



O COVIL DO MALIGNO: UM DIÁLOGO ENTRE KANT E O BUDISMO ACERCA DO MAL NO COMPORTAMENTO HUMANO

Jeferson Wruck¹

Resumo: Kant defende uma ética deontológica baseada na racionalidade humana que enfatize a validade de princípios morais que possam ser aplicados universalmente. O budismo, sistema religioso e filosófico no qual a discussão ética ocupa papel central, sustenta que sua doutrina ética é fundamentada na compreensão objetiva da natureza humana e dos aspectos psicológicos mais básicos da mente. Ora, se Kant e o budismo afirmam a possibilidade (e necessidade) da existência de princípios éticos universais que se baseiam em uma forma de operação mental racional que é comum a todos os homens, devemos esperar que, caso estejam corretas, essas duas filosofias deverão se encontrar em algum ponto do caminho que propuseram, não obstante terem sido gestadas em contextos históricos e culturais diferentes. O objetivo deste trabalho é realizar uma análise comparativa do pensamento moral em Kant e nas escrituras budistas, a fim de confrontar seus posicionamentos sobre a origem do mal no comportamento humano. Nesse diálogo, a obra que representou o pensamento Kantiano foi *A Religião nos Limites da Simples Razão*, texto publicado na maturidade do filósofo alemão e no qual dedica-se especificamente a tratar do mal moral. Quanto ao budismo, procuramos nos limitar ao contexto do budismo indiano, recorrendo principalmente às coleções de sutras do Cânone Pāli, além de autores budistas e budólogos que auxiliam na elucidação dos conceitos budistas. Através dessas fontes, é possível perceber que Kant e o budismo concebem que a existência do mal moral se origina nas ações de indivíduos livres e racionais que, ao invés de agir de acordo com princípios morais universais, escolhem agir com base em princípios materiais pautados pelo apego egoico a si próprios. Ao procurar a raiz do mal, o budismo e Kant a localizam no indivíduo centrado em si mesmo, que faz do amor-próprio o critério que determina suas ações. A primazia dada ao eu, de acordo com o Buda, é acompanhada [do desejo por] de prazer e luxúria, que, alimentado pela ignorância, induz as pessoas à prática de atos maléficis contaminados pela avidez, ódio e delusão. Kant diz que o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral, sendo essa a causa da malignidade da natureza humana ou do coração humano. Kant e o budismo afirmam que o mal é sempre uma atitude baseada no livre-arbítrio do indivíduo, pois para Kant nada é moralmente mau, exceto o que é nosso próprio *acto*, e o budismo acredita que só há geração de carma negativo quando o resultado maléfico do ato já estava presente na intenção (*cetana*) do agente. Enfim, acreditamos que esse esforço de confrontação contribui para a abertura de um diálogo franco entre o pensamento ocidental e oriental, o que pode resultar em benefícios mútuos de aprofundamento filosófico.

Palavras-chave: Filosofia Moral. Mal. Kant. Budismo.

Abstract: Kant advocates for a deontological ethics based on human rationality that emphasizes the validity of moral principles that can be universally applied. Buddhism, a religious and

¹ Mestrando em Filosofia pela Unioeste, campus Toledo/PR. E-mail: jeferson.wruck@gmail.com.

philosophical system in which ethical discussion plays a central role, maintains that its ethical doctrine is grounded in an objective understanding of human nature and the most basic psychological aspects of the mind. Now, if Kant and Buddhism affirm the possibility (and necessity) of the existence of universal ethical principles based on a rational mental operation common to all humans, we should expect that, if correct, these two philosophies should converge at some point along the paths they propose, notwithstanding having arisen in different historical and cultural contexts. The aim of this work is to conduct a comparative analysis of moral thought in Kant and Buddhist scriptures in order to confront their positions on the origin of evil in human behavior. In this dialogue, the work representing Kantian thought is "Religion Within the Boundaries of Mere Reason," a text published during the maturity of the German philosopher in which he specifically addresses moral evil. Regarding Buddhism, we seek to confine ourselves to the context of Indian Buddhism, primarily drawing upon the collections of sutras in the Pāli Canon, along with Buddhist authors and scholars who assist in elucidating Buddhist concepts. Through these sources, it becomes apparent that Kant and Buddhism conceive that the existence of moral evil originates in the actions of free and rational individuals who, instead of acting in accordance with universal moral principles, choose to act based on material principles driven by egoic attachment to themselves. In seeking the root of evil, Buddhism and Kant locate it in the self-centered individual who makes self-love the criterion determining their actions. The primacy given to the self, according to the Buddha, is accompanied by desire for pleasure and indulgence which, fueled by ignorance, leads people to engage in malevolent acts tainted by greed, hatred, and delusion. Kant states that man makes the motives of self-love and inclinations thereof the condition for following the moral law, which is the cause of the malignity of human nature or the human heart. Kant and Buddhism assert that evil is always an attitude based on the individual's free will, as for Kant, nothing is morally bad except what is our own act, and Buddhism believes that negative karma is only generated when the harmful outcome of the act was already present in the agent's intention (*cetana*). In conclusion, we believe that this effort of confrontation contributes to opening a frank dialogue between Western and Eastern thought, which can result in mutual benefits of philosophical depth.

Keywords: Moral Philosophy. Evil. Kant. Buddhism.

INTRODUÇÃO

A busca pela compreensão das bases éticas dos nossos comportamentos é um tema central da filosofia. No Ocidente, discussões morais estão presentes na religião, especialmente aquelas derivadas do monoteísmo abraâmico. Com Sócrates, a moralidade fez sua entrada na filosofia, permanecendo viva nos debates ao longo da Idade Média e da Idade Moderna, ganhando um novo destaque com Immanuel Kant. No hemisfério leste, a avaliação da conduta é um tema crucial na literatura védica indiana e nas diversas escolas chinesas, como o taoísmo e o confucionismo. Para o budismo, surgido na Índia, os dilemas morais estão ligados à compreensão da origem do sofrimento.

Kant defende uma ética deontológica baseada na racionalidade humana, enfatizando princípios morais universais. O budismo, por sua vez, sustenta uma ética baseada na compreensão objetiva da natureza humana e dos aspectos psicológicos básicos. Ambas as filosofias buscam

princípios éticos universais, sugerindo que podem se encontrar em algum ponto, apesar das diferenças históricas.

Falar sobre ética e moral é um desafio, dada a amplitude deste campo e suas várias questões interligadas. Para direcionar nossa discussão, escolhemos o problema específico do mal moral. Considerando a impossibilidade de comparar todo o extenso trabalho de Kant e a vastidão das escrituras budistas neste pequeno artigo, delimitamos nosso escopo bibliográfico, no caso de Kant, a partir de sua obra *A Religião nos Limites da Simples Razão*, trabalho de sua maturidade filosófica. Com relação ao budismo, consultamos principalmente as coleções de sutras do Cânone Pāli, contando com o auxílio de comentários de estudiosos contemporâneos.

É importante ressaltar que este artigo busca explorar possíveis semelhanças entre a filosofia moral de Kant e a mensagem budista, reconhecendo que são pensadores que possuam diferenças fundamentais. Não pretendemos sugerir que Kant e o budismo compartilham os mesmos objetivos ou estejam alinhados em todas as suas ideias. Ao destacar algumas semelhanças, nossa intenção é contribuir para um diálogo inclusivo sobre a moralidade e nosso papel no mundo, superando barreiras religiosas e culturais.

O PROBLEMA DO MAL

O problema da maldade no comportamento humano é uma questão onde a filosofia moral de Kant e a mensagem do Buda encontram um tema comum para conversação. Como é possível que mesmo sendo o bem o objetivo mais desejável e estando todos publicamente comprometidos com sua realização (até os indivíduos e associações com atitudes mais controversas justificam suas ações e intenções em nome de algum “bom” propósito), ainda assim o mal tenha lugar em nosso convívio, e com denodada frequência? Com o intuito de lançar alguma luz sobre essa problemática, confrontamos, neste artigo, o pensamento de Kant e do Buda a respeito da origem da maldade em nossas ações. Acreditamos que o diálogo entre esses dois luminares da filosofia pode ser mutuamente benéfico e esclarecedor.

De acordo com o Buda (AN 6:39), “existem três causas para a origem da [má] ação: avidez, ódio e delusão”. O mal não é absoluto, pois não tem origem em um ser essencialmente mau; o mal é resultado do uso atrapalhado, confuso, da capacidade de agir volitivamente. Desse modo, aquele que tem má conduta não deve ser visto como um ser diabólico, e sim como alguém atormentado pela própria ignorância:

Aquele que não abandonou a avidez, o ódio e a delusão, é chamado prisioneiro de Māra, capturado nas armadilhas de Māra, sujeito à vontade e ao prazer do Maligno. Mas aquele que abandonou a avidez, o ódio e a delusão, não é mais

prisioneiro de Māra; ele está livre das armadilhas de Māra, não mais sujeito à vontade e ao prazer do Maligno (Iti: 68).

Quem se deixa envolver pela avidez (*rāgapariyuṭṭhitam*), deixa-se dominar pela raiva (*dosapariyuṭṭhitam*) e tem a mente turvada pela ignorância (*mohapariyuṭṭhitam*) se torna prisioneiro do demônio Mara. No entanto, o maligno e ardiloso demônio Mara não é nenhum ser corpóreo. Ele não é alguém externo ao indivíduo, mas está nos ardis da mente: personifica a fraqueza da vontade, que abre caminho para tendências autodestrutivas. Ele também é apresentado como *Kama-Mara* (*kama* = desejo sensual, paixões; *māra* = destruidor), a força destrutiva das paixões, que tenta sobrepujar as determinações moralmente corretas.

Quando a pessoa se deixa dominar pela avidez, pelo ódio e pela delusão (*avijjā*), ela se tornará invariavelmente agente de atos maléficos no momento presente e lançará sementes cármicas negativas para o futuro. O ódio provoca brigas, discórdias, separação, agressão, assassinatos e todo tipo de intenções de causar dano aos outros. Os atos praticados sob a influência do ódio trarão consigo sua retribuição, no presente e no futuro. Os inimigos prejudicados hão de querer desforra. Se causamos prejuízo material ou moral a outros, teremos que responder judicialmente, podendo até acabar sendo privados de bens materiais ou da liberdade. Nossa mente também sofrerá; atitudes baseadas no ódio terminarão em remorso, mágoa, tristeza, e esses estados podem gerar mais ódio, culminando em outras más ações. Esse é o modo de operação do *carma*, do ponto de vista de suas sementes. Não precisamos imaginar uma força oculta em uma dimensão espiritual interferindo no curso da história humana. São as ações do próprio indivíduo que modulam a sua conduta. Quanto mais ele age de um modo específico, tanto mais forte será a tendência a agir daquele mesmo modo novamente.

A ideia de que a maldade no homem é resultado de uma debilidade da vontade, não de um mal satânico, pode ser encontrada também na filosofia moral Kantiana:

A malignidade da natureza humana não deve, portanto, chamar-se maldade, se esta palavra se toma em sentido estrito, a saber, como uma disposição de ânimo (princípio subjectivo das máximas) de admitir como móbil o mal enquanto mal na própria máxima (pois ela é diabólica), mas antes perversidade do coração, o qual, por consequência, se chama um mau coração. Este pode coexistir com uma vontade boa em geral e provém da fragilidade da natureza humana – de não ser assaz robusta para a observância dos princípios que adoptou (Kant, 1992, p.43).

Para Kant e para o Buda, a prática do mal tem algo de banal, no sentido de que não é exclusividade de vilões maquiavélicos (se é que existem), mas uma ocorrência suscetível de acometer mesmo aqueles preocupados em agir conforme a bondade e a justiça. Seria, assim, um “acidente de percurso”. Para Kant, se trata da “perfidia do coração humano (*dolus malus*)”, a qual pode advir do engano “acerca das intenções próprias boas ou más” (Kant, 1992, p. 44). Assim, os

maus atos de um homem não seriam originados pela intenção de buscar convictamente o mal pelo mal; a maldade pode ser um caminho errado tomado por um caminhante que não se deu conta de estar perdido e acredita, por isso, estar indo ao lugar certo. Isso parece concordar com o postulado budista de que “todos os estados prejudiciais têm sua raiz na ignorância, convergem para a ignorância” (SN 20:1).

Esse tipo de concepção apresenta um problema grave, pois evoca o dilema da livre deliberação no arbítrio sobre o agir. Se a ação é motivada pela ignorância, significa que o agente não conhecia o caráter maléfico do ato e, logo, não pode ser acusado e, por isso, culpado de más intenções. Ele seria moralmente inimputável. É o que diz Kant:

O que o homem em sentido moral é ou deve chegar a ser, bom ou mau, deve ele próprio fazê-lo ou tê-lo feito. Uma ou outra coisa tem de ser um efeito do seu livre arbítrio; pois de outro modo não lhe poderia ser imputada, por consequência, não poderia ser nem bom nem mau moralmente (Kant, 1992, p.50).

O homem se torna mau mediante a admissão da má intenção no princípio determinante do seu arbítrio, caso contrário, a maldade não poderia lhe ser imputada (cf. Kant, 1992, p.31). Apontar qualquer causa externa, ou conjunto de causas, como motivadoras coercitivas da ação má significa retirar do sujeito sua autonomia; não se pode dizer de um sujeito heterônomo que tenha agido moralmente bem ou mal.

Essa complicação foi apresentada de forma bastante clara por Johann Benjamin Erhard, aluno de Kant e fortemente influenciado pelo mestre. No pequeno escrito, *Apologia do Diabo*, Erhard disse:

Quando se reconduz o mal moral à ignorância, nunca se pode punir um criminoso por causa da sua maldade, tem-se antes de sentir piedade por ele. Se se quisesse dizer que ele era culpado desta ignorância, dir-se-ia com isso que ele se poderia ter-se tornado bom, mas não quis, e então perguntar-se-ia novamente: por que razão não o quis? Pergunta à qual nada mais se poderia responder do que: ele não sabia que era bom aprender. E assim inocentar-se-ia novamente. A resposta: *porque ele tinha uma vontade má*, anularia todo o sistema de dedução do mal moral a partir da ignorância e da fraqueza. Para ser consequente, o filósofo que da ignorância e da fraqueza deduz o mal moral tem de anular toda a imputação, o que contradiz toda nossa consciência da simpatia que temos pela moralidade de uma ação (Erhard, 2003, p. 129).

Erhard é cirúrgico nessa colocação: a admissão da ignorância como causa do mal inviabiliza qualquer discussão moral e faz ruir, desde as bases, qualquer filosofia moral que tentar endossar essa opinião. Kant não fala de ignorância, mas de uma “fragilidade da natureza humana” ou “fraqueza da vontade”. Resta saber se isso significa algum nível de desconhecimento por parte do agente sobre a qualificação moral da sua ação.

No budismo, todavia, a ignorância é apontada diretamente como uma das três raízes insalutares (*akusala*), ou Três Venenos, que dão origem a todo tipo de maldade e sofrimento. As três raízes são o ódio, a avidez e a delusão (ignorância espiritual). Acerca destas três raízes, Nissin Cohen ensina:

Elas geralmente são chamadas de “as raízes insalutares”. Em AN i.199/3:68 (texto 300) é dito que através da reflexão insensata num objeto atraente, a avidez pode surgir; a através de reflexão insensata num objeto repulsivo, o ódio pode surgir. Assim, num sentido mais amplo, o termo “avidéz” abrange todos os graus de atração, desde o mais leve traço de apego até as formas mais crassas de avidez e egoísmo; “ódio”, todos os graus de aversão, desde o mais leve traço de mau humor até as formas mais extremas de ira e vingança; “delusão” é idêntica à ignorância (*avijjā*), mas com uma ênfase nas implicações psicológicas e éticas (Cohen, 2008, p.382)

Avidez, ódio e delusão, cada qual tem um potencial específico para germinar e dar seus próprios frutos maléficis, porém, o Buda ensinou (SN 20:1) que a ignorância atua como causa primordial, alimentando inclusive as outras duas raízes. Isso explica o estudioso budista Nyanaponika Thera:

Tanto a avidez quanto o ódio estão sempre ligados à delusão. Eles se baseiam na delusão e, por sua vez, produzem ainda mais delusão à medida que perseguimos os objetos que desejamos ou fugimos daqueles que não gostamos. Tanto o amor quanto o ódio nos cegam para os perigos que cercam nossas buscas; eles nos afastam de nossa verdadeira vantagem. É a delusão por baixo de nosso amor e ódio que realmente nos cega, a delusão que nos leva ao caminho errado (Nyanaponika, 1999, p. xv).

Há duas palavras nos textos canônicos pāli comumente traduzidas como ignorância ou delusão. Quando se refere a uma das três raízes do mal, o termo é *moha*. Além de ignorância, *moha* também pode significar confusão, estupidez e perplexidade (cf. Davids; Stede, 2009, p. 603). Afetados por *moha*, nossa capacidade de discernimento da realidade fica distorcida e isso nos faz ter ideias incorretas e falsas. Outro termo, pālipara ignorância/delusão é *avijjā*, formado por *vijjā*, que significa “conhecimento”, precedido pelo prefixo *a*, que, como no português, confere ao vocábulo o sentido privativo, negativo (cf. Davids; Stede, 2009, p. 97-98). *Avijjā* é não-conhecimento, falta de compreensão. Ele se refere à incapacidade de entender a verdadeira natureza da realidade, que é a vacuidade. Embora as duas ocorrências não sejam sinônimas, elas estão intimamente relacionadas. A confusão mental (*moha*) que torna o ser humano inábil para fazer boas escolhas cotidianamente, para agir moralmente bem, deriva da ignorância fundamental (*avijjā*) sobre a natureza da realidade. Por não compreender a interdependência e a vacuidade, ele se deixa dominar pelo ódio e pela avidez, vivendo assim atormentado por ambições, frustrações, conflitos, traições e todas as formas de *dukkha*.

O ódio e a avidez dependem da ignorância para existir. Em uma mente iluminada, não haveria solo para se fincarem e se alastrarem essas raízes venenosas. A ignorância é, portanto, o mal originário, causadora e perpetuadora de todo sofrimento, como explica Nyanaponika Thera:

A delusão, no entanto, pode ocorrer por si só e pode ser uma fonte muito poderosa de mal e sofrimento. Em vista da onipresença da delusão no insalubre [*akusala*], o *Dhammapada* diz que não há emaranhado igual à rede ampla da delusão (versículo 251), e que a ignorância (um sinônimo de delusão) é a maior mancha da mente (versículo 243) (Nyanaponika, 1999, p. 31).

Em vista disto, seria o mal, para o budismo, um resultado involuntário das ações de um indivíduo ingênuo? Não é isso o que o Buda parece indicar. Diferentemente do jainismo, para quem a pessoa torna-se culpada até pelos pequenos insetos e plantas que esmaga inadvertidamente enquanto caminha, para o budismo “carma é ação cuja intenção determina seus efeitos éticos” (Skare, 2018, p. 71) e somente a volição envolvida na ação pode determiná-la moralmente.

Aqui o budismo se defronta, aparentemente, com a dificuldade assinalada por Erhard: se todo o mal está alicerçado na ignorância, mas o indivíduo não é culpado pelo que não estava em suas intenções (*cetana*), como poderia ainda se acusar alguém de agir moralmente mal? A única saída para esse embaraço, parece, está em descobrir que a ignorância espiritual de que fala o budismo não é a mesma coisa que a ausência de conhecimento aludida por Erhard.

Harivarman, monge budista indiano, dedicou um capítulo de seu tratado *Satya-siddhi-sāstra* para discutir o conceito de ignorância. O texto é escrito em formato de diálogo, e nele Harivarman faz uma interessante distinção entre duas acepções possíveis para a palavra ignorância: ausência de conhecimento e falso discernimento.

Explicar a ignorância como a ausência de discernimento implica na noção mundana de que o cego não pode ver as formas e o surdo não pode ouvir os sons. Falar da ignorância como falso discernimento é como discernir de noite uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada, ou uma árvore desfolhada a partir de uma forma humana. Ou ainda como dizer que a presença de um discernimento incorreto implica na ignorância. Ou ainda que as paixões (*kleshas*) são o falso discernimento (Harivarman *in* Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 178).

A ausência de conhecimento, ou discernimento, é a ignorância involuntária. Ocorre quando o indivíduo, por alguma razão, não teve acesso à informação. Assim como está além da vontade do cego a possibilidade de ver as formas e cores do mundo à sua volta, o ignorante deste primeiro tipo está impedido de obter conhecimento por motivos que superam sua capacidade. Esse parece ser exatamente o tipo de ignorância mencionada por Erhard em sua *Apologia do Diabo*. Alguém que agisse sob essa condição não saberia discernir o bem e o mal, porque lhe faltam meios de conhecer essa distinção.

Contudo, Harivarman explica que não é esse o sentido que o Buda tinha em mente quando falou da ignorância como a raiz de todos os males. O autor afirma que “ao discernimento incorreto se chama ignorância” (Harivaman *in* Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 177). Discernimento incorreto é uma postura voluntária. A pessoa que discerniu uma forma humana a partir de uma árvore desfolhada durante a noite, poderia ter se aproximado do objeto e constatado que estava iludida a princípio. Mesmo à distância, se continuasse observando o vulto por algum tempo com atenção, teria notado que aquilo não se movia como um humano, ou à medida que seus olhos fossem se acostumando à parca luminosidade, a árvore desfolhada apareceria para ele como ela de fato é. Seu desconhecimento não é resultado de uma impossibilidade de conhecer, e sim de uma conclusão apressada, negligente e irresponsável. Desse modo, diz Harivarman, “devemos saber que ignorância consiste no falso discernimento e não na pura e simples ausência de conhecimento” (Harivarman *in* Gonçalves; Monteiro; Redyson, 2015, p. 178).

Erhard diria que em tal caso “ele era culpado desta ignorância”, porque mesmo tendo os meios para aprender, ele não quis, “porque ele tinha uma vontade má” (Erhard, 2003, p. 129). Com a ignorância colocada nesses termos, Erhard provavelmente contemporizaria com essa noção, uma vez que o papel da ignorância não conflitaria com a liberdade do indivíduo e com a responsabilização moral do “ignorante”. Destarte, a maldade, como produto de uma pessoa ignorante, pode provir, como pensou Kant (1992, p.43), da “fragilidade da natureza humana” que, ainda que conhecedora dos imperativos morais, faz uso leviano do seu livre-arbítrio. Conforme o filósofo alemão, a “proposição ‘o homem é mau’, segundo o que precede, nada mais pode querer dizer do que: ele é consciente da lei moral e, no entanto, acolheu na sua máxima a deflexão ocasional a seu respeito” (Kant, 1992, p. 38). Comparemos com o que disse o budista Nyanaponika Thera:

A ignorância, é claro, não significa apenas uma falta de informação sobre este ou aquele assunto de conhecimento mundano. É, antes, a falta de compreensão correta sobre as Quatro Nobres Verdades: a saber, a ignorância (ou ignorar intencionalmente) da amplitude e profundidade completa do sofrimento, da sua verdadeira causa, do fato de que pode haver um fim para o sofrimento e do caminho que leva ao fim do sofrimento (Nyanaponika, 1999, p. 32).

Note-se que a ignorância é intencional. O indivíduo, como ser dotado de raciocínio, é capaz de reconhecer a moralidade, seja ela expressa pelos imperativos categóricos Kantianos ou pelo *Dhamma* budista; porém, ele escolhe por deliberação não seguir esse caminho (o Nobre Caminho). Contudo, escolher agir em desacordo com a moral não significa que se decidiu abertamente pela maldade, como um vilão nas obras de ficção; essa “certa perfídia do coração humano” não obriga à escolha do mal pelo mal, mas, segundo Kant,

consiste em enganar-se a si mesmo acerca das intenções próprias boas ou más e, contanto que as ações não tenham por consequência o mal que, segundo as suas máximas, decerto poderiam ter, em não se inquietar por mor da sua disposição de ânimo, mas antes em se considerar justificado perante a lei (Kant, 1992, p.44).

A indolência em usar a razão para reconhecer os princípios éticos e autodeterminar-se para adotá-los como máximas de sua conduta propicia que o indivíduo se deixe conduzir pelos seus impulsos e tendências e acabe racionalizando esse comportamento desviante para se autojustificar perante sua consciência e os outros.

É interessante comparar esse pensamento com o do lama Traleg Kyagbon Rinpoche: “Em geral, pensamos em comportamentos antiéticos como intrigas, fraudes, mentiras, formas de enganar outras pessoas; entretanto, no fim, o autoengano é a verdadeira raiz da corrupção moral” (Kyagbon, 2019, p.108). Não se deve, com isso, buscar culpabilizar os impulsos ou inclinações naturais do homem; eles podem ser excitações e necessidades geradas pela constituição biológica ou mesmo ser inculcadas pela formação cultural. Estão presentes no indivíduo e estão na origem de muitos dos nossos impulsos.

Entretanto, como sujeitos racionais e, por isso, livres, nossos impulsos só se converterão em ações se isso for chancelado por nossa vontade. Para Kant, “o agente moral necessariamente deverá incorporar a inclinação na sua máxima, ou seja, admiti-la como causa da sua ação” (Conceição, 2018, p.257), para que ela se concretize. Sendo assim, se as inclinações nos fazem afrontar os princípios éticos, só o podem fazer porque antes as admitimos para princípio determinante do nosso arbítrio.

O budismo admite a influência das paixões e do contexto social sobre o comportamento humano. Essas influências se coadunam com outras causas e condições, por meio do carma. Literalmente, a palavra “carma” significa “ação” e seu sentido, quando usada nos contextos das religiões e filosofias, remete a uma lei natural inerente, que determina que toda ação produz resultados futuros qualitativamente semelhantes: “Uma ação é, portanto, como uma semente, que, mais cedo ou mais tarde, como parte de um processo natural de maturação, resulta em certos frutos para o praticante da ação” (Harvey, 2019, p. 69) e essas “ações moldam sua consciência, tornando-a um certo tipo de pessoa” (Harvey, 2019, p. 68).

Uma ação inábil (*akusala*) tomada hoje vai induzir a sua repetição amanhã e depois. Se alguém me fecha no trânsito fazendo uma conversão sem sinalizar com a seta e eu reajo buzinando demoradamente, xingando e até discutindo com essa pessoa, na próxima vez que me ocorrer uma situação parecida, estarei propenso a agir do mesmo modo. Cada vez que pratico uma ação, ela reforçará minha tendência a praticá-la, até o ponto em que aquele será um traço determinante do meu caráter. Quando imaginamos essa carga cármica se acumulando dia após dias durante a vida,

ou ao longo de várias existências, pode-se imaginar que o carma torna nossas inclinações uma força determinante irresistível sobre nosso comportamento.

Diante disso, cabe perguntar: não pode alguém que age maldosamente agir diferente porque está preso às suas condições cármicas? Para Kyagbon essa não seria uma maneira budista de interpretar o carma:

Ao contrário das ideias convencionais do seu tempo, o Buda não considerava o carma como uma lei inexorável e quase mecânica em operação. Em vez disso, deu elasticidade ao mecanismo causal de sua operação. Em outras palavras, uma causa existente não significa necessariamente que produzirá um efeito, ou que esse efeito ocorrerá na proporção exata e direta da causa (Kyagbon, 2019, p. 39).

Ainda que o mal venha a ser relativamente determinado por nossas paixões, pressões sociais ou carma, Kant e o budismo sustentam como estando em nossas mãos, em última instância, a decisão para praticá-lo. “A disposição de ânimo”, diz Kant, “o primeiro fundamento subjetivo da adoção das máximas, só pode ser única, e refere-se universalmente ao uso integral da liberdade” (Kant, 1992, p. 31). Sempre que nossa ação é de tal forma que possa ser classificada como boa ou má, ela terá passado imprescindivelmente pelas “cancelas” do nosso livre-arbítrio, isto é, de nossa capacidade de apreciar racionalmente as motivações e consequências de nossas ações.

Ainda conforme Kant, se chama “mau a um homem não porque pratique ações que são más (contrárias à lei), mas porque estas são tais que deixam incluir nele máximas más” (Kant, 1992, p. 26). Se é dito do indivíduo que ele é mau, alguém que pratica reiteradamente más ações, seu hábito (mau hábito) foi construído pela constância com que espontaneamente menosprezou a lei moral. Numa perspectiva budista, Kyagbon diz que “na tentativa de desenvolver certos traços de caráter, um indivíduo se torna uma pessoa diferente por consequência de seu esforço – isso é algo que não foi afirmado de forma explícita nos sutras, mas que está indicado neles” (Kyagbon, 2019, p.42). Isto é, a construção do caráter, seja ele bom ou mau, é consequência do esforço – como disse Kant: a virtude é “a disposição moral *na luta*, e não a *santidade* na suposta *posse* de uma plena *pureza* das disposições da vontade” (Kant, 1997, p. 100); e esforço denota a ação intencional. Ninguém pode se esforçar involuntariamente.

Assim, o acúmulo cármico, ou seja, a repetição de um determinado padrão de atuação, reforça as inclinações, mas se deve lembrar que as “ações cármicas estão intimamente relacionadas com a nossa intencionalidade” (Kyagbon, 2019, p. 56). E jamais se pode chamar boas ou más as inclinações, pois elas são “forças” impessoais; mau será sempre o agente que as adotou como móbil do seu agir, em detrimento dos preceitos da lei moral, ou do *Dhamma*.

Segundo Kant, “nada é moralmente (i.e. imputavelmente) mau exceto o que é nosso próprio *acto*” (Kant, 1992, p. 36). E a observação de Buswell a propósito do budismo cabe perfeitamente também em relação à concepção Kantiana: “‘Mal’, não é, portanto, algo intrínseco ao próprio mundo, mas, sim, deriva das escolhas intencionais feitas pelos seres humanos individuais” (2019, p. 220).

Para Kant, a maldade é sempre uma escolha livre, feita, por isso, por um indivíduo racional. Essa escolha não é motivada por uma essência demoníaca, incorrigivelmente maligna, “porque assim a oposição à própria lei se elevaria a móbil (já que sem qualquer motivo impulsor se não pode determinar o árbitro) e, por isso, se faria do sujeito um ser diabólico” (Kant, 2008, p. 42 *apud* Santos, 2018, p. 58), o que não se aplica ao homem.

O indivíduo não pode ser compelido por uma pressão externa, pois isso lhe tiraria o poder de escolha e assim não poderia ser moralmente imputável. Não obstante, Kant afirma a existência de uma propensão que “se pode aceitar como universalmente inerente ao homem”, que se pode chamar de “inclinação natural do homem para o mal” (Kant, 1992, p. 35). O filósofo ainda classifica essa propensão em três níveis:

Primeiro, é a debilidade do coração humano na observância das máximas adoptadas em geral, ou a fragilidade da natureza humana; em segundo lugar, a inclinação para misturar móveis imorais com os morais (ainda que tal acontecesse com boa intenção e sob as máximas do bem), i.e., a impureza; em terceiro lugar, a inclinação para o perfilhamento de máximas más, i.e., a malignidade da natureza humana ou do coração humano (Kant, 1992, p. 35).

Os dois primeiros níveis referem-se ao que discutimos sobre a debilidade da vontade e o funcionamento incorreto da razão prática, que busca se justificar nos desvios ocasionais da vontade, face à autodeterminação diante da lei moral. No entanto, no terceiro nível, Kant menciona uma “malignidade da natureza humana”, aparentemente contradizendo a opinião sobre a impossibilidade de uma vontade diabólica no ser humano. Entretanto, ao percebermos o que Kant explicou um pouco antes, desaparece a contradição: que “por propensão (*propensio*) entendo o fundamento subjetivo da possibilidade de uma inclinação (desejo habitual, *concupiscentia*), na medida em que ela é contingente para a humanidade em geral” (Kant, 1992, p. 34).

Se a propensão é contingente, logo não necessária, pode ou não ser acolhida, o que, como sabemos, dependerá ainda da deliberação do indivíduo. Sobre isso, Kant explica em nota: “Propensão é, em rigor, apenas a predisposição para a ânsia de uma fruição; quando o sujeito faz a experiência desta última, a propensão suscita a inclinação para ela” (Kant, 1992, p. 34). Assim, obtém-se uma compreensão mais clara do caminho que leva as inclinações até o âmago do homem que as adota em suas máximas. Para Santos, há “a predisposição para desejar um prazer, porém

essa só produzirá a inclinação, ou a ‘*concupiscentia*’, quando o indivíduo experimentar aquele determinado prazer” (2018, p. 53).

De modo semelhante à noção de carma, para Kant a prática de uma má ação transforma a propensão em inclinação e a fortalece. As inclinações estão voltadas, em grande medida, para a satisfação dos apetites e têm como objetivo a obtenção de alguma forma de prazer. Por isso, Kant afirma que o mal moral se manifesta quando “o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (Kant, 1992, p.42). Há no homem, portanto, a lei moral quando o homem está disposto por sua razão prática, e o amor-próprio, quando ele está propenso por seus apetites e paixões (Kant, 1992, p. 34-35). O que torna o homem mau é colocar, por sua própria escolha, o amor-próprio acima da lei moral como máxima; em vez de agir “de tal modo que a máxima de tua vontade possa sempre valer ao mesmo tempo como princípio de uma legislação universal” (Kant, 2016, p. 47 *apud* Santos, 2018, p. 52), o homem mau é egocêntrico: para ele, como observado por Erhard, o “próprio sujeito tem de ser tornar o fim final último de suas ações” (Erhard, 2003, p.133). Kant disse:

Do amor de si promana a inclinação para obter para si um valor na opinião dos outros; e originalmente, claro está, apenas o da igualdade: não conceder a ninguém superioridade sobre si, juntamente com um constante receio de que os outros possam a tal aspirar; daí surge gradualmente um desejo injusto de adquirir para si essa superioridade sobre outros. - Aqui, a saber, na inveja e na rivalidade podem implantar-se os maiores vícios de hostilidades secretas ou abertas contra todos os que para nós consideramos estranhos, vícios, que, no entanto, não despontam por si mesmos da natureza como de sua raiz, mas, na competição apreensiva de outros em vista de uma superioridade que nos é odiosa, são inclinações para alguém, por mor da segurança, a si mesmo a proporcionar sobre outros, como meio de precaução (Kant, 1992, p.33).

Vimos que para Buda a ignorância é a condição fundamental do sofrimento. Ela é a raiz principal que alimenta a avidez e o ódio, e dessas três surgem todos os males. No entanto, há ainda um elemento anterior, algo que pode ser considerado como a semente de onde brotam as três raízes insalutares com todas as suas ramificações. Nyanaponika Thera declara que “a delusão básica, da qual todas as outras formas dela surgem, é a ideia de um eu duradouro: a crença em um ego. Por causa desse ego ilusório, os homens cobiçam e odeiam; sobre isso eles constroem sua imaginação e orgulho” (1999, p. xv).

A crença num eu essencial é a delusão primordial, co-originária com a própria *avijjā*, anterior à *moha*. A partir do momento em que o indivíduo concebe a si mesmo como um ser dotado de existência inerente, único e singular, ele acredita ser dono de algo fixo e permanente, que merece ser protegido e amado: o eu. Com isso, perde de vista a verdade da cooriginação dependente e não compreende, assim, a vacuidade do eu, o não-eu, sua impermanência

constitutiva. Em prol desse eu ilusório, ele vai desejar coisas para agradar o eu, terá ambição, inveja, cobiça, ganância e vaidade, que podem incitar corrupção, traição, mentira, adultério, exploração. Para defender esse eu, ele entrará em conflito com os outros, envolver-se-á em discussões, brigas, agressões e até assassinatos. Por isso, Buda (SN 12:52) considera que o apego "é a origem de toda essa massa de sofrimento" que caracteriza a vida humana:

Qual, *bhikkhus*, é a raiz do sofrimento? É este desejo que conduz a uma renovada existência, acompanhado pela cobiça e pelo prazer, buscando o prazer aqui e ali; isto é, o desejo pelos prazeres sensuais, o desejo por ser/existir, o desejo por não ser/existir. Isso é chamado raiz do sofrimento (SN 22:31).

Deste modo se pode afirmar, como em Kant, que o budismo considera que o mal ocorre quando o indivíduo coloca seus interesses pessoais acima dos princípios éticos da lei moral, ou do *Dhamma*. O amor de si ou o apego ao eu condiciona a morte, tristeza, lamentação, dor, angústia e desespero. O mal se mostra, portanto, como um problema de hierarquia: ele brota no homem quando este coloca em primeiro lugar princípios materiais, desconsiderando os imperativos universais da moral ou relegando-os a uma importância secundária. Disse Kant: "A diferença de se o homem é bom ou mau deve residir, não na diferença dos móveis, que ele acolhe na sua máxima, mas na subordinação (forma da máxima): de qual dos dois móveis ele transforma em condição do outro" (Kant, 1992, p.42).

Quando "o arbítrio das ações" é determinado pela "ânsia de honras, amor de si em geral", quando o objetivo do indivíduo é primordialmente favorecer a si, então, "embora faça só ações boas, [ele] é, contudo, mau" (Kant, 1992, p. 37). Um coração mau é aquele que está seduzido por si mesmo, apegado ao seu eu. O bem aparente que faz aos outros é motivado por desejos egoístas: espera receber algo em troca, angariar admiração, conquistar fama. Sua bondade é condicionada à conveniência, não ao compromisso com a lei moral.

De acordo com o Buda, o ato de bondade motivado por razões egoístas, como alguém que faz uma oferenda "buscando seu próprio benefício, com sua mente apegada [à recompensa], pensando em acumulá-la para si mesma" (AN 7: 49), é qualitativamente inferior àquele feito baseado na convicção no *Dhamma*. Qualquer mérito que possa advir dessa ação dependerá das virtudes do recebedor: se o recebedor for alguém justo e digno, o ato pode ser purificado e, apesar de suas intenções distorcidas, o doador pode receber os méritos da ação (MN 142: 14). Seu mérito será, contudo, curto; pode prover um bom renascimento, mas não contribuirá para livrá-lo do *samsāra* (AN 7: 49). Diante disso, se percebe que a intenção, no budismo, a qual embasa a ação, é determinante para o caráter moral da conduta do agente. Kant não viu dificuldades em endossar essa ideia: "Embora assim possam ainda existir sempre ações boas segundo a lei (legais)", observa ele, se essas ações tem como móbil o amor a si (o apego ao eu), "o modo de pensar é, no entanto,

corrompido na sua raiz (no tocante à intenção moral), e o homem é, por isso, designado como mau” (Kant, 1992, p. 36).

Assim, ao procurar a raiz do todo mal moral, vê-se que tanto o budismo como Kant a localizam como devendo ser considerada plantada pelo próprio indivíduo que está centrado em si mesmo, apegado ao seu eu e que faz do amor-próprio o critério para determinar suas ações. A primazia dada ao eu, de acordo com o Buda, é “acompanhada [do desejo por] de prazer e luxúria, buscando o prazer aqui e ali; isto é, ânsia pelos prazeres sensuais, ânsia pela existência, ânsia pela extinção” (SN 56: 11), e também àquelas ideias, formalismos e convenções que ao indivíduo aparentam agradecer sua noção de eu. E ao Kant dizer que “o homem faz dos móveis do amor de si e das inclinações deste a condição do seguimento da lei moral” (Kant, 1992, p. 42), mostra-se como irresistivelmente tentador enfatizar a proximidade alcançada por essas duas perspectivas filosóficas paralelas, oriundas de contextos tão distintos.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Como procuramos demonstrar, para Kant e para o budismo a existência do mal moral deve ser concebida pelas ações de indivíduos livres e racionais, que, em vez de agirem de acordo com princípios morais universais, por escolha agem com base em princípios materiais, pautados no apego a si próprios. Vimos que o mal moral resulta, por isso, da escolha deliberada e consciente, que vai contra os princípios éticos fundamentais da lei moral ou do *Dhamma*. Reconhecendo a possibilidade de conectar esses sistemas a partir da sua condução paralela para o problema do mal moral, vê-se, como possivelmente não se esgotando aqui, a proximidade entre esses dois sistemas, voltados ao problema do mal. Este é um trabalho ainda introdutório à questão, cujo objetivo foi abrir caminho para explorar as possibilidades de estudo a respeito das semelhanças entre o pensamento de Kant e do budismo, para proporcionar um entendimento mais amplo e abrangente desta questão sempre mantida em aberto, que é a moralidade humana.

REFERÊNCIAS

Referências no Cânone Pāli

AGHAMŪLA SUTTA (SN 22.31). 2023. *In*:

<https://suttacentral.net/sn22.31/pt/beisert?lang=pt&reference=none&highlight=false>

DAKKHINĀVIBHAṄGA SUTTA (MN 142). 2023. *In*:

<https://suttacentral.net/mn142/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

DHAMMACAKKAPAVATTANA SUTTA (SN 56.11). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn56.11/en/bodhi?lang=en&reference=none&highlight=false>

DUTIYASAÑÑĀ SUTTA (AN 7.49). 2023. In:
<https://suttacentral.net/an7.49/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

KŪṬA SUTTA (SN 20.1). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn20.1/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

NIDĀNA SUTTA (AN 6.39). 2023. In:
<https://suttacentral.net/an6.39/en/sujato?lang=pt&layout=plain&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

PAṬHAMARĀGA SUTTA (Iti 68). 2023. In:
<https://suttacentral.net/iti68/en/sujato?lang=pt&layout=sidebyside&reference=none¬es=asterisk&highlight=false&script=latin>

UDĀNA SUTTA (Ud 1.1). 2023. In:
<https://suttacentral.net/ud1.1/pt/beisert?lang=pt&reference=none&highlight=false>

UPĀDĀNA SUTTA (SN 12.52). 2023. In:
<https://suttacentral.net/sn12.52/en/bodhi?lang=pt&reference=none&highlight=false>

Demais referências:

BUSWELL, R. E. Jr. The Origins of Good and Evil and the Challenge of Theodicy in the Buddhist Tradition. *Acta Koreana*, Volume 22, Number 2, December, p. 215-229, 2019.

COHEN, N. *Ensinaamentos do Buda: uma antologia do Cânone Pali*. São Paulo: Devir Livraria, 2008.

CONCEIÇÃO, J. V. C. O problema do mal na Religião nos limites da simples razão. *Con-Textos Kantianos*. International Journal of Philosophy, n.7, p. 252-274, Junio 2018. Disponível em: <https://www.con-textosKantianos.net/index.php/revista/article/view/329/494>. Acesso em: 10 jan. 2022.

DAVIDS, T. W. R.; STEDE, W. *Pali-English Dictionary*. London: The Pali Text Society, 1921-1925. Virtual edition prepared by dharma.org.ru, 2009. Disponível em: [http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English Dictionary,1921-25,v1.pdf](http://lirs.ru/lib/dict/Pali-English%20Dictionary,1921-25,v1.pdf) Acesso em: 10 maio 2023.

ERHARD, J. B. *A apologia do Diabo*. Lisboa: Antígona, 2018.

GÄB, S. Why do we Suffer? Buddhism and the Problem of Evil. *Philosophy Compass* 10/5 (2015): 345–353, 10.1111/phc3.12207.

GONÇALVES, R. M.; Monteiro, J.; Redyson, D. *Antologia budista*. São Paulo: Fonte Editorial, 2015

HARVEY, P. *A tradição do Budismo: história, filosofia, literatura, ensinamentos e práticas*. São Paulo: Cultrix, 2019.

KANT, I. *A religião nos limites da simples razão*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1992.

KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução: Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 1997.

KYAGBON, T. *Carma, o que é, o que não é, e sua importância*. Teresópolis, Tradução: Marco Bochi. RJ: Lúcida Letra, 2019.

NYANAPONIKA. *The roots of good and evil Buddhist text* / translated from Pali with an introduction and comments by Nyanaponika Thera. Kandy, Sri Lanka: Buddhist Publication Society, 1999.

SANTOS, C. A. A. *Kant e o mal: a impossibilidade de uma vontade diabólica na natureza humana*. 113 p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) - Universidade Federal do Rio Grande do Norte, Natal/RN, 2018.

SKARE, N. G. *Para traduzir o Cânone Pali: A reine Sprache do outro lado da fita de Möbius*. Cad. Trad.. Florianópolis, v. 38, nº 2, p. 61-77, mai-ago, 2018.