Religare 9 (2), 118-140 , Dezembro de 2012

CONFERÊNCIA

O PROBLEMA DO MAL E A TEODICÉIA OCIDENTAL. O QUE O TEÍSMO E NÃO-TEÍSMO INDIANOS TEM A DIZER SOBRE ESTE DESAFIO?

THE PROBLEM OF EVIL AND THEODICY WEST. WHAT THEISM AND NON-THEISM INDIANS HAVE TO SAY ABOUT THIS CHALLENGE?

Purushottama Bilimoria[1]

Universidade Deakin, na Austrália
Senior Research Fellow da Universidade de Melbourne

(Tradução: Afonso Damião Neto[2])

É uma pratica comum na filosofia teológica ocidental caracterizar como Teodicéia todas as maneiras de se responder de maneira defensiva ao assim chamado 'Problema do Mal', isto é, por qual motivo um ser divino supremo, perfeitamente bom, onipotente e onisciente (a quem chamamos de 'Deus' ou o transcendente), permitira a grande quantidade e variedade de Mal assustadoramente prevalente em nosso mundo? Em termos mais precisos, a teodicéia procura responder ao evidente problema do mal dando uma justificativa moral para o caráter (propriedades como bondade) e para as ações ou suas supressões, por parte de um ser tão benevolente, em termos de uma razão moral suficiente para a existência tanto mal pelo mundo. Apesar de ser mais uma limitação da resposta teísta natural, teodicéia pode também direcionar o problema da inconsistência lógica no que diz respeito à existência do mal per si no nosso mundo com a existência de uma crença ortodoxa de um Deus monoteísta. Em tradições não

[1] Purushottama Bilimoria, PhD, é professor de Filosofia e Estudos Comparativos da Universidade Deakin, na Austrália e Senior Research Fellow da Universidade de Melbourne. Professor Visitante e Professor em Berkeley, Universidade da Califórnia e da Universidade Dominicana, San Anselmo, e Fellow Shivadasani da Universidade de Oxford. Suas áreas de pesquisa e publicações concentran-se em filosofia indiana clássica e estudos comparativos; ética; pensamento Continental; filosofia da religião, estudos da diáspora; bioética e lei pessoal na Índia. Ele é também editor-chefe do periódico Sophia, Revista de Filosofia da Religião.

[2] Pesquisador e Mestrando do PPGCIR – Universidade Federal de Juiz de Fora. Esta tradução do texto foi elaborada no contexto do ciclo de palestras apresentadas pelo professor junto aos programas de Pós-Gradução em Ciência da Religião da UFJF, e Ciências das Religiões da UFPB.

ocidentais, principalmente na teologia filosófica indiana que iremos considerar, a distinção entre o lógico e o perceptível como formulado nos debates ocidentais não é tão marcada, pois a teodicéia da forma como formulada seguindo Santo Agostinho, não surgiu em seus pensamentos, pelo menos não em um alto nível de sofisticação, até tempos mais recentes. Então a pergunta: 'Não seria inconsistente que um deus perfeitamente benevolente e onipotente criasse o mal, especialmente um mal que ele não poderia controlar ou eliminar a ponto de comprometer algumas de suas características acima mencionadas, ou mesmo sua própria existência?'. Esta questão pode se desmembrar em outras questões pertinentes: ' Existe algo que justificasse por que Deus permitiria tanto mal e sofrimento evidenciado no mundo? O que está ou estava em sua mente? Ele é guiado por um propósito maior ou por um bem imperceptível para suas criações, a curto ou longo prazos?'

Devo focar nas últimas questões; no entanto, em alguns contextos específicos (principalmente com a admissão do princípio do karma), uma atenção às complicações das questões lógicas e suas respostas será inevitável. Algumas outras questões também poderão surgir no contexto da tese suplementar do karma. Curiosamente, esta posterior intervenção discursiva também pode ser vista como uma tentativa única dentro da teodicéia indiana de resolver – ou, em outra perspectiva, dissolver - o antigo problema do mal, ou no contexto indiano, como poderia ser chamado (e como frequentemente tem sido) o problema da injustiça universal. Contudo, não existe (como ficará evidente), nem uma unanimidade, nem uma ausência de ceticismo sobre o sucesso de qualquer tentativa de teodicéia filosófica indiana.

Então eu devo destacar as respostas do hinduísmo ao problema do mal e considerar o que se pareceria uma 'teodicéia indiana', enquanto ao mesmo tempo trazer aquelas questões pertinentes surgidas nas discussões ocidentais sobres os textos da tradição, e vice versa. Pesquisarei as poucas tradições teístas encontradas no vasto corpo da literatura indiana; e retornarei aos sistemas não-teístas apenas para suas objeções.

Existe um número de limites e considerações que devem ser expostos para começar. Primeiramente, enquanto geralmente é considerada como sendo uma tradição 'naturalmente teísta', a filosofia hindu não é sempre clara sobre o que isto significa. Afinal, nunca teria havido uma firme suposição ou comprometimento com uma deidade monoteisticamente concebida – apesar de existir cognatos e mesmo paralelos próximos a uma deidade suprema personificada (Bilimoria, 1990; Reigle, 2004). Então, diferentemente da tradição Abraamica, onde as respostas ao problema do mal tomam

uma forma mais clara (em qualquer que seja a direção), a centralidade de Deus como o 'principal suspeito' ou sobre aquele que recai o ônus de justificar sua existência e natureza contra a maciça presença do mal em nosso mundo, existe na melhor das hipóteses uma espaço amorfo geralmente ocupado por uma miríade de deidades competitivas e complementares (que podemos chamar de deuses). No Panteão, um ser divino supremo (pessoal) é mais ou menos um facilitador cósmico, não diferente do Demiurgo de Platão; ou alternativamente, um Absoluto transcendental que é concebido em termos tão abstratos e impessoais (ex. desapegado, desvinculado, não criado), termos que não se referem a questões de justificativa ou responsabilidade moral na ausência de uma intencionalidade divina, deixando um hiato lógico no que a teodicéia quer responder – assim como inquietou Hegel (Bilimoria 2010). Além disto, neste espaço, teólogos indianos, seguidos devotadamente por filósofos da tradição, acharam lugar para introduzir certos princípios 'inerentes' – principalmente o Karma e, associado a este, o dharma - que funcionam tanto ontologicamente como heuristicamente para difundir como se fossem assimilar o estrago teórico que o problema do mal poderia causar sobre o 'oni-Deus' (aqui como admitido e exposto no popular e crescente hinduísmo reformado). Certamente existem movimentos análogos a este na teodicéia ocidental, como a sugestão da *privação* de Santo Agostinho, na teodicéia do livre arbítrio, compatibilidade, co-possibilidade, para nomear alguns – embora num nível mais profundo de análise, a analogia falha e nós temos que entender a posição indiana por dentro do seu próprio contexto de desenvolvimento textual e limites de seu argumento teológicos.

Outra forma de expressar esta lacuna é articulada, mesmo que pontualmente, por Bruce Reichenbach (1998) onde ele observa que o problema do mal, como encontrado nas tradições filosóficas indianas, não recai tanto sobre a questão da existência ou natureza de Deus, mas sim na existência de uma justiça universal. Evidência para esta tese pode ser encontrada no fato do de que problema do mal, em uma perspectiva teológica (isto é, com referência à Deus), raramente é tratado diretamente nas literatura indiana clássica ou medieval. Na prática isto significa que a questão da relação de Deus com a dor, sofrimento e desordem é muito menos significativa nos sistemas indianos de Karma. E a razão para isto tem a ver menos com a lei do Karma do que com suas respectivas visões sobre Deus ou o divino supremo (ibid 249).

Em segundo lugar, onde o problema do mal é tratado seriamente (seja entre sistemas teístas e não-teístas) não se observa uma grande variedade de maneiras através

das quais este problema é concebido; embora sejam distintas as respectivas respostas dentro do que chamamos 'teodicéia'. Assim, os jainistas, budistas e hindus mimansários do lado não-teísta podem se encontrar em boa companhia com o teísmo do vedanta. Novamente, como Reichenbach (1998, 249) aponta: "Ambos (os lados) querem entender porque as pessoas experimentam dor e prazer, abundância e miséria de maneira que parecem desconectadas com a qualidade moral de suas ações presentes, e finalmente, como se pode escapar deste ciclo de sofrimento.

Justificativas dos caminhos e ações divinas normalmente não são criadas para sua própria segurança mas para ponderar o papel de Deus na questão já mencionada e de como a criação pode ser implicada no desembarassamento dos mecanismos do processo Kármico". Tais considerações podem parecer obscuras ou fazem pouco sentido até que dispensemos mais tempo lidando com o papel percebido do Karma na discussão do mal, e precisamente como a lei do Karma pretende modificar a questão da justificativa moral ou culpabilidade por parte da divindade (supremo ser divino ou *princípio*) assim como admitido no limite do espectro teológico.

Todas as formas e tentativas indianas de explicação invariavelmente envolvem ou invocam o Karma como parte da solução; tanto as explicações não-teístas quanto as teístas, estas, como veremos, implicam o inexorável princípio do Karma em larga medida no modo como Deus rege e mantém a justiça – ordem moral – no universo (Desta forma o funcionamento do karma não é diferente das leis da natureza ou da lei natural considerada na teologia ocidental). Agora abordaremos a doutrina do karma.

Breve nota sobre a psicologia do karma

Então o que é Karma? O termo *Karman* é um nome derivado da raiz kr. ' fazer, agir, alcançar', pode significar simplesmente uma ação, mas pode também fazer referência aos antecedentes causais assim como aos resultados ou consequências da ação de forma descontinuada no tempo e espaço. A doutrina tem que toda ação sedimenta resíduos invisíveis (*adṛṣṭasaṃskāra*) na psique do indivíduo. Acumulação destes traços de (*saṃskāras)* dispostos como *kleśas* (gatilhos latentes) geram padrões de hábitos recorrentes ou um potencial latente para tendências repetitivas (*vāsanas*) e respostas aos estímulos do ambiente. Estes potenciais criam raízes na psique, e com o passar do tempo determinam ou pelo menos moderam as ações do indivíduo, percepções e respostas ao ambiente. Atos virtuosos levam a resultados prazerosos – efeito de um karma "bom"; enquanto atos não virtuosos podem levar a resultados

desagradáveis ou dolorosos – efeito de um karma "ruim". Um ser se torna bom pelo bom trabalho, mal pelo mal trabalho'(*Brhadāraṇya Upaniṣad* III. 2. 13). O karma residual sedimentado (*sañcīta*) pode 'surgir' no presente, por exemplo, começa a manifestar suas consequências durante uma vida em particular, neste caso conhecido como *prarabdha*, ou pode ser adiado e liquidado em tempo futuro (*anarabdha*). O peso do Karma não extinto é o que ajuda a perpetuar a contínua corrente da existência cíclica individual (*samsāra*), e cria condições para uma vida boa, uma vida de sofrimento, uma boa morte ou nascimento ruim, e assim por diante. Tais retribuições envolvidas na rede causal são em si mesmas manifestações inexoráveis da lei moral da natureza. Também se percebe que o agente empírico é iludido quando pensa que todos seus atos são determinados livremente, que a livre escolha é uma condição humana inalienável, e que a liberdade última é para ser questionada e privilegiada na transcendência.

Simplificando, karma é descrito como um princípio universal da causalidade resultante de ações. Todo ato virtuoso e meritório, e todo ato negativo, deixa sua impressão ou 'traço' na psique, o que por sua vez determina o caráter dos indivíduos assim como suas disposições para agir de certo modo ou modos.

A implicação ética é que independente do bem ou mal que alguém fizer, ele deve colher seus resultados: ações boas levam à felicidade, ações ruins levam ao sofrimento. Os resultados retribuídos são proporcionais à gravidade da ação. Defendendo contra uma leitura excessivamente fatalista da doutrina, alguém poderia dizer que segundo esta teoria não há razão para que a ambição e avareza de algumas pessoas não as permitissem desfrutar da fortuna ou causar dificuldades indesejadas a outros. Pessoas que são trapaceadas podem nunca recuperar tudo o que perderam. Mas, apesar disso, poderiam ser oneradas em algo por sua cumplicidade, sendo este um exemplo de como a inexorável lei do karma toma conta da situação através de seu inimitável jeito.

O que isto significa é que ações geram suas próprias consequências morais intrínsecas, mesmo benignas. Certos atos podem violar princípios gerais ou universais, como direitos adquiridos, deserções ou direitos de outros (ex. discriminação baseada em gênero e raça), e a responsabilidade consigo mesmo e com os outros. Certos atos também levam a irreparáveis e irreversíveis resultados, e o autor destes atos deve ser responsável pelas suas conseqüências, sendo que seu débito deve ir além da esfera moral. Em outras palavras, ações podem ser julgadas de acordo com as regras violadas, com as consequências que desencadearam, ou de acordo com ato pelo ato, com a

premissa que certos atos são intrinsicamente e inerentemente errados, maus ou indesejáveis.

Algumas considerações éticas se aplicam ao karma. Dizer a verdade pelo princípio de que alguém deve prescindir somente da verdade (ex. como testemunha em uma investigação de algum bandido) numa situação onde o que esta pessoa diz levará à morte outra vítima inocente, incluirá a testemunha na ira do karma. As punições do tribunal poderiam ser minimizados assim como o sofrimento resultante pela via da intervenção de um uma divindade, guru ou através de penitência; mas a dívida *moral* do ato, de todo e qualquer ato, se mantém sobre os ombros do indivíduo além do que foi deixado para julgamento ou perdão, por um agente externo (humano ou divino) punitivo ou benéfico. A aplicação da lei pode se estender do indivíduo para o grupo e até mesmo para nações, como no épico, o *Mahābhārata,* amplamente ilustrado na sua longa e complexa ruminação ética.

Uma leitura da doutrina do karma poderia deixar Deus supérfluo e retirar dele qualquer implicação no modo como o mundo funciona, pelo menos na questão moral onde registramos o problema da prevalência do mal. Contudo, esta matéria não é tão simples, ou tradada de forma simples pela tradição; pelo contrário, a inexplicável eficiência do karma é invocada, em um sistema que vamos considerar, como evidência tanto da existência de Deus (o imprevisível mistério do problema do mal), assim como de sua bondade suprema! A doutrina, enquanto pode parecer exacerbar o problema filosófico, também parece prover e consolidar um nexo entre deus e mal, bom e ruim, sem se comprometer com marcos morais onde a teodicéia clássica (ocidental) poderia ficar.

Temos que notar também que a teoria do karma não tem a intenção de explicar as origens dos ciclos de nascimentos e renascimentos nem serve como uma *completa* e *sistemática* explicação sobre o sofrimento humano.

Antes, "os teóricos do karma desejam refletir nossa ignorância em face a complexidade da realidade oferecendo apenas pistas sobre porque o homem sofre, uma delas é baseada na premissa indiscutível de que o universo é em última instância justo' – ou Deus é justo. (Chandha and Trakakis 2007, 514).Vários posicionamentos tentam preencher os espaços e detalhes, apesar de insatisfatoriamente, sobre os mecanismos internos do processo kármico. O trabalho da teodicéia não é se prender a estes detalhe ou lacunas, mas sim em achar uma solução para o problema do mal e, se houve, salvar Deus das acusações não-teístas de corrupção, comprometimento, e possível

malevolência (Bilimoria 2007a). Nos voltemos agora para as reflexões sobre a teodicéia propriamente dita, começando com uma das três escolas de teologia filosófica que examinaremos aqui.

Nyāya (a escola de lógica).

Mais conhecida pelo seu extenso desenvolvimento e contribuições para o rigor da lógica indiana clássica, gramática e epistemologia (Matilal, 1985) a escola Nyāya com o tempo (e através de seus maiores comentadores, de Vātsyāyana c. 350-450 CE em diante), alguns argumentam, culminou com o teísmo (vattanky, 1993). A escola se tornou associada com ambos movimentos dentro da tradição, viz. Montando um argumento racional para a existência de um ser divino supremo como sendo *Īśvara* (uma nomenclatura sânscrita cognata para Deus, utilizada de maneira intercalada a partir de agora) e defendendo *Īśvara* contra os ataques de seus adversários (monistas e não- teístas) quanto a sua aparente fraqueza na resposta e performance em face a enormidade de sofrimento e mal experimentado pelo seres sencientes em nosso mundo.
O Nyāya construiu o mais sofisticado argumento na tradição indiana sobre a existência de Deus, frequentemente descrito quase como "provas de inferências cosmoteleológicas" (Bilimoia 2001, 644). Nosso interesse aqui não é tanto com o argumento em si nem com a solidez das análises lógicas e evidências de uma complicada epistemologia e ontologia que esta escola desenvolveu em mais de 1200 anos, mas com o modo através do qual a bondade divina e outras propriedades benignas se encaixam dentro do discurso quando confrontadas com o constante problema do mal.

Em termos das propriedades de *Īśvara*, é dito que ele possui certas qualidades divinas que incluem ser agente/atuante (*buddhismat-kartṛ),* único (*eka*), onipresente (*vibhu*), onisciente (*sarvavid*), e atemporal (*śāśvat*). Ele não possui a propriedade de criador do mundo na forma das tradições abraamicas (como no Gêneses) e que as escolas posteriores do Vedānta iriam descrever como ser divino supremo do qual não há maior. Ele é no máximo uma causa eficiente e não uma causa material do universo; e este fato é demonstrado através de um conjunto de inferências a partir do mundo para a existência de um ser necessário ou causa primária. A 'Prova' (que não vai retornar à visão crítica de Kant) de forma direta pode ser lida da seguinte forma: "como o mundo tem um design aparente – isto é, parece ser um artefato - então deve haver um designer que o fez".

Por isso, em uma frente cosmológica, *Īśvara,* não diferentemente de um artesão, não produz o universo *ab initio* (muito menos, do nada); mas, ele depende totalmente do material pré-existente (constituintes pré- existentes de díades-tríades de átomos, formas geométricas e traços remanescentes de karma da *pralaya* ou colapso do universo anterior).

Em terceiro lugar, como um demiurgo, exercendo seu *sankalpa* (onipotência), o arquiteto cósmico produz deidades menores e outros seres dotados de divindade que podem ser incumbidos da tarefa de ajuntar (*ayojana, asamavayi*) átomos e propriedades inertes e até mesmo dar suporte (*dhrite)* para um cosmos ordenado e funcional. Não é o caso de um "criação/ismo" em si; mas ainda se espera que Deus esteja no controle total sobre seu domínio. Pode-se dispensar a propriedade de criação do universo *ab initio* ou do nada, mas, se as propriedades de onipotência e bondade são mantidas, então o fato do mal ou o sofrimento em questão coloca o mesmo problema que colocaria em qualquer abordagem que inclui uma divindade monoteísta. Então a questão surge: Porque existe tanta quantidade de mal e sofrimento, especialmente se Deus em sua sabedoria piedosa poderia ter ajustado e moldado, ou construído um mundo muito melhor depois de corrigir os defeitos e deficiências dos primeiros estágios do mundo, que poderia estar limpo do mal e de suas lamentáveis consequências? Em defesa, a resposta do Nyāya é baseada no fato de que Deus através de seu estado onisciente, controla a operação do karma, e através de seus poderes yógicos (supernaturais) dá recompensas ou punições com base nos méritos e deméritos individuais (*punya* and *pāpa)*. O conceito de "individual" aqui pode implicar grupos e conglomerados maiores, como espécies, raças, nação ou habitantes de vários mundos possíveis.

Ao mesmo tempo, nem todo o poder recai sobre esforços humanos (assim como nos semi-deuses na estratosfera, a ordenação natural dos planetas, outras criaturas, e o ecossistema no nosso mundo) na manutenção do cosmos. Ao final do dia, a compaixão marca as intencionalidades de Deus, mesmo face às calamidades naturais e desgraças que podem ou não serem causadas por um karma individual ou coletivo prévio. O pensamento de Deus não é responsável por isso. A compaixão de deus também tem suas limitações, e respeitando a lei do karma deixa as pessoas trabalharem seus karmas da forma mais apropriada para conduzir sua salvação futura. A direção teleológica para a qual poderia ser dito que o mundo foi criado – i.e. O bem ultimo e a salvação para todos os seres humanos se não para todas as criaturas sencientes (assim como deuses e animais) parece ser esparsamente articulada dentro de um design cosmológico maior do

universo (por mais paradoxal que possa parecer). Então nada parecido com o conceito ocidental de providência cabe neste modo de pensar, porque nem existe uma criação em larga escala, nem uma teleologia muito decisiva, nem algum senso de presença continuada de um *Geist* através da história; Ele não é um co-sofredor com os seres humanos, muito menos com as outras criaturas 'inferiores'. (Chatterjee 1997, 325)

Existem algumas variações no pensamento do Nyāya em mais assuntos em particular – como as questões levantadas pelo Mīmāṃsā , muito como em Hume – baseados na imperfeição do mundo e se Deus estragou o trabalho, que ele poderia ainda ser insensível, indiferente e desprovido de compaixão. E mais, porque a grande quantidade de karma ruim que paira no mundo não deixa marcas na natureza de Deus? Ele está realmente no controle? Em outras palavras, se Deus é onipotente, então Ele seria capaz de eliminar todo o mal surgindo do karma mitigando os traços residuais de todos os atos. Se Ele é onisciente, saberia do karma de cada indivíduo (o que provavelmente acontece quando ele se concentra nisto) e o sofrimento que isto deverá trazer; mas em sua sabedoria infinita Ele deveria ser capaz de conduzir o indivíduo através de um percurso mais seguro ou resgatá-lo das consequências deletérias de uma disposição afetada pelo karma a priori.

Uma resposta curta usualmente dada a estas questões, é que o esforço humano pode ser tanto culpado como eficaz em contrapor os lamentáveis obstáculos da existência: isto inclusive é a invisível mão do karma. Isto também significa que, sendo livre para escolher, o seres humanos não são como peões nas mãos de um poder superior. Mais ainda, não seria possível uma justiça maior se Deus, quem é dito ser bom em virtude de sua natureza (e não somente por um lei arbitrária) interviesse ao invés de simplesmente permitir a brutal e impessoal operação do karma em certos assuntos, onde, de acordo com a experiência da História humana, o negativo (em termos de sofrimento e dor) supera os positivo (prazer e felicidade)? Além disso, todas as instâncias do bom Karma são recompensadas de forma justa e igualitária, ou existe algum favoritismo envolvido, particularmente onde Deus é movido a responder prontamente às rezas e súplicas de alguns, mas escolhe ignorar os infiéis e não arrependidos? Ele é, em sua resignação infinita, incapaz de dar outra chance, transmutando ou transferindo o Karma para outro lugar, ou oferece um modo de reabilitação ao invés daquele dispensado pela rigidez impessoal da justiça retributiva automática? Seres humanos questionam o cálculo desigual – igualando-o a uma completa injustiça universal.

Não só o paradigma de justificativa baseado no karma aponta para a presença do mal natural. Terremotos, tsunamis, incêndios, vulcões e outros desastres naturais necessitam estar ligados casualmente ao karma das pessoas, principalmente com as centenas ou milhares de vítimas, particularmente crianças inocentes, fauna e flora, afetados em tais desastres? O que estes últimos fizeram para merecer tal ignomínia? Um julgador pessoal com compaixão e empatia não teria uma melhor condição de fazer ajustes, evitando tais desastres, que com sua mente onisciente (*sarvajñamanasa)* poderiam ser previstos? Ou, alternativamente, ele não gostaria de compensar as vítimas, ou mesmo o culpado que agiu de maneira imoral, com base nos seus bons karmas, registros meritórios, etc.? Existe um imperativo moral para acumular bom karma ou meramente uma prudente recomendação? Esta questão é feita, pois existe claramente um conjunto de consequências morais quando se trata em acumular karma ruim que parece não ocorrer em relação karma bom, e também as consequências consecutivas parecem ser calculadas de forma diferente entre os proscritos maus atos e os prudentes atos bons. Assim como, por exemplo, em algumas práticas sociais ou familiares, um erro de pouca importância pode ser repreendido severamente ou mesmo punido gravemente, especialmente se o remorso e o arrependimento *(prayaścitta)* não são demonstrados pelo agente, como se todas as boas ações e virtudes prévias do agente pudessem ser desconhecidas e não recompensadas para sempre (por isso na Índia moderna secular, a pena capital foi abolida na maioria dos estados). Então não existe um balanço proporcional, ontologicamente e conceitualmente, entre os ramos do bom e do mau Karmas. Desta forma, é a teoria do karma, alinhada a um Deus disponível mas geralmente inacessível como moderador, em termos populares, 'uma desistência', ou em outros termos, uma 'passar a responsabilidade pra frente'? E se Deus age ou pode interferir ou intervir com a operação da lei do karma (assim como visto pela Vaiśeṣika), pode ser visto como a existência de algo injusto – não correto – na operação do karma? Talvez uma lei impessoal não seja nem justa nem injusta, ela faz o que foi programada para fazer, nada mais. Mas se não pode ser mitigada nem por Deus nem pelo livre arbítrio humano, então em larga medida é um caso de *determinismo rígido*. Uma Teodicéia para o karma não está em questão; mas desde que Deus está envolvido e é suposto que ele seja essencialmente bom e ainda assim existe o mal, a Teodicéia do Nyāya lida com problemas consideráveis.

Como nota histórica, deve ser ressaltado que apesar dos esforços elegantes feitos pelas escolas filosóficas para 'clarear e amarrar', i.e. trabalhando com um esquema

conceitual minimalista e parcimonioso como na Teo-ontologia do Nyāya, as antigas e confusas metafísicas que foram herdadas da era precedente (Vedas até o quase-filosófico Upaniṣads, abrangendo cerca de 3000 anos de expansão do ritual e exegeses, para não mencionar a práxis religiosa popular, superstições e prerrogativas sacerdotais) não poderia se libertar da quantidade de tensão e ao menos do paradoxal equilíbrio entre ordem, o *certo*, leis (super)naturais (*ṛta, dharma*), e os sempre sedutores 'descendentes' (*avatāran)* no abandono da escuridão, do caos demoníaco, do nada (como o espaço vazio primordial - *asat, anṛta, asuravān, śūnyākāśa)*, informando todas as inquirições e desenvolvimentos posteriores dos sistemas ortodoxos de crenças assim como normativa espiritual (Bilimoria, 2007 b).

Supomos agora que as primeiras mentes filosóficas queriam nada mais que libertar os últimos remanescentes da anterior teologia impregnada de sacrifício, e então moldar uma linguagem religiosa (*śabdapramāṇa)* que testemunha um universo configurado inteligentemente – o melhor que poderia ser. Supomos também que nesta mudança lógico-linguística, eles postularam uma intencionalidade suprema que seria capaz de dar (fora do auto-sacrifício) uma ordem moral fundada na justiça, verdade e em inalienáveis princípios do bem. Tal cosmologia não poderia ficar por muito tempo livre de incertezas, ambiguidades, arbitrariedades e impiedosos *duḥkha* ou sofrimento e dor, para não falar da indesejável confusão e desordem, de outra forma impessoal e fora de controle universo (ou talvez perturbadoramente controlado por espíritos malignos, fantasmas vagantes, demônios - *asuras, bhūtapretas)*. O Nyāya (e posteriormente o *Vaiśeṣika*) e outras escolas com inclinações teístas (que retomamos brevemente), apesar das melhores intenções e esforços, falharam em construir tal teologia metafísica de forma robusta. O oceano de conhecimento então permaneceu inchado, barrento e remexido em uma forma sedimentada. Afinal, esta nunca foi uma tarefa fácil, muito menos para uma teologia filosófica hindu emergente; e o recém-nascido *Īśvara*, pelo menos conceitualmente, poderia pagar o preço pela liberação injusta. Em outras palavras, a polaridade entre as duas peças chaves que constituem o horizonte do Karma, *sukha (apavarga)* e *duḥkha*, o regorgizo sem dor e o sofrimento genérico, a parte de suas inerentes temporalidades e natureza passageira – não pode ser separada, ou mesmo um polo ser eclipsado pelo outro (o que acontece, claro, quando a felicidade está em excesso ou vice-versa). Esta polaridade também não pode ser mitigada por um agente inteligente do qual se espera saber (ou mesmo estar inserido) das alegrias de alguém, e odiar, a ponto de desejar eliminar da nuance de salvação teleológica (*mokṣatva;*

apavarga) seu polo oposto; a raiz de todo o sofrimento. Existe uma mistura, como Chatterjee (1997, 327) apontou, uma combinação, uma lacuna a respeito de uma expectativa clínica ou um limite demarcado de forma estéril, de todos os seres, onde um Deus supremo e benevolente é pensado como incapaz de cruzar (pelo menos não tendo a intenção; ou flagrado jogando dados ou tendo infortúnios). Uma tradição deve viver e construir a si mesma dialeticamente nas contradições, inconsistências, tensões, ambiguidades e limitações; e como a existência de Deus nunca foi o centro das atenções dos pensadores hindus para quererem ou terem de defender – para isso ainda não surgiu um candidato claro – não é de vital importância resolver impecavelmente o problema do mal (o lado negativo da polaridade) e oferecer uma embasada Teodicéia. Isto foi verdadeiro até a idade média, contudo os esforços foram intensificados, principalmente seguindo os fortes argumentos que estavam a caminho (entre Udayana, séc. 11 d.C. a Gaṅgeśa, séc. 14th d.C.). A partir de então, as crenças ortodoxas não foram mais objetos de críticas que eram apontadas com ironia e ridicularizadas pelos indianos não teístas (budistas e jainistas em particular) e hindus agnósticos (Mīmāṃsā, Yoga-Sāṁkhya) igualmente. A tradição Brāhmaṇica poderia ser resgatada e a crença em Deus seria salva de mais avarias (internamente devido a ausência de um) e externamente (devido a uma teodicéia mal interpretada - Patil 2009).

Teodicéia do Vedanta

Trataremos do Vedanta (e suas várias subdivisões) para mais nuances de respostas. É atribuído a Bādarāyaṇa (Séc. 5 d.C.) a fundação da escola Vedānta em seu texto, *Brahmasūtras* (BS), onde se estabelece a primazia metafísica de *Brahman* como o absoluto, realidade transcendental, sobre e além de todos os seres e objetos percebidos ordinariamente no mundo, mas que de uma perspectiva mais elevada podem muito bem não ser diferentes de sua natureza divina (e também estas coisas não são mera ideia ou ilusão, como sustentado em algumas desenvolvimentos do Vedānta e do budismo Yogacārā). Funcionalmente e de maneira corriqueira, é atribuído a *Brahman* o mesmo papel de criação que a *Īśvara* (como o senhor Deus; o isomorfismo contudo é mais tenso nos desenvolvimentos posteriores como veremos). Enquanto supõe que *Brahman* é a fonte do mundo, nas seções 2.1.34-36, ele levanta o problema da teodicéia, argumentando que existe uma desigualdade na distribuição do bem e do mal, e certa crueldade no motivo pelo qual o Senhor periodicamente destrói o mundo. O protagonista da escola advaita (não dualista) do Vedānta- Adi Śaṅkara

(788 – 820 d.C.) elucida o debate com sua defesa da posição realista de Bādarāyaṇa , no seu comentário *Brahmasūtrabhāṣya* (BSB). É adequado citar esta passagem na íntegra:

> O Senhor, é dito, não pode ser a causa do mundo, porque, desta forma, a reprovação da desigualdade na distribuição e a crueldade seriam atrelados a Ele. Para alguns seres, viz. os deuses e outros, Ele rende notável felicidade; a outros, como os animais, notável infelicidade; para outros ainda, como o homem , ele promove uma posição intermediária. Em um Senhor que traz tantas condições desiguais, paixão e maldade tem que ser incluídos, assim como em qualquer pessoa comum que age da mesma forma; e tais atributos seriam contrários a bondade essencial do Senhor afirmado por *Śruti* e *Smrti*. Além disto, como o infringir da dor e a destruição final de todas as criaturas fazem parte da sua atribuição, ele deveria ser cobrado com grande crueldade, de forma odiada até pelas pessoas inferiores. Por estas duas razões Brahman não pode ser a causa do mundo.

O Senhor, nós replicamos, não pode ser associado à desigualdade na distribuição e crueldade, "porque ele é limitado por regras". Se o Senhor por sua própria conta, sem nenhuma regra externa, produziu esta criação desigual, Ele se exporia a reclamações, mas o fato é que, na criação ele é limitado por certas regras, i.e. Ele tem que olhar os méritos e deméritos. Então a circunstância da criação ser desigual é devido ao mérito ou demérito das criaturas vivas criadas, e não há falta pela qual o senhor possa ser culpado. (BSB 2.1.34; Thibaut trans 1962: 358)

Pode-se notar que Śaṅkara é firme ao dizer que a criação é *sāpekṣa*, isto é, o *Brahman* não é independente, nem é a causa material única do mundo. Em verdade, ele não tem e nem pode exercer uma livre escolha, pois ele não detém o controle da distribuição das consequências das ações de um ser, já que este é guiado pela força da lei do karma. Mas, assim com ao se cavar um buraco para segurar postes (sacrificiais ou fundacionais) a superfície tem que ser medida proporcionalmente ao tipo de solo e o trabalho devidamente supervisionado, Śaṅkara acrescentou nova dimensão à causalidade de Deus: *parjanya-vat* ('como uma nuvem').

A chuva é uma causa comum para a produção de arroz, trigo e outras plantas. Diferentemente da Monsanto, a chuva não é parcial em relação às diversas variedades de espécies que são produzidas, cada uma com sua própria *potentia*. O senhor é impassível. As variações e desigualdades das criaturas se devem à dependência do Senhor em relação ao fator especial em cada caso, ou seja, a natureza particular da criatura, que usualmente é

determinada pelo trabalho prévio ou pelo karma acumulado pela criatura. É claro que a dependência de Deus em relação ao Karma das criaturas, delimita seriamente, i.e. restringe a onipotência divina, secundariamente , tira qualquer elemento de suas mãos ou mesmo a inexpressividade da providencia: A graça não seria fácil de ser atingida neste cenário.

O próximo sutra, 2.1.35, levanta a objeção óbvia a esta posição. Desde que a escritura cita 'Sendo somente esse no começo, um, sem um segundo', implica que bem no início da criação não existia karma, então qual o argumento para a diversificação? E se é o caso do Karma ser o fator do qual a criação depende, então a criação também é um fator do qual o karma depende; mas isto é um raciocínio circular. O filósofo excluiu isto como se fosse uma questão sem importância; como o paradoxo do ovo e da galinha (ou no contexto indiano, da semente e da planta - nenhum veio antes). A resposta achada por Śaṅkara é que isto é *anādi*: Não existe tal início, Karma não tem início, assim como o tempo não tem início. Ele apresenta algumas justificativas.

O primeiro ponto é notar que a criação não é *ex nihilo;* onde então haveria um começo. Secundariamente, se a criação tivesse um começo, ele teria iniciado por puro acidente ou 'descausualmente' (matilal 1992: 366). Um cientista hindu moderno poderia igualar o 'Big Bang' com tal início bizarro, onde presumivelmente não havia nada no espaço zero a 10^{-34} joule segundos para explodir o espaço vazio, ou mover a suposta singularidade para a condensação. Matilal sintetiza a segunda premissa do argumento de Śaṅkara nestas palavras:

> Então, as criaturas iriam sofre muito por coisas que eles não são responsáveis (*akṛatābhyāgama*), e a variedade e desigualdade das felicidades e infelicidades das criaturas não seriam explicáveis. Para evitar esta absurda consequência, deve-se admitir a ausência de início da criação. Śaṅkara acrescenta: "se a ausência de início é aceita, seguindo o processo da regularidade semente - planta, nenhuma culpa surgirá". (1992:366)

Sobre este argumento Bimal Matilal acrescenta: "De qualquer maneira parece haver uma saída mesmo sem nosso acordo a respeito da hipótese de ausência de início Hindu. Se existe um começo e este começo é um começo feliz, mas criaturas *livres* são criadas, e se través do exercício do livre arbítrio eles trazem desigualdades etc, sobre eles mesmos, então o alegado absurdo desaparece" (ibid).

Desta maneira, a singularidade da ideia Hindu de ausência de começo do

universo (em um ciclo de alternância de criação, dissolução, e re-criação), e a dependência de Deus em relação ao universo (e não o contrário) coloca Deus como não independente nem existente fora dele, nem antes, do mundo criado – o que marca a ideia de Deus nas doutrinas monoteístas judaico-cristãs. Deus é limitado pelo karma dos indivíduos mesmo após a morte de seus corpos ou sua dissolução junto com o mundo. Como podemos considerar a bondade divina se ele não pode desejar o bem? Apesar disto é concebível que Deus possa *desejar* coisas, que ele está atento e possivelmente contempla em seus dias de folga outras possibilidades, e ocasionalmente intervém no curso do mundo com uma pitada de milagres. Se Deus pode, em sua misericordiosa sabedoria, apagar todos os traços de karma, cobrir totalmente o universo manifesto e a condições remanescentes, e em seu tempo iniciar um mundo com diferentes leis e princípios operacionais – naturais e morais – isto não é um pensamento em torno do qual exista uma unanimidade na tradição hindu. A possibilidade deste tipo de pensamento é sugerido no dito retórico: '*kartum a-kartum anyathākartuṃ ca śaknoti'* (ele pode fazer, desfazer ou fazer de outra maneira). (Matilal ibid).

Agora vamos para o segundo maior comentador dos *Brahmasūtra,* Rāmānuja (1017–1137 d.C), a quem é reputado ser um representante significativo do Vedānta, apesar de ser mais uma versão 'qualificada não-dual' de seus antecessores e de certa forma *'uma ovelha negra'*. Ele também fundou a corrente Vaiṣṇava, que mudou a direção para um sistema de teísmo unitário mais forte (margeando um monoteísmo, mas não no sentido dualista, como o *Īśvara* de Rāmānuja mantém uma relação *identitatem-in-differentia* com Brahman). Em seu maior trabalho, *Śribhāsya* (SB), Rāmānuja desenvolve basicamente argumentos e contra-argumentos similares contras as objeções levantadas pelos céticos. A diferença é que no caso de Rāmānuja assim como na maioria dos argumentos da tradução Vaiṣṇava, o imutável Brahman, na sua forma suprema como Viṣṇu (Nārāyaṇa), é a causa material e efetiva do mundo que a deidade 'encarna' como seu próprio corpo (*śarīra*) (Carman 1974, 139-141). É este mundo que ele também sustenta através de sua graciosa imanência, e depois dissolve no fim de *yuga* (época). Mas qual seria precisamente sua motivação? Uma objeção é considerada a seguir:

> Agora Brahman, a quem pertence a natureza essencial de que todos seus desejos que são eternamente atendidos, não alcança

> através da criação do mundo nenhum outro objeto que não tenha alcançado antes. A segunda alternativa também não é possível. Para que um ser, cujos todos os desejos são atendidos, poderia se preocupar com os outros somente com a intenção de beneficiá-los. Nenhuma divindade misericordiosa criaria um mundo tão cheio, assim como o nosso, de maldades de todos os tipos – Nascimento, velhice, morte, inferno, e outros; Se criou tudo, a piedade levaria a criar um mundo completamente feliz. Então Brahman, não tendo um motivo possível, não pode ser a causa do mundo (SB, II.32; Thibaut 226)

Mas é somente por esporte, assim como na vida comum. O que motiva Brahman – de quem todos os desejos são atendidos e quem é perfeito em si mesmo – para a criação do mundo compreendendo todos os tipos seres sencientes e não-sencientes dependendo de sua vontade, não é nada mais que um esporte, um jogo (*līlā*). Nós vemos na vida cotidiana como alguns grandes reis, percorrendo esta terra com suas sete *dvipas* (ilhas), e tendo perfeita força, valor e tudo mais, tem um jogo com bolas, ou similar, por nenhum outro motivo que se divertir; então não há objeção ao ponto de vista que, só por esporte, Brahmam fosse motivado a criar, sustentar e destruir este mundo, o que é facilmente realizável pela sua simples vontade (ibid).

Quanto a objeção de que Deus implicaria na ausência de misericórdia (*nirdayā*) devido a uma criação desigual (assim como reafirmado no verso do *Brahmasūtra* que consideramos anteriormente, mapeando a resposta de Śaṅkara) Rāmānuja argumenta de forma semelhante, mas enfeitando a seu modo:

> A resposta a isto é, 'não tanto por conta de ter sido considerado; i.e.' por conta da desigualdade da criação dependente de ações de seres inteligentes, deuses e outros, prestes a serem criados' – Sruti e Smriti declaram igualmente que a conexão das almas individuais com corpos de diferentes tipos – divino, humano, animal e assim por diante – dependo Karma desta almas; compare ' aquele que pratica bons atos se tona bom, aquele que pratica maus atos se torna mau. Ele se torna puro pelas ações puras, mal pelas más ações'(Bri. Up. IV, 4, 5). Do mesmo modo o reverendo Parasara declara que o que diferencia a natureza e status entre deuses, homens e assim por diante, é o poder das ações anteriores das almas para entrar em uma nova criação – Ele (o Senhor) é a causa operacional somente na criação de novos seres; A causa material é constituída pelas potencialidades dos seres de serem criados. O ser para ser encarnado necessita nada além de uma causa operacional; é seu próprio potencial que leva o ser à condição de ser (a qual vai ocupar na nova criação). Potencial aqui significa karman. (SB,

2.1.34 Thibuat 267)

Então como um rei, que é perfeito e completo, ainda é capaz de se engajar em um esporte quando percebe que se iniciou a entropia e como o mundo material ficaria com um novo visual ou nova criação, ele procede com ela. A desigualdade entre as criaturas é resultado direto de seus karmas. O que é bom ou mau karma é medido em termos do que é agradável ou desagradável ao Senhor. Sendo o ser de todos os seres, ele sabe todos os atos das criaturas por ter entrado em suas almas e em seus interiores (*antarātmā*) (SB I.1 [Thibaut], 92), sustentando internamente, e os controlando em consonância com seus karmas, ao mesmo tempo os permitindo praticar boas ou más ações de acordo com suas vontades, ou simplesmente como consequências de seus karmas. Ele deve recompensar quem pratica boas ações que agradam ao Senhor, ajudando-os a erradicar o mal de dentro deles, e ainda atingir os quatro 'reino-dos-fins', chamados, prosperidade, saciedade dos desejos, verdade e libertação. Para aqueles que transgridam suas normas e leis, o encontro com o oposto. (I.21, [Thibaut,] 119)

É claro que não é necessário que o senhor, cochilando em seu sofá de Śeṣa flutuando no oceano de leite, pessoalmente esteja atento a cada ato individualmente e seus efeitos, etc.; esta tarefa ele deixa alegremente aos deuses inferiores e finalmente à leia automática do karma.

Esta posição contudo gera um certo dilema. Suponha por acaso que toda pessoa é um agente totalmente livre e que pode agir de certa maneira ou de desistir (isto é sua liberdade moral, que carrega uma certa responsabilidade no acúmulo de resíduos karmicos). A partir do argumento de Rāmānuja que o Senhor entrou no agente como um 'controlador interno' (*antaryāmin*), como uma função de sua causalidade universal, então, tecnicamente falando, ele também é causa das livres ações morais do agente: o Senhor é o agente real, não o ser individual. Ele está implicado em nossas ações, boas ou más. (Nós sabemos que muitos proclamados seres iluminados, Gurus, e elevados conquistam adeptos com tal reivindicação de unidade.) Então porque preocupar o indivíduo com a responsabilidade moral ou com as preces sem sentido: 'Não é do meu alcance; é tudo ato de Senhor; é a vontade dele, eu sou apenas um peão, baba!' – nós frequentemente escutamos a pessoas se auto apagarem. Porque isto também não pode ser universalizado nos casos de não alcance dos karmas negativos, erros pessoais, catástrofes, lesões causadas a outros e assim por diante? Rāmānuja, como Julius Lipner reporta, propõem uma solução para este dilema:

> O ser Supremo forneceu de forma equânime para todos seres conscientes todas as ferramentas necessárias para praticar ou desistir da ação: por exemplo, a capacidade para o poder do pensamento, para o poder da disponibilidade, e assim por diante. Para prover isto ele se tornou o suporte destes seres, e tendo entrado neles, exerce controle como um autorizador (da ação) estando estabelecido com seu dirigente. O indivíduo, condicionado por estes poderes introduzidos pelo Ser Supremo, por sua conta, pratica ou desiste da ação. O ser supremo (meramente) testemunha o feito e permanece imparcial. Então tudo está em ordem'. (Lipner, 1986, 71)

Como Lipner elabora: "(...) É o agente individual que age livremente, enquanto o Senhor, como suporte existencial do indivíduo (*ādhāra*), permite que a ação seja realizada. Então (...) o onipresente Senhor deixou por conta do 'ato de escolher' (*prayatna udyoga*) do agente e consente trazer a ação para a existência" (ibid, 71). Mas Lipner tem suas dúvidas em relação a veracidade desta solução 'co-operativa'. Deus parece ser cúmplice do agente no suposto livremente-escolhido mal ato ao invés de uma possível boa ação. Como Lipner pondera: "é o 'ato de escolher' em primeiro lugar dependente ou não do consentimento do Senhor? Se é, como o agente pode realmente iniciar a ação livremente? Se não, o Senhor não é a causa universal. Existe ainda um problema adicional no 'consentimento' do Senhor em trazer para existência um mau ato de uma agente finito: não deve ser responsabilizado da mesma forma? Apesar de Ramanuja ter procurado nada mais que prover uma analogia clarificadora (propriedade de juntar os proprietários e o consentimento mínimo requerido de um para o outro para transferir para um terceiro) próxima a uma explicação parcial, para a 'cooperação' entre o Senhor e o atman individual na performance da livre ação" (ibid)

Mas e a respeito dos atos do próprio Senhor assim como, criação, esporte, dissolução e assim por diante, estes não afetam ou criam nenhum karma para ele? Rāmānuja tem uma resposta e o princípio para ela é baseada e colocada de maneira mais clara na célebre 'bíblia' hindu, O *Bhagavad Gītā*. Onde quem pratica um ato sem nenhum interesse ou desejo pelo resultado não cria karma associado (2.47). O ato não é praticado fora do *desejo, necessidade ou falta, mas fora da totalidade do ser*. Dede que o Senhor age sem nenhum desejo, suas ações não são associadas a karma. E, apesar disto, é dito que o Senhor possui desejos, metas e objetivos. Admitir tal coisa pode

contradizer o argumento mais restrito. Certamente, na cosmologia de Rāmānuja, Deus está ativamente envolvido com o mundo; mesmo se for apenas um mínimo de desejo de que aqueles que oferecem a ele devoção e cantos (*sankirtan*) eventualmente satisfaçam seus desejos e alcancem a libertação. Conferindo ou distribuindo graças, *prasāda*, também chama para uma certa teo-intencionalidade. Mas ao fim do dia, esta afirmação parece verdadeira: O papel de Deus é cosmogênico e administrativo e nada mais'.

Finalmente, quanto a questão "se o mal está permeando o mundo, se todas impurezas, inauspiciosidades e poluições poderiam macular a própria natureza pura de Deus", Rāmānuja é firme nisto: "o *Brahman* supremo é livre de qualquer mínimo traço de mal que pode ser encontrado em todas as formas inteligentes e não inteligentes de coisas (...) O *Brahman* supremo é oposto a tudo que é mal e assenta todas qualidades auspiciosas. Ele é totalmente distinto de todas as outras coisas (além dele mesmo)" (SB 1.i.13 [Thibaut], 120, 309); Reichenbach (1998, 252), Após citar a passagem acima, não está convencido: "A imperfeição do envolvido não afeta a perfeição do (não evolvido) envolvente. Contudo, como esta deidade panteísta pode permanecer separada suficientemente do que está envolvido fora dele, o que incluí mal e imperfeição, para ser perfeito, não está claro. Talvez as imperfeições sejam ontológicas (a estrutura do mundo, então o corpo de Deus) mas não morais; porém, se Deus é também o morador interno('alma') em cada pessoa então a cicatriz em minha alma deve *ipso facto* registrar uma 'mácula negra' no Ser superior de Deus também! Porque então Deus não sofre (dores e outros males?). De novo uma providencial concepção direta está faltando aqui. E também parece uma estranha maneira de tentar salvar Deus de qualquer possibilidade de maculação, mesmo que de maneira acidental, dos males que afligem os seres humanos e o ambiente.

As escolas posteriores do Vedānta, talvez reconhecendo esta possibilidade de lesar a natureza pura de deus, tratou de colocar uma grande distância separando os seres sencientes e Deus; Começando com Madhva (Séc. 13 d.C) o fundador da escola Dvaita (dualista), passando por Vallabhācārya (1479-1531? D.C), Nimbārka, e através da teologia de Gauḍīya Vaiṣṇava (Séc. 15 d.C), que enfatizavam a devoção e piedade, mantendo Deus e o mundo como diferentes, separados, assim como dois indivíduos são diferentes e o indivíduo e o mundo são diferentes. E Deus é capaz de enxergar o karma, *duḥkha* (sofrimento), a consequente confusão e falência desta criaturas difíceis; mas tirando uma pequena dose de ' graça' ou bênção como *prasāda* não há muito mais que se pode esperar que Deus faça através da redenção. Ele pode, assim como uma sábio

chamado Tukārām uma vez rezou para que seu Deus fizesse, colocar o pobre pecador dentro de uma carruagem de nuvens e transportá-lo para o paraíso ou *paraloka*! Mitologias sugerem vários destes feitos intervencionistas, mas é difícil de explicar estas ocorrências miraculosas em termos teológicos e filosóficos. Apesar disto parece que é permitido que o papel da providência (ou a falta dela em visões mais recentes) entre no que poderíamos chamar teologia reformativa Hindu (depois de Madhva).

Conclusão

A visão comum no ocidente é que a teologia metafísica Hindu oscila em algum lugar entre uma tendência próxima a um politeísmo descontrolado e algo como um confuso panteísmo ou panenteísmo (Bilimoria 1992, 2010), e que somente alcançou uma sofisticação de um monoteísmo desembaraçado no *Bhagavad-Gītā*, com sua yoga de devoção (*bhakti)* que foi desenvolvida mais robustamente dentro da teologia Vaiṣṇava após o século XIII d.C (Zaehner 1966, 147-69; Yandell, 1998). Como articulação de um argumento inalienável de crença na existência de Deus (ou um ser semelhante a Deus: designados como *Īśvara, Bhagavān, Paramātman, Puruṣottama*) a tradição acatou os lógicos da escola Nyāya. Aqui se pode encontrar uma rara tentativa dentro de todo o escopo da teologia filosófica Indiana de oferecer 'provas' da existência de Deus. Como notamos, os argumentos são mais interessantes e convincentes pela sua robustês de análise lógica e evidências de uma complicada epistemiologia que tem sido desenvolvida nesta escola em um período de mais de 1200 anos, do que são devido sua incorrigibilidade ou força de detentor da verdade. De forma alguma, estes esforços escoláticos, comparados com as 'provas de Aquinas, Don Scotus, Paley *et al*, ficaram sem comentários e críticas veementes de outras – apesar de decididamente não-teístas – escolas, principalmente o Mīmāmṣā (uma variante Hindu) e especialmente dos Budistas (e jainistas). Mas dentro destes debates estão localizados os núcleos das respostas ao problema do mal –ou injustiça – e o começo do desenvolvimento do que poderia se concebido como teodicéia Indiana; as discussões deste artigo demonstram justamente este início.

As soluções teístas que encontramos e examinamos do Nyāya ao Vedānta, tanto em suas respectivas cosmologias suplementadas ou não com uma teologia decisiva que parecem estar comprometidas com alguma ontologia da criação e sustentação divina do

mundo, quanto em relação ao problema do mal e da injustiça é que Deus não pode ser responsabilizado moralmente pelo mal no mundo pois ele simplesmente administra as consequências dos atos traçados karmicamente pelas criaturas sencientes. A responsabilidade recai em outro lugar.

Mas com certeza é contraditório dizer que Deus é onipotente e não pode controlar, mitigar, aliviar ou 'relativizar' quando achar prudente a força ou torque do Karma no estrito e rígido sentido que os teóricos não teístas sustentam de forma determinada- Aqui está o que podemos denominar ' karmodicéia'. Contudo, "Existiria uma contradição se a lei expressasse uma verdade necessária" [Reichenbach 1998, 250]. Poderia ele quadrangular um buraco Redondo ou elevar morro acima uma pesada pedra criada por ele? Ele pode ser capaz de fazer o Segundo, mas não o primeiro. Alguns argumentam que não está no poder de Deus ir contra verdades lógicas simplesmente: Ele pode transformar água em vinho, mas não pode tirar a identidade de A dela mesma, ou negar que a conjunção de A e -A não é uma autocontradição**.** Desta forma , como Reichnbach resumiu, é impossível para algo, inclusive Deus, quebrar a lei. Então, Deus não poder fazer o impossível não conta contra sua onipotência.

Mesmo assim, a questão não é se Deus pode definitivamente liberar o indivíduo da condição de sofrimento na morte ou em um tempo futuro? A questão é: porque Deus permite o sofrimento em primeiro lugar? Porque o sofrimento continua a causar tanto estrago, e porque ele instalou uma lei do karma cegamente impessoal, inflexível e desprovida de compaixão que mantém os seres sencientes atados a karmas desde antes de seus nascimentos e até depois de suas mortes?

E a onisciência de Deus também pode ser questionada pela disponibilidade em permitir os indivíduos de agirem mal de maneira que produzem más consequências. Se Deus sabe tudo, então porque ele permite tais atitudes? Ele não poderia intervir para evitar a ação que ele poderia prever, ou destruir os resíduos karmicos de atos prévios e bagagens de karma (*kleśas*) adquiridos e libertar o indivíduo de tais graves consequências que só pode trazer mais sofrimento. Porque Deus incentiva esta desagradável injustiça? Tem a mão dele no plano? A ultima questão não é simplesmente repetição, assim como foi mostrado dentro da teologia de Rāmānuja, tendo Deus iniciado o mundo (como uma extensão de seu corpo) como seu ser maior, e infundido sua imanência cheia de graça nas almas de todos os seres vivos (em escala gradual de inteligência), ele não somente conhece intimamente quais são os desejos, karma e disposição de cada indivíduo, mas está intrinsicamente e intencionalmente implicado no compartilhamento da propriedade

internas (mental e física) do indivíduo (assim como na ontologia de Descartes, a linha que conecta a mente individual e a mente de Deus é precisamente a similaridade se não a identidade do *conhecimento, ideias*.) Porque as cicatrizes e arestas do karma e caráter do indivíduo não são incorporados em Deus, assim como poderia se esperar que um grave tsunami quando ocorre deveria certamente ondular no corpo percebido de Deus (com a premissa de que o mundo e o corpo de Deus são um e têm a mesma extensão)? Então Deus é cúmplice? A resposta do Vedānta, de Madhva até as escolas Vaiṣṇava e posteriores é que enquanto Deus divide a propriedade da inteligência com os deuses e humanos como uma ponte comum de consciência estendida de maneira pervasiva (o *vibhu* da mente de Deus), e mesmo espalhar bênçãos como um bônus pela árdua devoção e meditação do agente, existe algo de epifenômeno aqui: *a* intervém em *b*, mas *a* não tem impacto causal em *b*, enquanto *b* (ou outro *c*) pode ter em *a*. Deus não é nem culpado nem afetado por (como em um mito popular de uma aldeia) 'dormir com um prostituta', e também não precisa fugir!

Contudo, existem explicações, oscilando entre o mitológico e o teológico, onde Viṣṇu-Nārāyaṇa, também chamado *Virāt-Puruṣa*, uma forma pessoal do Absoluto, cria o universo e 'entra nele'(assim como um rei em seus sonhos penetra no reino de seu rival), para ser seu experimentador. Até este momento ele possui total controle de seus poderes de sabedoria, criação, manifestação de ilusões (*māyā*), e ele nunca se esqueceria, mesmo que por um segundo, de sua natureza divina suprema. Mas, sua própria identidade é de alguma forma perniciosamente afetada quando ele se identifica com formas individuais – plantas, animais, aves, vermes ou deuses e seres humanos; Ele fica sob influência de sua *avidyā*, ou ignorância originada de seus variados *vāsanas* (traços-marcas), que é associado a uma formação de nuvens em um céu limpo. Então ele começa e esquecer sua natureza divina, e começa a agir como um egoísta, arrogante, limitado, lascivo, homem: uma vítima azarada dos desejos e paixões, medos e desesperos, alegrias e sofrimentos, etc. Ele é o conhecedor do campo do corpo do indivíduo; e então o jogo trágico é colocado entre lágrimas e gargalhadas, suspiros e sorrisos, fracassos e sucessos, sofrimentos e alegrias.

Apesar disto, esta narrativa apócrifa e outras respostas mais escolásticas que consideramos e examinamos, ainda deixam muitas questões sem respostas, sobretudo com relação aos argumentos combinados da teo-karmico-dicéia. Poderia se ficar tentado a igualar a Kant na sua dúvida sobre 'falência de todas as tentativas filosóficas de teodicéia'. Mas quando – assim como Matilal (1992), Reinchenbach (1989, 1998) e

outros notaram, o problema teológico do mal não foi o problema para qual a teodicéia Indiana foi desenvolvido para resolver (sua responsabilidade primária é a doutrina do karma).