMAN, p. 263 e HIRIYANNA, pp. 47, 198. A “solução” deste último é ainda pior: ele nega que seja mesmo possível resolver esse problema, uma vez que não podemos conceber uma primeira ação antes que o caráter de alguém seja formado. Mas ao invés de reconhecer que isso mina a solução do carma, ele inexplicavelmente pensa que a impossibilidade de resolver o problema do regresso é uma defesa do carma. Veja também HERMAN, p. 285 (os Vedas indicam um início definitivo).

problemática quanto o problema que está sendo explicado.<sup>21</sup> Assim, explica Wendy O'Flaherty: “O carma ‘resolve’ o problema da origem do mal, dizendo que não há origem... Mas isso ignora em vez de resolver o problema” (p. 17).

Roy Perrett respondeu a essa crítica argumentando que a doutrina do carma explica satisfatoriamente cada instância individual de sofrimento, e não é razoável exigir que ela dê uma “explicação final” sobre a origem do sofrimento. Afinal, ele diz, “a explicação tem que chegar ao fim em algum lugar” (PERRETT, 1985, p. 7). No entanto, a falácia deste argumento pode ser ilustrada por analogia. Considere a “teoria” de que o mundo é apoiado nas costas de um elefante, que por sua vez repousa sobre as costas de uma tartaruga. Agora, se este for um relato explicativo sobre o que sustenta o mundo, ele só levanta a questão: o que sustenta a tartaruga? Uma conversa famosa (provavelmente apócrifa) entre Bertrand Russell e uma mulher anônima é a seguinte:

MULHER: O mundo repousa sobre as costas de uma tartaruga gigante.

RUSSELL: E em que repousa a tartaruga?

MULHER: Outra tartaruga.

RUSSELL: E em que *ela* repousa?

MULHER: Outra tartaruga.

RUSSELL: E em que *ela* repousa?

A discussão continua por este caminho por bastante tempo, até que a mulher se exaspera e se desvanece: “Você não vê, Professor Russell, são tartarugas *até o fim!*”<sup>22</sup> Dificilmente a mulher poderá afirmar que, como sua solução explica como o mundo é suportado em cada instância individual, ela não precisa se preocupar com o regresso infinito. Essa solução é o equivalente a pedir dinheiro emprestado para pagar uma dívida: uma solução que meramente adia o problema não é solução alguma.<sup>23</sup>

---

<sup>21</sup> Na verdade, de acordo com essa explicação do regresso infinito, todo erro é *precedido* bem como seguido de sofrimento, portanto não está claro em que base se pode dizer qual é a causa e qual é o efeito.

<sup>22</sup> John Locke cinicamente relata uma história semelhante em um ataque à noção filosófica de “substância”, que ele pensava não ter valor explicativo. Ele menciona o “filósofo indiano” que, ao tentar explicar o que sustenta o mundo, se ele “tivesse pensado na palavra *Substância*, ele não precisava ter tido o trabalho de encontrar um Elefante para apoiá-la, e uma Tartaruga para apoiar seu Elefante: A palavra Substância teria feito isso efetivamente” (LOCKE, John, *Essay Concerning Human Understanding*, bk. 2, cap. 13, par. 19).

<sup>23</sup> Roy Perrett argumenta que a objeção se baseia em uma “concepção demasiado rígida de explicação” (p. 9), e que, embora “as instâncias individuais de sofrimento sejam explicáveis por referência ao carma, o fato

Também é digno de nota que a negação de um início do processo contorna a questão da responsabilidade divina pelo início do mal no mundo. Se existe um criador, então por que ele não é responsável pelos erros de suas criações? Não há uma resposta fácil para esta pergunta, mas ela também não pode ser evitada por completo. O cristianismo tem sido criticado há muito tempo por sua doutrina da Queda do Homem e do Pecado Original por essas mesmas razões. Não afirmo aqui que a solução cristã seja bem-sucedida, mas apenas que a solução indiana também não escapa dessas dificuldades.

### **O PROBLEMA DE EXPLICAR A MORTE**

Para que a reencarnação seja capaz de dar conta de todo sofrimento humano, ela deve, é claro, explicar o caso paradigmático do sofrimento inocente: a própria morte. Mas o problema aqui é que, na típica teoria da reencarnação, a morte não parece ser apresentada como um castigo pelo erro, mas, ao contrário, é *pressuposta* como o mecanismo pelo qual o carma opera. Ou seja, 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 uma encarnação muito alta 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. Pois na maioria das versões da teoria, a morte não é tomada nem mesmo como algo que precisa ser explicado, mas é assumida como simplesmente o processo causal pelo qual o carma opera. De fato, pode-se perguntar por que *todos* são mortais; por que não há pelo menos alguns que tenham sido suficientemente virtuosos para viver eternamente? Será que todos nós cometemos erros tão terríveis de imediato que sempre estivemos sujeitos à morte? Normalmente, porém, a morte e a reencarnação não são, em si mesmas, moralmente justificadas, mas simplesmente tomadas como o mecanismo neutro do carma (veja, por exemplo, HUMPHREYS, p. 22).

---

de que o sofrimento existe em nosso mundo ... é apenas um fato bruto” (p. 7). E isso, sugere Perrett, é “perfeitamente razoável”, uma vez que todas as explicações têm que chegar a um fim em algum lugar. Entretanto, é certamente implausível construir uma teodiceia que responda à pergunta “por que há sofrimento”, dizendo: “é apenas um fato bruto”.

Existem várias maneiras de se tentar contornar esse problema. Max Weber sugere que a finitude das boas ações em nossa vida é responsável pela finitude de nossa vida.<sup>24</sup> Mas isso implica um sistema cármico bastante diferente, um sistema em que se é punido não por más ações positivas, mas pela falta de boas ações infinitas. Também parece sugerir que somos moralmente obrigados a ser infinitamente bons para evitar a morte - uma exigência moral bastante implausível e que mina a justificação moral do carma para ser um sistema justo de recompensas e punições (pode-se perguntar por que não somos recompensados com uma vida infinitamente longa por não cometer a “maldade infinita”). Além disso, há uma sugestão problemática de circularidade na solução de Weber: parece estranho dizer que a finitude de nossa vida deriva da finitude de nossa bondade; para fazer infinitamente muito bem aparentemente é preciso uma vida infinitamente longa.

Outra solução possível é simplesmente negar que a morte é de fato um mal, visto que é o meio pelo qual se obtém maiores recompensas na vida. Mas isso 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? O carma certamente não precisa da morte e da reencarnação: assim que se acumula mérito suficiente, a pessoa pode ser instantaneamente transformada em um estado superior de existência. Além disso, essa solução recorre simplesmente à negação do 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.

Uma estratégia diferente poderia ser dizer que a recompensa final é realmente a escapatória da morte, a libertação do ciclo do *samsara* ou reencarnação, como muitos indianos acreditam. O problema com essa solução é, para colocar em termos coloquiais, matar uma mosca com uma bala de canhão. 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. O carma implica que todo o bem da vida – saúde, riqueza, felicidade – é devido às nossas boas ações. Por que, então, a bondade perfeita não é recompensada com uma vida terrena perfeitamente boa (uma vida sem morte, dor, doença, pobreza, e assim por diante)? Se a

---

<sup>24</sup> WEBER, 1964, p. 145.

ideia de que o objetivo final é a escapatória da própria vida, ela simplesmente vai longe demais.<sup>25</sup> A ideia do Nirvana no pensamento indiano é frequentemente identificada com a libertação não apenas do mal na vida, mas de todos os aspectos da vida, do bem e do mal.<sup>26</sup> 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?

### **O PROBLEMA DO LIVRE ARBÍTRIO**

A solução do carma é frequentemente apresentada como a solução ideal que respeita a agência moral livre: a pessoa determina seu próprio futuro por meio de suas ações presentes. Na verdade, como muitas vezes é apontado, o carma é paradoxalmente tanto uma teoria fatalista quanto uma teoria do livre-arbítrio. Para Keyes, o carma “consegue afirmar e negar a responsabilidade humana ao mesmo tempo” (p. 175); Walli tenta explicar essa peculiaridade interpretando o carma em dois estágios: nos primeiros estágios da existência, é fatalista, mas depois se torna uma “força moral” (WALLI, 1977, p. 328). É frequentemente observado que, apesar da promessa de controle sobre o próprio destino, na prática a doutrina do carma pode, muitas vezes, resultar em uma atitude de pessimismo fatalista no crente. Assim, Berger argumenta que ao legitimar as condições de todas as classes sociais, o carma “constitui o sistema religioso mais inteiramente conservador concebido na história” (p. 65).

O carma também é enaltecido como uma teoria do livre arbítrio, com o argumento de que ele dá ao indivíduo múltiplas (infinitamente múltiplas?) chances de alcançar a salvação em vidas futuras. No entanto, não está claro se a teoria das múltiplas vidas de fato constitui uma vantagem sobre a doutrina cristã. Como no cristianismo o indivíduo só tem uma vida na qual pode ganhar a salvação, isso implica um alto grau de importância moral para a própria vida (especialmente dado que a morte pode vir a qualquer momento). Em contraste, para o carma não existe tal urgência, pois todos os erros e más ações podem

---

<sup>25</sup> Veja HICK, 1976, pp. 321, 437.

<sup>26</sup> HIRIYANNA, p. 69.

ser retificados na plenitude das vidas futuras. O significado de uma vida particular, sem falar de uma ação particular, é radicalmente diminuído se a “vida do indivíduo é apenas um elo efêmero em uma cadeia causal que se estende infinitamente no passado e no futuro” (BERGER, p. 65). Mais uma vez, isso poderia encorajar o fatalismo, uma sensação de que a escolha de alguém aqui e agora não importa muito no esquema maior das coisas.

Mas um problema mais profundo é se a doutrina do carma pode, de fato, ser de alguma forma equiparada com a existência de uma agência moral livre. A dificuldade pode ser ilustrada com o seguinte exemplo. Considere o potencial terrorista, que está decidindo se chama a atenção para sua causa política detonando uma bomba em uma área civil. Como devemos reconciliar o funcionamento automático do carma com a escolha do homem? A solução do carma deve enfrentar aqui um dilema. Existe uma das seguintes possibilidades:

(1) O carma funciona de forma determinada e mecânica. Então, quem quer que o terrorista mate não será inocente, mas merecedor de seu destino. Do ponto de vista do terrorista, se ele é o agente do carma, sua ação não é mais culpada do que a do executor que aplica a injeção letal. De fato, 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”. Alternativamente, pode ser que suas vítimas potenciais não mereçam morrer dessa maneira, caso em que o homem deve estar determinado a não as matar. Em qualquer dos casos, a liberdade de vontade (supostamente uma virtude da teoria do carma) está ausente.

(2) A outra possibilidade pode ser considerada uma forma de preservar a liberdade da vontade. 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. Por enquanto, admitimos a possibilidade genuína do mal gratuito, do sofrimento inocente – exatamente o que a teoria foi projetada para negar. Pode-se, é claro, sugerir que tal sofrimento gratuito será eventualmente totalmente compensado em uma vida futura. Mas isso, como Arthur Herman reconhece, seria uma

teoria muito diferente daquela do carma. Seria uma doutrina que afirma que todo sofrimento será compensado (eventualmente), em vez de sustentar que todo sofrimento é *justificado* (ou seja, pelos próprios erros de uma pessoa). Herman corretamente rejeita esta versão alternativa da teoria como uma teoria da recompensa, não uma teoria do carma (p. 213).<sup>27</sup>

Esse dilema também mina a ideia do carma como uma lei preditiva e causal (um status frequentemente afirmado para ele). Além disso, qualquer um dos lados do dilema sabota a função de educação moral do carma (veja HERMAN, p. 215). Em (1) não se pode aprender porque aparentemente não se pode errar. Em (2) se alguém sofre, nunca se pode saber se é porque se fez algo errado ou por causa do dano gratuito causado pela ação errada de outros. Da mesma forma, se uma pessoa tem sucesso, nunca se pode saber se é por causa de seus méritos ou porque é a recompensa pelo mal gratuito que sofreu anteriormente.

Reichenbach (p. 94) sugere uma maneira pela qual alguns defensores da doutrina do carma tentaram escapar dessa dificuldade e preservar a realidade do livre arbítrio: afirmando 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”). Mas essa estratégia é problemática. Primeiro, há inúmeros casos em que as categorias de males morais e naturais parecem se romper: 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. Em tais casos, é duvidoso que possamos traçar uma distinção clara entre o mal moral e o mal natural, mas a estratégia falha se não for possível traçar essa linha. Além disso, a grande função confortante e consoladora da doutrina do carma desapareceu: não se pode ter certeza se o sofrimento é ou não retribuição por erros passados, e não se pode nem mesmo saber quais sofrimentos são punições por erros anteriores e quais não são. Ainda mais importante, essa estratégia representa não tanto uma solução para a dificuldade, mas uma concessão sincera às limitações radicais da teoria, uma admissão de que enormes quantidades de sofrimento não podem ser

---

<sup>27</sup> Veja também REICHENBACH, p. 17.

explicadas ou justificadas em termos de punição justa pelos erros do passado. Não se pode mais ter certeza se as circunstâncias em que se nasce (por exemplo, a pobreza) são o resultado de pecados anteriores ou de erros cometidos por outra pessoa. Essa explicação revisada do mal moral presume que o sofrimento pode ser aleatório, inexplicável, sem sentido, escolhido livremente sem levar em conta os méritos da vítima, enquanto a explicação do mal natural presume que todo sofrimento é explicável e justificado. Pode-se perguntar se as explicações do mal moral e natural têm agora propósitos tão contraditórios que a teoria da reencarnação como um todo perde sua coerência.

Assim, o dilema parece mostrar que o carma simplesmente não é coerente com a possibilidade genuína de livre escolha moral. O problema básico aqui é a profunda tensão (até mesmo incompatibilidade) entre o determinismo causal implícito na doutrina do carma e o ideal de responsabilidade moral livre, que torna a pessoa totalmente responsável por suas ações. A maioria dos comentaristas nunca consegue conciliar os dois, se é que de fato eles podem ser conciliados. Um exemplo é Hiriyan, que insiste que “tudo o que acontece no âmbito moral é pré-ordenado”, mas que isso é totalmente coerente com a liberdade humana, com a qual ele quer se referir a “ser determinado por si mesmo” (pp. 46-47 e n. 23). Não está claro como se pode escapar dessa contradição. Quanto mais se insiste na liberdade humana, menos os eventos no mundo estão sujeitos à determinação cármica.<sup>28</sup>

A dificuldade é ainda pior para a interpretação do carma que estende a ideia de determinismo causal ao caráter ou disposição de cada pessoa em vidas futuras. Assim, alguém que pratica o mal herdará na próxima vida não apenas circunstâncias humildes, mas também uma disposição perversa e malévola; aqueles que têm uma disposição bondosa devem isso às suas boas ações em vidas anteriores. Agora até mesmo o caráter e a escolha moral de alguém são influenciados, mesmo determinados, pelas suas vidas passadas; isso ameaça acabar totalmente com a livre escolha moral. E 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

---

<sup>28</sup> A análise de Humphreys de um dilema análogo, se para ajudar um sofredor, não é particularmente útil: “a ajuda ou a privação dela é tanto seu carma quanto seus sofrimentos atuais”: “não se pode interferir no carma” (pp. 65-66).

de alguém. (O problema é agravado 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?)<sup>29</sup>

No final, existe um dilema fatalista para a teoria. Ou a teoria do carma é um relato causal completo e fechado do mal e do sofrimento, ou não é. Ou seja, ou o presente estado de coisas é completamente explicado causalmente por referência a eventos anteriores (incluindo ações humanas) ou não é. Se for totalmente explicada, então não pode haver progresso ou mesmo nenhuma mudança no mundo. O mal passado gerará o mal presente, e o mal presente, por sua vez, causará o mal futuro equivalente. Não há como escapar do processo. Alternativamente, se existe a possibilidade de mudança, então o carma não deve mais ser um relato causal completo. Ou seja, ele falha como teoria sistemática e, portanto, não pode de fato resolver o problema do mal, pois existe mal no mundo que ele não pode explicar.

## **O CARMA E O PROBLEMA DA VERIFICABILIDADE**

Há uma última questão que eu acho que tem relevância moral significativa nesse debate: a acusação de que a doutrina da reencarnação (ou preexistência) é censurável porque *não é verificável* (ou não falseável).<sup>30</sup> O que quer que aconteça é consistente com a teoria; aparentemente nenhum fato poderia falsificá-la. O que quer que o terrorista faça é (como insiste Humphreys) simplesmente a determinação do carma. Além disso, não se tem capacidade efetiva de prever o futuro por essa teoria. Mesmo que alguém tenha feito algo de errado (assumindo que existem diretrizes precisas para o que conta como ação errada, uma suposição difícil em um mundo de dilemas morais), não se tem como saber qual será a punição, ou quando ela ocorrerá, nesta vida ou na próxima. Um exemplo notável do endosso favorável das vantagens da não falseabilidade é feito por Arthur Herman na defesa do carma:

---

<sup>29</sup> Agostinho levanta uma outra objeção, apontando para um homem que é mentalmente retardado (um “burro”) mas que tem um alto caráter moral: “Como poderão atribuir-lhe uma vida anterior de caráter tão vergonhoso que merecia nascer burro e, ao mesmo tempo, de caráter tão altamente meritório a ponto de dar-lhe preferência na concessão da graça de Cristo sobre muitos homens de intelecto mais sábio?” (“On the Merits and Forgiveness of Sins”, cap. 32, AGOSTINHO, 1984).

<sup>30</sup> Um problema levantado por Paul Edwards (1996) e Bruce Reichenbach (1990).

Portanto, não importa quão terrível e espantoso possa ser o sofrimento, o teórico da reencarnação pode simplesmente atribuir o sofrimento a erros cometidos em vidas anteriores, e o quebra-cabeça acaba. O mal extraordinário é resolvido sem danos à majestade e à santidade da divindade.<sup>31</sup>

Outro defensor do carma e da transmigração também demonstra involuntariamente o problema com tais teorias. Ele afirma que a evidência da transmigração é fornecida pela própria lei do carma (ou seja, a lei de causa e efeito moral), pois sem a transmigração das almas, o carma seria uma solução inadequada para o Problema do Mal.<sup>32</sup> Tal justificativa é transparentemente circular: pressupõe que a solução do carma seja verdadeira para defendê-la.

Agora, pode-se duvidar bastante se, em geral, as afirmações religiosas podem ser mantidas nos mesmos padrões de verificação empírica que as afirmações científicas. No entanto, a virtude da testabilidade e falseabilidade é que elas fornecem uma barreira contra todos os preconceitos humanos familiares: dogmatismo, etnocentrismo e assim por diante. Este é um problema particular para a teoria do carma, uma vez que a própria não falseabilidade da doutrina pode ser usada para racionalizar o status quo ou justificar a opressão ou injustiça com o fundamento de que seu sofrimento é punição por seus erros anteriores (pois eles simplesmente teriam que pagar sua dívida mais tarde). É amplamente reconhecido que o sistema de castas repressivo na Índia durou tanto tempo em grande parte porque a doutrina do carma incentivou os indianos a aceitar a opressão social como o funcionamento mecânico do carma. Hiriyanna apresenta como uma *vantagem* notável da teoria do carma o fato de que na Índia os que sofrem não podem culpar Deus ou seus vizinhos por seus problemas, mas apenas a si mesmos (mesmo que seus vizinhos estejam de fato os oprimindo injustamente).<sup>33</sup> Sendo a falibilidade humana o que é, a ideia de que todo sofrimento ocorre devido a uma ação anterior errada fornece uma grande tentação de racionalizar o status quo com referências a reivindicações não verificáveis sobre os erros do passado de alguém. Esse é certamente um preço grande demais para pagar por qualquer conforto pastoral que tal afirmação fatalista proporcione.

---

<sup>31</sup> HERMAN, p. 287.

<sup>32</sup> HIRIYANNA, p. 47.

<sup>33</sup> Ibid., p. 48 (embora ele não mencione especificamente a casta). Veja HUMPHREYS, p. 55 (a condição de aleijados e anões pode ser justificada por seus pecados).

## CONCLUSÃO

Concluo que a doutrina do carma e da reencarnação, tomada como um relato racional sistemático do sofrimento humano, pelo qual todo sofrimento individual é explicado como resultado do erro desse indivíduo, não tem êxito como teodiceia. Mesmo que esta conclusão seja correta, no entanto, não segue que a doutrina deve ser totalmente descartada para fins de teodiceia. Como mencionei anteriormente, está longe de ser claro se o carma deve ser interpretado da maneira racionalista de Max Weber e Peter Berger. Francis Clooney argumenta que o Vedanta rejeita o racionalismo e “acredita que a razão trabalhando sozinha é eventualmente confrontada com problemas insolúveis” (p. 545). Talvez a doutrina do carma não deva ser tomada num sentido literalista como um sistema de “contabilidade moral”, mas sim entendida figurativamente, como apontando para os mistérios mais elevados da religião indiana, tais como a unidade última do *atman* (o eu individual) e do *brahman* (a base do ser). Ao rejeitar o relato racionalista do carma como uma teodiceia, deixo aberta a importante questão se uma interpretação mística da doutrina poderia ser uma melhor maneira de abordar o profundo mistério do sofrimento humano.

## REFERÊNCIAS

- AUGUSTINE. 1984. *The City of God*. Traduzido em inglês por Henry Bettenson. New York: Penguin Books.
- BERGER, Peter. 1967. *The Sacred Canopy*. Garden City: Doubleday.
- CHAPPLE, Chris. 1986. *Karma and Creativity*. Albany: State University of New York Press.
- CLOONEY, Francis. 1989. “Evil, Divine Omnipotence, and Human Freedom: Vedanta's Theology of Karma.” *Journal of Religion* 69: 530-548.
- COOMARASWAMY, Ananda. 1964. *Buddha and the Gospel of Buddhism*. New York: Harper and Row.
- CREED, Austin. 1986. “Contemporary Philosophical Treatments of Karma and Rebirth.” In Ronald Neufeldt, ed., *Karma and Rebirth*. Albany: State University of New York Press.

- EDWARDS, Paul. 1996. *Reincarnation: A Critical Examination*. New York: Prometheus Books.
- HERMAN, Arthur. 1976. *The Problem of Evil in Indian Thought*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- HICK, John. 1976. *Death and Eternal Life*. New York: Harper and Row.
- \_\_\_\_\_. 1990. *Philosophy of Religion*. New Jersey: Prentice-Hall.
- HIRIYANNA, M. 1995. *The Essentials of Indian Philosophy*. Delhi: Motilal Banarsidass.
- HUMPHREYS, Christmas. 1983. *Karma and Rebirth*. London: Curzon Press.
- KEYES, Charles. 1983. "Merit-Transference in the Kammic Theory of Popular Theravada Buddhism." In *Karma*, editado por Charles Keyes and Valentine Daniel. Berkeley: University of California Press.
- MINOR, Robert. 1986. "In Defense of Karma and Rebirth: Evolutionary Karma." In Ronald Neufeldt, ed., *Karma and Rebirth*. Albany: State University of New York Press.
- NEIMAN, Susan. 2002. *Evil in Modern Thought*. Princeton: Princeton University Press.
- O'FLAHERTY, Wendy Doniger. 1976. *The Origins of Evil in Hindu Mythology*. Berkeley: University of California Press.
- PERRETT, Roy. 1985. "Karma and the Problem of Suffering." *Sophia* 24:4-10.
- POTTER, Karl H. 1980. "The Karma Theory and Its Interpretation in Some Indian Philosophical Systems." In Wendy O'Flaherty, *Karma and Rebirth in Classical Indian Traditions*. Berkeley: University of California Press.
- PRABHUPADA, A. C. Bhaktivedanta Swami. 1972. *The Bhagavad-Gita as It Is*. Los Angeles: Bhaktivedanta Book Trust.
- REICHENBACH, Bruce. 1990. *The Law of Karma*. Honolulu: University of Hawai'i Press.
- SIVANANDA, Swami. 1985. *Practice of Karma Yoga*. Himalayas, India: Divine Life Society; Dist. Tehri-Garwhal, U.P.
- STOEBER, Michael. 1992. *Evil and the Mystics' God*. Toronto: University of Toronto Press.

WALLI, Koshelya. 1977. *Theory of Karman in Indian Thought*. Bharata Mahisha.

WATTS, Alan. 1964. *Beyond Theology*. New York: Vintage Books.

WEBER, Max. 1947. *Essays in Sociology*. Traduzido em inglês por Gerth and Mills. London: K. Paul, Trench, Trubner.

\_\_\_\_\_. 1964. *The Sociology of Religion*. Traduzido ao inglês por Ephraim Fischhoff. Boston: Beacon Press. (Original publication date in German: 1922).

WHITNEY, Barry, ed. 1998. *Theodicy: An Annotated Bibliography on the Problem of Evil, 1960-1991*. Bowling Green: Philosophy Documentation Center.



**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).

**Email:** reiscabri@gmail.com