

## TRADUÇÃO

### Vazio e História

#### Emptiness and History 空と歴史 (Kū to Rekishi)

Keiji Nishitani

Tradutor

Jeferson Wruck<sup>1</sup> 202

Universidade Estadual de Maringá

## INTRODUÇÃO

Nas primeiras décadas do século XX, o Japão passava por um processo de transformação econômica, política e cultural sem precedentes em sua trajetória histórica. Aliás, o abalo civilizacional que essa nação vivenciou de forma tão intensa e veloz foi uma experiência ímpar na história da humanidade. Após mais de dois séculos de reclusão autoimposta durante o xogunato dos Tokugawa, o fim do regime dos xoguns e a abertura dos portos durante a Restauração Meiji 明治 (1868-1912) lançou o Japão em um torvelinho de contrastes. Uma tradição autóctone elaborada ao longo de séculos que ganhou contornos peculiares, e até rígidos, pelo isolamento insular da nação, viu-se confrontada com a incursão apressada de máquinas, técnicas e ideias do remoto Ocidente. Essa tensão entre modernização e tradição foi herdada e aprofundou pela Era Taishō 大正時代 (1912-1926), dando o tom dos problemas filosóficos com os quais o Japão se confrontaria durante o século XX.

O pensamento filosófico é sempre filho de seu tempo, seja ele leal ou pródigo, e não deixa de revelar os traços de seu progenitor. Esse truismo, sobejamente evidenciado na filosofia ocidental, não parece perder sua força de aplicação em ambos os hemisférios. A filosofia nipônica no início do século XX traz as marcas de um esforço

---

<sup>1</sup> Doutorando em Filosofia pela Universidade Estadual de Maringá (UEM). E-mail: [jeferson.wruck@gmail.com](mailto:jeferson.wruck@gmail.com).  
ORCID: <https://orcid.org/0009-0004-6358-1129>

Tradutor

Jeferson Wruck

Toledo, v. 8 n.º 3 (2025) p. 202-238

de pensar o legado da reflexão local em intercuro com a filosofia estrangeira e do interpretar o sentido das correntes de pensamento adventício, especialmente o idealismo europeu, a partir de um olhar essencialmente japonês. Empreendimento que teve como figura mais destacada no início do século passado o filósofo Kitarō Nishida 西田 幾多郎, originador e centro gravitacional do movimento filosófico que ficaria conhecido como Escola de Quioto 京都.

Foi nesses tempos, mais exatamente no início do ano de 1900, que nasceu Keiji Nishitani 西谷 啓治, o autor do texto que ora apresentamos em tradução ao português. Ávido leitor dos romances de Natsume Soseki 夏目 漱石 desde a juventude, foi por meio das referências ao zen-budismo, que permeiam as obras desse autor, que Nishitani desenvolveu apreço por essa filosofia religiosa. Interesse que marcou toda sua trajetória de vida posterior e a tonalidade de seu pensamento. Poderia ter tentado provar-se na literatura, como Soseki, ou se dedicado à vida religiosa como mestre zen-budista, mas foi decisivamente seduzido pela filosofia após ter contato com a obra de Nishida.

Seguindo o caminho aberto pelo mestre de Quioto, Nishitani fez da cultura japonesa contemporânea, por meio do seu pensamento, um local onde “[...] Oriente e Ocidente se confrontam clara e completamente” (Van Bragt in Nishitani, 1982, p. xxiii). Seu pensamento só pode ser compreendido se interpretado como campo desse confronto.

203

Quando contava trinta e sete anos, momento em que o Império do Japão lançava uma ofensiva massiva contra a China desencadeando a Segunda Guerra Sino-Japonesa, Nishitani recebeu uma bolsa do Ministério da Educação do Japão para estudar na Europa junto do célebre, e já idoso, Henri Bergson. A saúde debilitada do filósofo francês, que morreria apenas quatro anos depois, afastou-o das atividades docentes naquele ano e impediu que o japonês se tornasse seu aluno. Diante desse revés, a viagem de estudos de Nishitani toma outro destino, rumando para a Universidade de Friburgo, na Alemanha, onde passa dois anos acompanhando efusivas aulas sobre Nietzsche ministradas pelo fenomenólogo Martin Heidegger; outro encontro que deixaria marcas profundas no pensamento de Nishitani. De fato, para o leitor familiarizado com a prosa heideggeriana, a influência do filósofo alemão sobre o estilo de Nishitani salta aos olhos em seus textos (Van Bragt in Nishitani, 1982, p. xli).

Ao retornar para Japão, Nishitani escreveu longos ensaios comparativos entre o Japão e a Europa moderna, especialmente acerca do misticismo alemão. Na mística religiosa, primordialmente zen-budista, em constante diálogo com a cristã, o filósofo identificou um repositório de recursos para a superação daquilo que para ele, e para muitos pensadores japoneses do século XX, era o problema filosófico mais urgente de seu tempo: como superar a crise da modernidade?

As naus que transportaram os pacotes de ideias e técnicas que fomentaram a modernização do Japão também traziam, insidiosamente, os gusanos que já roíam o madeirame desta Modernidade do mastro até a quilha, isto é, de se seus caracteres mais periféricos até seu próprio fundamento. A modernidade que aporta nas praias

do arquipélago é um movimento tomado por crises que abalavam toda sua conjuntura. À medida que a absorção das influências ocidentais se ampliavam e se consolidavam no país, o Japão via-se confrontado com um contraste carregado de dilemas: como incorporar os benefícios tecnológicos sem se ocidentalizar ao ponto de apagar sua tradição milenar? Como assimilar os avanços da modernidade ocidental sem cair nas ciladas de suas crises? Desafios que foram adotados, inclusive, pelo governo imperial, que aproveitou para utilizá-lo em sua propaganda de guerra. Eventos e periódicos ligados às universidades do país incentivaram os intelectuais a debater o tópico com o intuito de demonstrar que a superação da crise da modernidade pelos japoneses não só era possível, como também demonstrava que o Oriente (leia-se o Japão) estava destinada a ser o novo lumiar civilizacional da humanidade (Krummel, 2021).

As publicações de intelectuais japoneses do período da guerra, estendendo-se para os anos posteriores, carregam as marcas desse sentido de missão. E, a despeito de ressalvas que se possam fazer sobre suas vinculações a um ideário imperialista e ultranacionalista, guardam análises que ainda podem ser lidas com interesse e proveito<sup>2</sup>. Como é de se esperar, as sugestões de soluções para a “crise” são acompanhadas de investigações sobre sua(s) causa(s). Nesse contexto, significou uma profusão de análises sobre a história das raízes da modernidade europeia, apresentadas em trabalhos de autores como Shigetaka Suzuki 鈴木 重嶺, Toratarō Shimomura 下村 寅太郎, e, também, Keiji Nishitani.

Na interpretação de Nishitani, a crise da modernidade é um processo de desintegração da cultura europeia iniciado a partir do Renascimento. Com o enfraquecimento do monopólio da verdade a partir dos movimentos contestatórios internos, tanto os de cunho religioso, como a Reforma Protestante, quanto aqueles de viés secular, como o Iluminismo e as ciências naturais, o cristianismo perde seu poder como fundamento unificador da civilização ocidental. O resultado: religião, humanidades e ciência tornam-se setores independentes entre si e mutuamente conflitantes. À medida que a interação se tornou mais difícil e o diálogo foi sendo abandonado, cada setor passou a se colocar como um fim em si mesmo. Como consequência, “a autocompreensão dos seres humanos torna-se completamente desintegrada e fragmentária” (Lin, 2014, p. 493). Um processo de semelhante perda do senso de totalidade unificada, avalia Nishitani, estaria ocorrendo com os japoneses, evidenciado na crise cultural que vivenciavam de forma cada vez mais aguda ao avançar do século XX.

---

<sup>2</sup> O ano de 1942 foi um marco nas discussões sobre o tema das profundas mudanças e desafios enfrentados pela sociedade japonesa a partir das massivas transformações culturais, tecnológicas e intelectuais desde a Restauração Meiji. Reunidos em Tóquio para o simpósio “*Superação da Modernidade*” 近代の超克 (*kindai no chōkoku*), personalidades engajadas com a filosofia, teologia, cinema, história, ciência e literatura apresentaram textos e encetaram discussões analisando os efeitos da modernidade sob diversas ópticas. Keiji Nishitani participou e colaborou ativamente com esse evento. As produções publicadas em torno do simpósio alastraram sua influência nos anos pós-guerra e permanecem instigando reflexões. Um compêndio desses textos foi editado e traduzido para o inglês, acompanhado de uma introdução crítica, por Richard F. Calichman na obra *Overcoming Modernity: Cultural Identity in Wartime Japan* (2008), publicada pela Columbia University Press em 2008.

Para Nishitani, a declaração do Zaratustra de Nietzsche, “Deus está morto”, é a constatação de um fato. A fé teísta cristã é incompatível com o humanismo e a ciência natural, bases da cultura moderna, e não consegue fazer frente a elas. Seria o caso de reconhecer no cientificismo a concepção de mundo inevitável? A resposta de Nishitani é negativa. Restringir-se a uma visão estritamente reducionista e naturalística não resolveria a crise. Seria como pegar somente um fragmento de um vaso quebrado, descartar os demais pedaços e declarar o vaso restaurado. Para superar a crise que aflige o mundo moderno, faz-se necessário recompor à sua unidade original aquilo que foi destruído. A proposta de Nishitani é construir uma nova religiosidade e eticidade que fossem baseadas em uma nova subjetividade. A base ontológica para essa nova subjetividade que permitiria superar a crise poderia ser encontrada na noção budista de vazio, ou nada 空 (Kū), que se refere à ideia de *Sūnyatā* no budismo sânscrito.

O vazio budista não é a negação radical da realidade do ser e dos entes. Não é a afirmação da não existência de qualquer coisa, e sim a negação de que subjacente ao mundo dos fenômenos exista ou existam substâncias fixas e permanentes. O vazio, ou nada, é a condição de possibilidade para que todas as coisas venham a existir interdependentemente. Não é um abismo que engole e oblitera a existência; é um campo de liberdade para os fenômenos em seu vir a ser. Uma subjetividade entendida a partir da perspectiva do nada se ajustaria mais comodamente ao mundo moderno do que o sujeito cartesiano, fracionado e tornado insuficiente como base ontológica. Nishitani postula que uma ontologia alternativa à modernidade ocidental que retirasse os escombros dos derruídos alicerces do Deus cristão, do sujeito substancial e do culto positivista ao progresso seria possível a partir da noção budista de vazio. Como fundamento ontológico, o vazio não se limita à interpretação da estrutura da subjetividade individual. Ele deve se colocar como ponto de partida para o aprofundamento do pensamento acerca do ser em todas as suas manifestações e modos de ser concebido.

O tema permaneceu uma constante no pensamento de Nishitani mesmo após a derrota do Japão na guerra e o arrefecimento da ênfase governamental sobre essa discussão. Após sua reintegração à docência universitária, posto do qual foi afastado por alguns anos após o fim da guerra, Nishitani foi convidado a escrever um ensaio para abrir um volume de artigos sobre o tema “O que é Religião?” (Heisig, 2001, p. 186). Insatisfeito com o primeiro artigo, Nishitani decidiu que um segundo texto se fazia necessário. Um terceiro foi publicado para compensar as insuficiências dos primeiros e nesse empenho por esmerar a expressão das suas ideias o pensador chegou até o sexto artigo, que foi reunido aos anteriores e publicados como livro, em 1961, com o nome do ensaio inicial, 宗教とは何か (*Shūkyō to wa Nanika*), “O que é religião?” Esta é considerada a obra de assinatura de Nishitani e aquela que tornou seu pensamento reconhecido internacionalmente.

Inspirado pela fenomenologia existencial heideggeriana e elementos do pensamento de Nietzsche, no artigo “Vazio e História” 空と歴史 (*Kū to Rekishi*), que viria a se tornar a sexta seção do livro, Nishitani evoca o problema da história para o

confrontar a partir do intercurso entre o pensamento europeu e a tradição filosófica budista. Seguindo Heidegger e Nietzsche, Nishitani entende que história e niilismo são questões correlatas, até mesmo imbricadas, pois o niilismo seria justamente o evento histórico-existencial que marca a modernidade. A questão da história do ser, medular em Heidegger e já presente para Nietzsche, confunde-se com o problema do niilismo entendido não como um fenômeno isolado, mas como uma manifestação intrínseca à trajetória do pensamento ocidental, culminando na perda de um fundamento transcendente para o significado da existência. A história, que outrora encontrava seu sentido em Deus (na Antiguidade e no Medievo) ou em sujeitos humanos (a partir da Renascença e das Luzes), torna-se desprovida de um propósito inerente, revelando-se, na visão nietzschiana, como "um exército móvel de metáforas, metonímias e antropomorfismos" (Nietzsche, 2008, p. 36). Nishitani assevera que a desconstrução nietzschiana da metafísica expôs a fragilidade dos pilares sobre os quais o significado da historicidade foi construído, levando à percepção da história como o Eterno Retorno do mesmo, impulsionado pela Vontade de Potência.

A fuga da queda sem fim nesse abismo aberto sob os pés da história, sugere Nishitani, passaria por uma reinterpretação da concepção de temporalidade que fundamenta a compreensão da historicidade. Em vez de situar o sentido da história em um *telos* futuro, como o cristianismo o fez com a esperança de uma redenção escatológica e o humanismo e cientificismo, com a ideia de progresso, o significado da história poderia ser restituído a partir do solo fundamental do presente 現前の地 (*genzen no chi*). Esse presente, entretanto, não deve ser encarado somente sob a ótica restritiva da ciência histórica moderna, que busca no passado as causas específicas que determinaram a construção do agora. Não significa com isso que devamos ignorar que o presente seja sempre resultado de um processo histórico, condicionado por causas materiais e ideológicas que remontam a todo o curso de desenvolvimento da civilização; o presente não é *somente* isso. Enxergá-lo assim nos daria uma visão de como ele foi construído, mas ainda nos deixaria sem ver o que ele essencialmente é. Para superar essas visões desgastadas ou limitadas sobre a temporalidade da historicidade, que Nishitani classifica como "ilusões de óptica" 光学的錯覚 (*Kōgaku-teki Sakkaku*), o filósofo recorre à noção budista de vazio.

O presente é o local da temporalidade autêntica porque ele se revela como "abertura infinita" para o vazio em seu "antes" e "depois". Esse vazio, lembremos, não é um nada absoluto que se oporia ao ser; é o *locus* de ocorrência deste. Há um vazio antes do presente porque o passado não é o desenrolar de um plano estabelecido na Criação nem teve seu início em uma era edênica perdida que deveria ser restaurada. Há um vazio depois do presente porque não há um alvo supremo a ser atingido. Tanto as narrativas utópicas de sociedades redimidas pela ciência quanto os "novos céus e nova terra" do cristianismo colapsaram junto com seus pressupostos; não há um novo Éden onde o barco do presente possa aportar. O passado permanece como conjunto de causas e condições da facticidade do presente, e o futuro, como o por-vir sem destino fixo, totalmente aberto a partir do agora. O presente, sob essa perspectiva, não



é apenas mais um ponto na linha do tempo que se estende de um passado específico para um futuro determinado; o presente é onde o tempo se mostra como ele é, um fluxo constante de novidade e impermanência.

O presente é onde a existência realiza seu movimento condicionada pela facticidade do passado. Esse condicionamento, em seu aspecto mais importante, não estabelece estruturas rígidas; ele impõe a ação. Provê a facticidade onde a existência se dá e no meio da qual ela deve carregar o fardo de manter-se em ação. Para Nishitani, "estar no tempo" está intrinsecamente ligado à "ser em ação" 有為 (*ui*). Semelhanças com a concepção heideggeriana de ser-no-mundo (*in-der-Welt-sein*) não são coincidências. Nishitani deliberadamente está aproximando a analítica existencial do ser-aí (*Dasein*) à noção budista de originação dependente (em sânscrito: *Pratītyasamutpāda*) para descrever como é possível a construção de uma subjetividade sem um sujeito substancial. A subjetividade do vazio se constitui emaranhada na rede de condições casuais de uma realidade que é vista como uma teia ilimitada de inter-relações impermanentes e transitórias que se sustentam apenas pelos nexos que elas formam entre si. Essa grande rede de ações, tecida desde um passado inapreensível, mantém-se no presente à medida que novas ações criam novas relações. As conexões do passado, do mais remoto até o mais imediato, não existem mais; elas forneceram pontos de ligação e continuação para a formação da rede de inter-relações do presente, que só se mantém pela renovação incessante de novas ações.

207

Nishitani se aproveita neste texto da demitologização de conceitos budistas que havia realizado em artigo anterior, utilizando a abordagem hermenêutica de Rudolf Bultman. Em especial, a doutrina do carma, despido de conotações de transmigração entre renascimentos. Ao dizer que a existência é cármica, Nishitani assinala que cada ação gera uma obrigação para outra, revelando a existência, o ser-no-mundo, como um "impulso infinito, inquieto, para frente", uma "finitude infinita" ou *saṃsāra*.

Somente a partir da compreensão do presente como temporalidade autêntica e do modo como existimos nele, condicionados e impelidos à ação, nossa atitude "natural" para com o tempo e a história poderão ser metodicamente suspensas e, assim, permitir-se-á que o significado fundamental da temporalidade e da historicidade se revele. Na análise de Nishitani, o significado primordial do tempo é duplo: novidade e impermanência. A novidade é possível porque todos os seres, como "coisas novas", surgem constantemente em dependência de outras causas e condições. Mas esta novidade, se por um lado libera a possibilidade criativa e inovadora, traz consigo o fardo infinito da atividade incessante. A impermanência, por sua vez, é a contraparte intrínseca da novidade, pois tudo o que surge está fadado a desaparecer, sublinhando a natureza transitória da existência. O filósofo japonês postula, através dessa acepção dual, que o tempo não pode ser compreendido como uma entidade estática, mas como o dinamismo de um processo contínuo de vir-a-ser e desvanecer-se, intrinsecamente ligado à interdependência de todos os fenômenos. Tomando o tempo pelo que ele ontologicamente é, e abandonando vãs pretensões de buscar sentido no passado ou no futuro, a história estará apta a reerguer-se e escapar do poço do niilismo.

No fim da década de 1970, o artigo *Kū to Rekishi* foi publicado em inglês no periódico da *Eastern Buddhist Society*,<sup>3</sup> com o título *Emptiness and History*. A tradução foi realizada pelo filósofo belga Jan Van Bragt, que foi aluno de Nishitani. Apenas alguns anos depois, em 1982, Van Bragt publicou a tradução completa de *Shūkyō to wa Nanika* para o inglês, mas com o título alterado para *Religion and Nothingness*, provavelmente mais atrativo para os leitores ocidentais do que seria um “*What religion is?*” Em nossa presente tradução para o português, baseamo-nos na versão inglesa publicada em 1979 na revista *Eastern Buddhist*, recorrendo pontualmente à versão original em japonês para decidir como transpor com maior clareza algumas expressões que, se vertidas diretamente do inglês, poderiam aparentar ambiguidade e destoar da linha de pensamento do autor. Essas ambiguidades aparentes, que foram poucas, não decorriam do trabalho de Van Bragt, mas sim das especificidades semânticas de cada idioma. A tradução de Jan Van Bragt é amplamente reconhecida por sua precisão filosófica, o que foi decisivo para a boa recepção de Nishitani no Ocidente, e também pela sensibilidade para com os conceitos budistas e o modo de pensar nipônico. Seu trabalho é como uma grande e robusta ponte que nos permite trafegar por ela para acessar diretamente o pensamento de Nishitani.

Por fim, registramos nossos agradecimentos à *The Eastern Buddhist* e à Universidade de Otani, a qual está vinculada, pela cessão dos direitos do texto para esta tradução. Em especial, agradecemos ao Secretário Geral Prof. Tomomich Nitta e ao editor Naoko Fujieda pela resposta rápida e gentil à nossa solicitação. Esperamos que a ampliação de publicações de trabalhos autorais de Nishitani e estudos acerca de seu pensamento contribuam para o crescente interesse por filosofia oriental no cenário filosófico brasileiro e contribuam para o franqueamento do debate intelectual entre Oriente e Ocidente; um diálogo que Heidegger, o estimado professor de Nishitani, concebia como uma necessidade fecunda, inevitável e que determinante para o destino do nosso pensar<sup>4</sup>. Faço também um reconhecimento especial ao professor Dr. Roberto Saraiva Kahlmeyer Mertens, meu orientador no Doutorado em Filosofia na Universidade Estadual de Maringá, pelo apoio e incentivo na realização deste trabalho.

---

<sup>3</sup> À época da publicação dessas traduções para o inglês, a *Eastern Buddhist Society* era presidida pelo próprio Keiji Nishitani, que também atuava como editor-chefe da revista da sociedade.

<sup>4</sup> Essa opinião de Heidegger sobre o diálogo filosófico entre Ocidente e Oriente leva em contas duas afirmações do filósofo. Em *Ciência e pensamento do sentido*, ao falar sobre a necessidade da filosofia ocidental de retomar uma discussão com suas origens gregas a fim de avançar na meditação acerca do sentido do ser, Heidegger (2012, p. 41) expressa que esse diálogo com os pensadores gregos originários é “[...] uma condição prévia do diálogo inevitável com o mundo do Extremo Oriente”. Quanto ao caráter fecundo e decisivo, encontra-se em um trecho do diário de viagem de Heidegger à Grécia: “[...] o confronto [*Auseinandersetzung*] com o elemento asiático foi para o ser-aí grego uma necessidade frutífera. Este confronto é para nós hoje — de uma forma inteiramente diferente e em maior medida — a decisão sobre o destino da Europa e do que é chamado de mundo ocidental” (Heidegger, 2005, p. 25).

## VAZIO E HISTÓRIA

## I

Para começar, parece-me questionável que o conceito budista de tempo seja meramente cíclico, como afirmou Toynbee. Um processo mundial cíclico, como uma sequência recorrente sem começo nem fim, implica infinitude. No entanto, na medida em que chega a um fim, no sentido de que retorna ao seu começo, seu caráter cíclico implica finitude. Uma recorrência cíclica tem, portanto, uma espécie de finitude infinita. É uma finitude de ordem superior. Essa finitude pode, através da “repetição”, o movimento cíclico que se repete sem fim, tornar-se uma finitude infinita superior, que tem sido chamada de “repetição eterna”. Mas como esse ciclo repetido infinitamente é um eterno retorno dos mesmos eventos e fenômenos, sua infinitude é uma abstração total. É, afinal, uma infinitude sem sentido, o *umsonst* (“em vão”) de Nietzsche.

A expressão budista “desde o passado sem começo” não pertenceria a uma dimensão diferente? É verdade que o Budismo possui, no conceito de *kalpa*<sup>5</sup>, seu próprio sistema temporal fechado e completo em si mesmo. A partir de uma sucessão recorrente de *kalpas*, ele concebe um sistema temporal de nível superior e, dessa forma, sistemas de níveis cada vez mais elevados, todos completos em si mesmos. De um acúmulo de *kalpas* menores, concebe-se um maior; do agrupamento desses, um ainda maior, e assim por diante.

209

Nesse caso, todos os sistemas temporais imaginados, um após o outro, em uma concepção cada vez mais abrangente, são simultâneos. Pode ser comparado à rotação da Terra em torno do Sol, enquanto todo o sistema solar, por sua vez, se move em torno de algum outro centro. Se pudermos conceber uma circularidade cada vez maior desse tipo, continuando até o infinito, então poder-se-ia dizer que, a cada momento do tempo, cada “agora”, a Terra está realizando todos esses movimentos de uma só vez. O sistema budista de *kalpas* é algo assim. É diferente do ciclo infinitamente recorrente de um sistema de tempo idêntico, no qual o mesmo processo mundial faz um eterno retorno.

No conceito do eterno retorno, pressupõe-se um “antes” e um “depois” nas sucessivas repetições do mesmo tempo-mundo, e nessa recorrência o tempo é representado por uma mera linha reta sem começo ou fim. No entanto, no Budismo, o tempo é circular porque todos os seus sistemas cíclicos são simultâneos. E, como um contínuo vertical de “agoras” individuais nos quais os sistemas são simultâneos, ele é simultaneamente retilíneo também. Aqui, o tempo não é meramente retilíneo; ele é ao mesmo tempo circular e retilíneo.

<sup>5</sup> O conceito de *kalpa* se origina na concepção cosmológica indiana de imensos ciclos cósmicos. Um *kalpa* corresponde ao longo período de formação do universo, seu tempo de existência, destruição, vazio (período de ausência completa do ser) culminando na recriação, que iniciaria um novo *kalpa*. Para ilustrar a imensidão desse período são comuns descrições imagéticas, tais como: “Imagine que um pássaro, a cada cem anos, voe até uma enorme montanha e roce o bico em seu topo somente uma vez. O tempo que ele levaria para desgastar a montanha toda ainda seria menor que um *kalpa*”.



Predicar uma formação estratificada de sistemas de tempo simultâneos necessita que uma abertura infinita seja concebida na base do tempo, um vasto vazio semelhante ao céu que não pode ser confinado dentro de qualquer estrutura sistemática. Tendo esse vazio em sua essência, cada "agora", mesmo participando de cada uma das camadas acumuladas que se estendem por todo o sistema temporal total, é algo novo em si mesmo, com sua própria individualidade a cada vez e não permitindo repetição em nenhum sentido. Aqui, a sequência de "agoras" é realmente irreversível. Cada "agora" é, portanto, em um sentido verdadeiro, algo que perece e se origina a cada instante. É, em outras palavras, transitório no sentido mais pleno da palavra.

Como uma sucessão de "agoras" com um abismo subjacente de abertura, o tempo só pode ser concebido como sem começo e sem fim. Dito de forma inversa, somente quando concebido assim é possível que cada "agora" seja um "agora" novo e também seja impermanente. Além disso, no tempo, essa "novidade" e "impermanência" têm uma conexão inseparável. Nessa inter-relação, como explicarei, aparece uma equivocidade essencial ao tempo.

Pode-se dizer que ver os *kalpas* (que encontram um equivalente na palavra "éon", significando tanto mundo quanto tempo-mundo) como um grande sistema de tempo multicamadas sugere uma representação mitológica do tempo. Mas podemos atribuir o "significado" dessa visão ao seu reconhecimento da existência de uma abertura na base do tempo. Da mesma forma, pode-se dizer que a ideia de "existir desde o passado sem começo" é vaga e primitiva, pertencendo a um estágio pré-kantiano que carece de exame crítico da antinomia implícita na questão de haver ou não um começo no tempo. É possível, no entanto, dizer que, ao contrário, surge ali a verdadeira natureza do tempo.

210

Pela verdadeira natureza do tempo, refiro-me à sua ambiguidade essencial. Apontei como um aspecto dessa ambiguidade a conexão inseparável entre o elemento de novidade inerente ao "agora" e o elemento de transitoriedade. A ambiguidade do tempo, no entanto, estende-se a todos os seus aspectos.

Como eu disse, somente como algo sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita o tempo se torna algo que é perpetuamente novo em cada ponto do tempo. Mas o significado dessa novidade é equívoco. A emergência incessante de novidade pode, por um lado, ter o significado positivo de gênese ou criação. Nesse sentido, o tempo é o campo da possibilidade ilimitada na liberdade criativa, ou melhor, é essa possibilidade em si. Um tempo sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita enuncia uma infinidade de possibilidades. Isso significa que a possibilidade intrínseca abrigada em nossa natureza como ser-tempo<sup>6</sup> (ou tempo-ser) sempre mantém um caráter de indefinição.

---

<sup>6</sup> Com o termo ser-tempo 有時 (*uji*), Nishitani faz referência ao conceito do pensador e monge zen-budista Eihei Dogen, fundador da escola Soto Zen. No *Shōbōgenzō*, sua principal obra, Dogen argumenta que nossa maneira ordinária de lidar com o tempo como uma realidade externa mensurável. As orientação cronológica sequencial, que compreende o tempo de modo linear, segmentado em horas, dias, meses, e impõe a classificação tríplice de passado, presente e futuro, embora seja uma convenção

Por outro lado, essa mesma emergência incessante é algo que não conseguimos parar, mesmo que quiséssemos. Ela nos impulsiona incessantemente a agir, forçando-nos internamente a mudanças sempre novas. Essa obrigação à novidade interminável transforma nossa existência em um fardo infinito, que pesa sobre nós. Significa também que o próprio tempo nos parece infinitamente oneroso. O tempo e nossa própria existência se mostram desde o início atrelados a uma dívida inesgotável. Está na natureza de nossa existência que somos incapazes de nos sustentar, a não ser que estejamos infinitamente engajados em fazer algo. Ou, inversamente, nossa vida é tal que devemos resgatar sem descanso o fardo sobre nossos ombros. Essencialmente, então, o tempo e nosso ser têm a natureza de uma dívida ou responsabilidade para nós, cuja natureza essencial é revelada no fato de que não temos escolha a não ser estar continuamente envolvidos em fazer algo.

Além disso, qualquer coisa que fazemos invariavelmente resulta em uma nova responsabilidade e cria para nós a necessidade de fazer algo novo novamente. No próprio ato da tarefa envolvida em resgatar constantemente a dívida, somos apresentados a outra tarefa. O ato pelo qual exaurimos uma dívida é a semente de uma nova. Dentro dessa ligação causal, emerge o caráter infinito de nosso "ser" e "tempo" como um ônus interminável.

De qualquer forma, estar sempre fazendo algo ou urdindo algum projeto pertence à forma essencial da nossa vida. Pode-se dizer que nossa existência implica um modo essencial de auto-"projeção". Aqui, nem é preciso dizer, mesmo o descanso, o não fazer absolutamente nada, é essencialmente um "ser causal" (*saṃskṛta*), um caso de estar emaranhado na rede das condições causais. Pelo contrário, e isso tem sido frequentemente apontado em conexão com a experiência do tédio, nosso próprio "ser" e "tempo" mostram o peso de seu fardo melhor precisamente quando não estamos fazendo nada.

Em resumo, o fato de "sermos" no "tempo" significa que estamos condenados a "fazer" algo incessantemente. Nesse "fazer" incessante, nosso ser é incessantemente estabelecido como "vir-a-ser". A existência no tempo se manifesta como um devir e uma mudança incessantes.

O que constitui o problema aqui, no entanto, é a natureza interminável implícita nesse fardo. A inevitabilidade ou necessidade intrínseca de termos que estar sempre engajados em fazer algo possui esse caráter opressor por sua pura interminabilidade. Essa necessidade paira sobre nossa autoconsciência como um impulso inquieto e infinito que impulsiona nossa existência. Embora nossa vida seja finita, a essência dessa vida chega à autoconsciência como um tipo de impulso infinito, nos estimulando

---

com finalidades práticas úteis, não capta a essência do que é o tempo. "Estes segmentos", diz Dogen (2007, p. 113), "são meramente flutuações persistentes no aqui e agora de pensamentos e coisas que surgem e caem (ou desaparecem)". O tempo não é uma categoria da realidade diferente do ser, mas coexiste de forma não-dual com ele. Desse modo, não há algo como um ser 有 (*U*) que ocorre em uma dimensão temporal 時 (*Ji*); o que há "ser-tempo" Uji (有時), a ocorrência interdependente e indissociável de ser e tempo como um fenômeno unitário. "O 'ser-tempo' significa que o tempo, tal como é, é ser, e o ser é todo o tempo" (Dōgen, 1979, p. 116).

interminavelmente de nosso eu mais íntimo. Assim, a finitude de nossa vida revela sua própria essência como finitude infinita. (Nesse contexto, como mencionei anteriormente, pode ser encontrado o sentido original da noção mitológica de transmigração). Lá, nossa existência e o tempo nos aparecem como um fardo interminável e pesado de dívida.

O que chamei de "impulso infinito" tem sido, desde os tempos antigos, concebido como "ganância" ou "desejo" (*cupiditas* e *concupiscentia* são os equivalentes ocidentais). Em nosso modo de existência como seres impulsionados por um impulso infinito e incapazes de nos abster de fazer algo novo a cada instante — no modo de ser que constitui a essência de nossa vida ou nosso "ser-no-mundo", juntamente com a ligação causal que isso implica — foi concebido o que se chama *karma*. O termo *karma* expressa uma consciência da existência em que ser e tempo constituem um fardo infinito para nós e, ao mesmo tempo, uma consciência da natureza essencial do próprio tempo.

Reformulando o ponto essencial, na novidade incessante do tempo, dois aspectos estão simultaneamente implicados: um de criação, liberdade e possibilidade infinita, e outro de fardo infinito, necessidade inextricável. O significado de "novidade" é essencialmente ambíguo; isso significa que o significado de "tempo" é, afinal, também essencialmente ambíguo.

Afirmar anteriormente que é somente ao se tornar sem começo e sem fim dentro de uma abertura infinita que o tempo pode manifestar simultaneamente o significado de um "agora" incessantemente novo e o significado de impermanência. Mas essa impermanência tem sua própria ambiguidade. Por um lado, ela indica a volatilidade do tempo, no qual cada "agora", contendo em última instância uma abertura infinita em sua base e, portanto, sem um alicerce para se fixar e permanecer seguro, surge e desaparece a cada instante. Nesse sentido, cada agora é um lugar onde o tempo está, por assim dizer, constantemente desvanecendo no ar.

Disso vêm as expressões da rapidez da existência frágil e transitória que a comparam a um relâmpago ou a um cavalo a galope vislumbrado por uma fresta na porta<sup>7</sup>, e descrevem todos os fenômenos do mundo como sendo como fantasmas ou como gotas de orvalho no sol da manhã.<sup>8</sup> O tempo está sempre à beira de desaparecer e todas as coisas estão exibindo a fragilidade do "ser" sempre à beira do colapso. "Tempo" e "ser" estão revelando uma atração constante para a niilização que começa de sua própria base. Tal é a natureza da impermanência.

No entanto, ao mesmo tempo, a impermanência é, por outro lado, a negação da "permanência", entendida como algo que permanece estagnado em um modo de ser fixo. A transitoriedade é a não-permanência, o que significa que um modo de ser determinado não se torna um obstáculo para o ser assim determinado. Aqui, "tempo" e "não-ser", como a niilização de todas as coisas, significam a liberdade e a leveza de

<sup>7</sup> As expressões a que Nishitani faz alusão são metáforas comuns na tradição budista mahāyāna, especificamente na tradição de textos *Prajñāpāramitā* como o *Sutra do Diamante*.

<sup>8</sup> Referência a um verso no último capítulo do Sutra do Diamante, texto fulcral do budismo mahāyāna.

um pássaro em voo, que desliza pelo céu aberto sem se demorar em nenhum lugar, nem por um instante. É uma leveza livre de qualquer peso ou fardo. Ou, novamente, é a ausência de obstrução, não sendo condicionada por modos de ser anteriores ou sobrecarregada pelo próprio passado, assim como um pássaro que não deixa rastros no caminho que voa.

Portanto, assim como no caso da "novidade" e do "ser" e "tempo" que ela implica, também no caso da impermanência e do "não-ser" e "tempo" que ela implica, o significado de sua impermanência e do nada (ou niilização) deve ser considerado essencialmente ambíguo; e, conseqüentemente, o significado do "tempo" ali exibido possui um duplo sentido.

Por fim, afirmei que o tempo só se manifesta plenamente ao possuir uma abertura infinita em sua base. Essa "abertura infinita" também é ambígua: ela pode significar tanto *nihilum* (nada) quanto "vazio" em seu sentido original. Dependendo do significado que assume, o tempo e todos os assuntos relacionados ao tempo assumirão significados essencialmente opostos. A verdadeira essência do tempo reside na possibilidade simultânea desses significados opostos. A ambiguidade no significado de "tempo" e a equivocidade de sua importância indicam que o tempo é existencialmente o lugar e o campo da reviravolta fundamental, da "conversão" da mente ou do coração, ou da "transmutação da consciência" (*pravṛtti-vijñāna*). Abordarei isso um pouco mais a fundo a seguir.

213

## II

Eu disse anteriormente que o tempo, possuindo uma abertura indefinida em sua base, exhibe uma característica que descrevi como "desde o passado sem começo". Ele emerge de um passado que se estende ao infinito e avança para um futuro que se expande por alcances ilimitados. Em conexão com a existência do homem nesse tempo, falei do *karma* como um impulso infinitamente sem fim.

O tempo, embora insolúvelmente ligado a todas as coisas que existem e emergem neste "mundo", envolve o "ser" (e, conseqüentemente, o "nada") de todas as coisas em um profundo enigma. O fundamento de nossa existência real — De onde viemos? Para onde vamos? — está envolto em névoa. Isso gera uma inquietação em nosso ser. Nossa existência real tende essencialmente à ausência de fundamento. Está essencialmente conectada à angústia. Essa autoconsciência de nossa própria existência revela o enigma e a ansiedade da melhor forma possível, ali onde o "tempo" nos aparece como algo que é sem começo e sem fim. Meu nascimento tem origem em meus pais, o nascimento deles nos pais deles. Podemos estender esse rastreio indefinidamente ao passado. Em última análise, devemos chegar a um tempo anterior ao surgimento da raça humana e dos seres vivos, um tempo anterior ao surgimento da Terra e do sistema solar, e assim por diante, sem fim. Da mesma forma, podemos avançar infinitamente para o futuro, de pai para filho, para neto, e assim por diante, até chegarmos ao desaparecimento da raça humana, ao desaparecimento dos seres vivos, da Terra e do sistema solar, perdendo-nos igualmente na vasta imensidão de um futuro sem fim.

Não se trata, contudo, apenas de relações cronológicas ou "verticais". Temos irmãos, irmãs e parentes; nossos pais e os pais deles tiveram afiliações semelhantes. Ao seguir essas relações horizontais ou espaciais em conjunto com as cronológicas, percebemos que elas se difundem, eventualmente, em uma teia difusa de relacionamentos além da medida. Minha existência está estabelecida no pano de fundo de uma rede de relacionamentos sem começo e sem fim. É aí que ela tem sua origem. Perguntas sobre a fonte da minha existência, sob esse ponto de vista, devem permanecer sem resposta. Não importa o progresso alcançado na explicação científica da "história" dos seres vivos, da Terra ou do universo como um todo, a mesma história ainda recuará infinitamente para o passado e se abrirá infinitamente para o futuro, tornando impossível esgotar os segredos de seu começo ou fim.

Apesar de tudo isso, também é um fato inabalável que eu estou realmente existindo aqui e agora. Não importa quão sem começo e sem fim o tempo possa ser, esta existência que está aqui, está aqui. Sua presença é inquestionável. E, como dito antes, até mesmo a capacidade do tempo de se revelar como sem começo e sem fim é possível porque, na autoconsciência do meu ser que ocorre nesta existência real, uma abertura infinita surge em minha consciência, na mesma existência, do fundo do tempo. A revelação do tempo como sem começo e sem fim é inseparável da revelação da abertura infinita subjacente à existência real. Somente nessa abertura o "tempo" emerge como algo de regressão infinita e progressão infinita, sem começo nem fim.

214

Portanto, embora seja uma tarefa contraditória e impossível desde o início buscar o começo ou o fim do "tempo" (e também o começo ou o fim do nosso "ser" como seres realmente existentes) dentro de um tempo sem começo e sem fim, o começo e o fim desse "tempo-em-si" podem ser procurados bem ao nosso alcance, dentro da própria circunvizinhança da existência real. Esta é uma busca pelo começo e fim do "tempo" e do "ser" em um nível mais radical, seu "terreno fundamental" mais profundo. É uma busca mais radical pela essência do tempo e do ser.

Embora o começo e o fim do "tempo-em-si" sem começo e sem fim possam ser procurados dentro da nossa existência presente, o presente implica algo que não pode ser alcançado, não importa o quão longe para trás ou para frente nós vamos. Envolve algo de uma dimensão diferente, como a relação de um corpo sólido com um plano bidimensional, ou como a verdadeira infinitude que nunca pode ser atingida, não importa o quanto algo finito seja ampliado. Desse ponto de vista, é natural que o começo e o fim do "tempo" e do "ser" não possam ser encontrados dentro do tempo. Assim como não há como o tridimensional ser reduzido ao bidimensional (o ângulo de visão no qual o topo de uma montanha é visto por alguém da planície abaixo nunca chega a zero, não importa o quão longe se afaste da montanha), nunca encontramos o começo ou o fim do tempo, não importa quão profundamente retrocedamos no passado ou quão longe nos estendamos no futuro. A razão reside na natureza original do próprio "tempo".

O começo e o fim do tempo-em-si jazem diretamente sob o presente, em sua base, onde, essencialmente, deveriam ser buscados desde o início. Procurar o terreno



fundamental do "tempo" (e do "ser") rastreando o tempo infinitamente para trás ou perseguindo-o infinitamente para a frente é sofrer, por assim dizer, de uma ilusão de ótica, ser vítima de uma confusão de dimensões. É um erro na orientação da busca pelo terreno fundamental.

Nesse sentido, há uma boa razão para o Cristianismo considerar o tempo em si como uma criação de Deus e, particularmente, para ver o tempo da história da humanidade, sua origem e fim último, como julgamento e punição, isto é, como a vontade de Deus. É também natural para o Cristianismo considerar as atividades criativas e punitivas de Deus como ainda atuantes na base fundamental do presente, e ver seu julgamento vindouro também como já em ação diretamente sob os pés no tempo presente.

Da mesma forma, não é sem motivo que Nietzsche chegou à sua ideia de Eterno Retorno quando viu, em uma espécie de visão filosófica, o tempo recuando infinitamente para o passado e o tempo marchando infinitamente para o futuro se encontrando no ápice de suas extremidades, o que o levou a proclamar que "o tempo se curva". Nessa visão, também o encontro de ambos os tempos e a manifestação do tempo-mundo (*aeon*) como um eterno retorno devem ser ocorrências que se dão logo abaixo do "agora" do instante presente, como o próprio Nietzsche apontou em *Zarathustra*.

Em ambos os casos, a ilusão de ótica mencionada pode, de certa forma, ser superada. Apenas, como indiquei antes, as respectivas direções de transcendência são opostas, e, portanto, seus pontos problemáticos aparecem em formas contrárias. No Cristianismo, é a vontade de Deus que confere começo e fim ao tempo do mundo e ao tempo do homem, governando esses tempos desde sua origem e agindo incessantemente nas profundezas do presente. A ilusão de ótica que rastreia ou persegue o tempo infinitamente em busca do fundamento do "tempo" e do "ser" é, assim, superada desde o início. Além disso, ao situar a origem do tempo histórico nesse nível suprahistórico, o tempo histórico se torna ainda mais histórico — torna-se história desde sua fonte. As realidades religiosas, que estão ligadas ao nível suprahistórico da relação entre a vontade de Deus e o homem, tornam-se todas eventos históricos.

No entanto, nesse caso — e este é o outro lado da moeda — a "história mundial" secular comum, que exige uma compreensão imanente da história, não consegue evitar ser completamente inserida no arcabouço de um começo e um fim postos no poder de um Deus absolutamente transcendente. Foi explicado anteriormente que a secularização do conceito de história, ou seja, uma concepção de história baseada na ideia de "progresso", surgiu como uma revolta contra essa visão.

No niilismo ateu de Nietzsche, ao contrário, qualquer começo ou fim imposto à história a partir de uma dimensão suprahistórica é excluído, e a história é permitida a promover sua própria evolução ilimitada e sem fim. Aqui, a secularização da concepção de história é pressuposta desde o início. Consequentemente, o ponto de vista da ilusão de ótica, que, como explicarei, está essencialmente ligado a essa

secularização (por exemplo, à ideia de "progresso"), também é aceito mais ou menos como está.

Mas quando o tempo, caracterizado como "do passado infinito ao futuro infinito", torna-se circular como um todo único, e quando esse "círculo temporal" é retratado em uma repetição sem sentido na tela do *nihilum*; quando, além disso, todo o "ser" no tempo é "niilizado" desde a base e se transforma em um "Devir" puro e sem fim, então a ilusão de ótica ou confusão de dimensões que busca o fundamento original do tempo (e do ser) dentro do tempo é retirada de sua ilusão e colocada em foco adequado no que Nietzsche chama de "niilismo radical". Não há terreno fundamental a ser buscado no mundo desse Devir puro, um tempo-mundo circular girando eternamente em si mesmo. E onde todas as coisas devem ser repetidas infinitamente exatamente da mesma forma, onde tudo é despojado de significado e reduzido ao *nihilum*, qualquer busca por uma realidade básica e original perde seu sentido.

A ciência que persistentemente retrocede no tempo para buscar as "causas" dos fenômenos presentes, a filosofia cientificista e seu positivismo, e também o idealismo do "progresso", que, como antípoda desse positivismo, se volta para o futuro buscando a ideia como um *telos* — todas essas abordagens são despojadas de qualquer fundamento de significado, desenraizadas dentro do Niilismo radical. Mais ainda, em um nível mais fundamental, mesmo a contemplação platônica, que em sua busca pelo fundamento das coisas temporais retrocede a um passado supratemporal (a chamada "pré-existência") e traz as Ideias eternas vistas ali à recordação na vida presente, e também a fé cristã, que em sua busca do mesmo fundamento se volta para um futuro supratemporal (o chamado *eschaton*) para aguardar a vinda do Filho de Deus — estas também se tornam, aos olhos desse Niilismo, meros objetos de negação radical. Todas as concepções aqui mencionadas são eventualmente reduzidas, cada uma à sua maneira, a nada mais do que outra forma de ilusão de ótica. Uma vez que essa visão radical me parece trazer em seu bojo uma grave problemática, irei examiná-la com um pouco mais de profundidade.

A ciência natural, a ciência social e a ciência da história representam o ponto de vista da teoria positivista em sua persistente volta ao passado em busca de uma "causa", o fundamento original como "começo". O ponto de vista do "progresso", ao se voltar persistentemente para o futuro em busca do *telos*, o fundamento final como fim, representa a atitude da prática idealista. Seu fundamento comum, no entanto, reside na independência autoafirmadora do intelecto e da vontade dentro da razão humana, ou, dito de outra forma, na "secularização" dessa razão. Mas, vista de forma mais básica, no cerne dessa emancipação esconde-se um impulso para se manter sozinho como seu próprio mestre; um impulso dentro do ser humano para se estabelecer e para avançar por si mesmo em direção à confiança total em si. E, novamente, nas raízes mais profundas desse impulso está a vontade de persistir no próprio ser apesar de tudo, uma vontade que sempre quer seguir seu próprio caminho. Nesse sentido, é a "autovontade" ou, como Heidegger a coloca, "a vontade de vontade". Essa autovontade

oculta manifestou-se, no caso acima, como a emancipação e "secularização" da razão do homem ou, melhor, como secularização em seu sentido eminente.

Por que em seu sentido eminente? Essa perspectiva busca o fundamento de tudo o que existe e emerge no tempo somente dentro do tempo, e tenta forjar, apenas dentro do tempo, as relações causais necessárias — sejam mecanicistas ou teleológicas — entre as coisas realmente existentes e seu fundamento. Ela não se preocupa em absoluto com qualquer fundamento além do tempo. Embora essa manobra seja compreensível, ela permanece inconsciente de que o tempo em que se baseia, um tempo infinitamente aberto tanto ao passado quanto ao futuro, só pode existir devido à abertura infinita que reside na base do presente. Essa total falta de perspectiva para qualquer fundamento além do tempo denota a secularização no sentido eminente que caracteriza a era e o mundo dominados pela ciência e tecnologia. Até agora, pode-se dizer que os pontos de vista das ciências naturais, sociais e históricas, da filosofia científica, do realismo positivista e do idealismo do "progresso" contêm essencialmente a possibilidade de ilusão de ótica. E quando se tornam autossatisfeitos, cada um com seu próprio caráter científico, positivista, racional e progressista, e passam a ver a "secularização" como algo inquestionável e a rejeitar todas as buscas da religião e da metafísica por um fundamento supratemporal como meras fantasias — em suma, quando caem em uma atitude "antropocêntrica" de presunção e perversão — a possibilidade latente de ilusão de ótica implícita nesses pontos de vista se torna uma realidade. Quer isso aconteça ou não, em todo caso, essa perspectiva secularizada, incluindo as ciências naturais, sociais e históricas, é incapaz de escapar ao questionamento sobre seu próprio fundamento de significado a partir do ponto de vista que investiga o fundamento do "tempo" e do "ser" e penetra radicalmente a abertura básica e infinita até o *nihilum*, alcançando uma transcendência extática no fundo do tempo.

217

Em oposição a essa perspectiva secularizada, o Cristianismo e a metafísica representada pelo Platonismo afirmam encontrar o fundamento original das coisas temporais em algo que reside em uma imutabilidade eterna além do tempo. O Deus cristão é, inclusive, a origem do próprio tempo. Aqui, as coisas deste mundo não contêm o fundamento de seu próprio "ser" em si mesmas; seu "ser" baseia-se em um Ser transcendente em algum lugar além. Nenhuma coisa temporal, como tal, pode ter qualquer significado ou valor próprio; seu significado e valor são obtidos apenas de uma região supratemporal.

Contudo, especialmente nos tempos modernos, a ciência persiste em descobrir as causas das coisas temporais estritamente dentro das próprias coisas temporais, e a ética e a cultura buscam os objetivos da vida secular exclusivamente dentro da vida secular. As coisas deste mundo recuperaram sua própria base de existência, bem como seu próprio significado e valor, somente dentro do mundo. Como apontei anteriormente, o próprio Cristianismo, por sua intolerância e, sobretudo, por suas divisões e conflitos internos, foi induzido a relativizar sua própria pretensão de absolutez. Assim, a autoridade do "ser" transcendente recuou gradualmente e, em seu lugar, o secularismo no mais alto sentido tornou-se dominante.

Em suma, a perspectiva que Nietzsche caracterizou como "Platônico-Cristã", precisamente por buscar o fundamento do "tempo" e do "ser-no-tempo" em um "ser" transcendente, não conseguiu alocar um lugar válido para a visão secularizada do tempo como algo aberto - em que o tempo pode se estender para trás infinitamente e se abrir infinitamente para frente, possuindo uma abertura infinita em ambas as direções e contendo em si mesmo uma espécie de infinitude (ou melhor, uma finitude infinita). Como resultado, o tempo, por sua infinitude intrínseca, tornou-se, por assim dizer, independente da "eternidade", e as coisas temporais, as "coisas deste mundo", tornaram-se capazes de ser consideradas apenas a partir deste mundo.

Mas, como eu disse antes, essa perspectiva do secularismo, ao contrário, perde de vista a direção da transcendência do tempo ou a ignora completamente. Isso, apesar do fato crucial de que, embora a perspectiva do secularismo se apoie no tempo deste mundo, a característica distintiva desse tempo, a infinitude (ou finitude infinita) aberta em ambas as direções, é, na realidade, apenas uma projeção da abertura infinita transtemporal (ou vazio) que se abre diretamente sob o presente, e só pode aparecer sob tal "suposição" (no sentido de fundamento subjacente).

Assim, pode-se dizer que as duas perspectivas, a "teocêntrica", como é representada pelo Cristianismo, e a "antropocêntrica" do secularismo, encontram-se agora em uma situação de cancelamento mútuo no que diz respeito ao problema do tempo. A "filosofia" de Nietzsche não poderia ter surgido senão dentro de tal situação.

218

### III

"Deus está morto" significa que tudo está morto. Significa que o fundamento de origem de todas as coisas se transformou em *nihilum* e o "ser" de todas as coisas foi aniquilado desde as raízes. As coisas, perdendo sua unidade em torno de um centro transcendente e sem um lar para onde retornar, estão sendo espalhadas aos quatro ventos em um "tempo" que se transformou em algo sem fim ou limite. A niilização do ser de todas as coisas as converte em um fluxo de devir e mudança. Ao mesmo tempo, o próprio fundamento de significado que está sendo dado a toda a existência é perdido, transformando o todo em uma massa sem sentido.

Mas a morte, assim levada ao seu extremo mais distante possível na morte de "Deus", ou seja, a radicalidade do "Niilismo radical", é ao mesmo tempo o ponto de virada para a vida. A ideia de eterno retorno implica tal significado. Por um lado, com o "tempo-mundo" assumindo o caráter de eterno retorno, o "devir" passa a ser um devir inteiramente puro e transparente. A transitoriedade do "tempo" é radicalizada em pura transitoriedade e a falta de sentido em um *Ungrund* desprovido de sentido. Este é o ponto extremo da mudança para o *nihilum*. À primeira vista, tudo isso pode parecer uma completa fantasia. Mas, na verdade, se visto no nível de "visão de mundo" como um todo e em todas as suas consequências, um mundo "secularizado" e um tempo-mundo ambos desprovidos de Deus deveriam necessariamente mostrar tal configuração geral.

Tradutor

Jeferson Wruck

Toledo, v. 8 n.º 3 (2025) p. 202-238

Por outro lado, quando no “tempo” que é infinitamente aberto em ambas as direções os extremos se encontram novamente, quando o tempo se torna um círculo, então o tempo como um todo completo retorna ao seu solo originário do “agora”, o instante onde o próprio tempo está sempre presente como um todo único. Então, todos os seres espalhados ilimitadamente ao longo do tempo, sem deixarem de ser puro “devir”, são novamente reunidos e aparecem no solo originário do presente<sup>9</sup>. A visão do “tempo-mundo” como um eterno retorno é inseparável do retorno presente como seu fundamento.

E isso significa, como venho dizendo, que diretamente abaixo do presente, no fundo que penetra verticalmente através do acúmulo estratificado de infinitos ciclos menores e maiores de “mundo” e “tempo”, o *nihilum* se abre como o lugar da transcendência extática de mundo e tempo. Isso significa que o abismo do *nihilum* sobre o qual o retorno infinito se estabelece manifesta-se como uma abertura infinita imediatamente abaixo do presente.

Por exemplo, quando Nietzsche diz em *Crepúsculo dos Ídolos* que “O próprio fato de que não há nada fora do todo” (*Es gibt Nichts ausser dem Ganzen*) é uma grande emancipação, significa, é claro, que fora do mundo como um todo não há “Deus”, nem mundo da “outra margem”, nada é visto fora deste mundo como “o todo”; mas, ao mesmo tempo, significa que precisamente onde essa visão desperta, o campo do *nihilum* (o “Nada”) se abre como um lugar de grande emancipação. Essa abertura significa que o *nihilum* passa a participar do “tempo”, a participação ocorrendo sempre no território do presente. Ela traz o “mundo” de volta ao próprio fundamento do mundo. O “Nada” e “o todo” se apresentam juntos simultaneamente no solo originário do presente. Isso significa uma grande emancipação.

Quando o “tempo” se torna circular e o “mundo” se torna algo eternamente retornando, este tempo-mundo (ou mundo-tempo) se apresenta no solo originário do presente, abrindo o abissal *nihilum* diretamente abaixo dele. Neste caso, a abertura infinita como transcendência sobre o mundo e o tempo assume o caráter de eternidade. Não é, no entanto, a eternidade de um “Ser” transcendente, mas algo que poderia ser chamado de eternidade do “Nada” transcendente, ou a eternidade, por assim dizer, da própria “Morte”. Isso se abre diretamente sob o presente: ali e somente ali pode se

---

<sup>9</sup> Van Bragt usa a palavra “homeground”, que aqui vertemos como “solo originário”, para traduzir as expressões 現前の地 (*genzen no chi*) e 現成の地 (*genjō no chi*) que Nishitani usa alternadamente no original japonês. Aqui, como em tantas outras ideias do texto, Nishitani está pensando a partir de um referencial heideggeriano. Assim, 地 (*chi*), “solo, chão”, remete ao *Grund* heideggeriano, o solo como fundamento ontológico. Nesse sentido, o autor argumenta que o presente não é um mero “agora” cronológico, mas o espaço de desvelamento do ser onde suas extases se originam e coincidem. Em nossa tradução, utilizamos “solo originário” com o intuito de preservar o sentido ontológico da expressão original. Referências especiais metafóricas são frequentes nos textos de Nishitani. O autor está sempre se referindo aos eventos existenciais como acontecimentos que se dão a partir de um “lugar” (ところ, *tokoro*), ao “campo” (場, *ba*) do ser ou da vacuidade e, em uma expressão que aparece com reiteradamente nesse texto, à “posição” (立場, *tachiba*) para indicar um posicionamento que determina uma perspectiva de interpretação, como, por exemplo, em “da posição platônico-cristã” ou “ponto de vista do secularismo”.



abrir. Quando o campo da eternidade, ou seja, o campo da transcendência — que “dá” (*es gibt*) ao tempo-mundo a possibilidade de se apresentar como o tempo-mundo — se abre, deve fazê-lo apenas de tal maneira que o tempo-mundo retorne em sua totalidade ao solo originário do presente. Este retorno, então, significa que o fundamento do presente diretamente sob nossos pés é “esclarecido” e o presente, em seu próprio fundamento, se abre à abertura infinita, ao campo da eternidade; o que significa, afinal, que o presente retorna ao solo originário do presente em si.

Do ponto de vista da autoconsciência existencial de nosso próprio “ser no tempo presente”, tudo isso significa que o já mencionado abismo do *nihilum*, ou a eternidade da “Morte”, vem a se pro-jetar a partir do fundamento de nosso próprio ser, de modo que se torna a nossa própria e total “Morte”. Quando eu disse que, em geral, o campo da eternidade ou transcendência só pode ser aberto no fundo do presente, foi porque o que se chama eternidade ou transcendência não pode ser verdadeiramente investigado nem verdadeiramente aberto, exceto como nossa “questão”<sup>10</sup> questão. O mesmo acontece com o *nihilum* e a morte. Quando eu disse que a fonte de todos os seres se transforma em *nihilum*, ou o mundo se transforma em um mundo de morte, isso não era para indicar um evento meramente objetivo ou uma “questão” ou assunto possivelmente relevante para qualquer outra pessoa que não nós mesmos. O que eu quis dizer é que todas as coisas no mundo e nosso próprio eu se transformam em *nihilum* como um todo simultâneo, e a Grande Morte se apresenta do fundo onde mundo e eu somos um. É algo que “importa” essencialmente ao ser-no-mundo de cada um; é seu próprio assunto. Além disso, não é nossa questão própria vista do ponto de vista da contemplação, uma perspectiva onde só pode ser considerado de maneira meramente geral, como se tivesse a ver com outra pessoa. O que “importa” aqui não é algo que possamos considerar ou discutir como um *logos* na dimensão da razão. É uma questão que se manifesta apenas onde uma “presença” real em sua verdadeira significância está realmente presente. É a questão do nosso próprio eu como *ek-sistência*.

É também por causa da mesma questão que a “eternidade do nada”, apresentando-se do fundamento do mundo como a Grande Morte, torna-se, por sua vez, a autoconsciência existencial despertada em nossa existência real. Quando eu disse que a abertura infinita do *nihilum* que aparece sob o presente não é outra coisa senão o retorno do presente ao seu próprio fundamento, era outra forma de expressar essa autoconsciência existencial.

Encontramos algo semelhante na visão de Nietzsche do eterno retorno. Essa visão, inseparavelmente conectada com o instante-agora e emergindo diretamente de

---

<sup>10</sup> A nossa “questão” própria é o processo existencial. O ideograma 事 (*koto*) que Nishitani usa aqui - e que Vang Bragt traduz como “*affair*” - é polissêmico, podendo significar “coisa”, “assunto” e também “evento” ou “acontecimento”. A intenção de Nishitani é, provavelmente, evitar reduções objetificantes que seriam passíveis de ocorrer se utilizasse uma expressão como 物 (*mono*), “coisa”. A transcendência não é uma questão sobre um objeto delimitado que deva ser escrutinado objetivamente; ela diz respeito ao nosso próprio ser como evento existencial.

debaixo dele, traz a marca de uma consciência existencial presente a cada instante; um despertar para a presença “eterna” de todo o tempo-mundo e, com ela, o campo do *nihilum*. A aparição do “tempo-mundo” como um eterno retorno significa que o *nihilum* que constitui seu campo, ou o que é o mesmo aqui, a eternidade da morte, vem à manifestação em uma autoconsciência existencial. Assim, o eterno retorno de Nietzsche implicava que somos levados ou guiados a uma existência que é a manifestação do que o Zen chama a “Grande Morte”: a própria morte existencial de alguém que tem em sua “grandeza” uma escala cósmica. O eterno retorno do tempo-mundo significava a *realização* dessa Grande Morte. (O que estou dizendo aqui está relacionado a uma problemática que é vista, por exemplo, correndo sob a superfície em Zarathustra, começando na seção “Sobre Grandes Acontecimentos” na Segunda Parte e continuando até o final da Terceira Parte. Mas não poderei aprofundar isso aqui.) A realização do *nihilum* como tal morte existencial, como nossa própria Grande Morte, é uma ocorrência fadada a priori no caminho para o estado que encontra expressão, por exemplo, nas palavras de Nietzsche: “Quando você olha muito tempo para um abismo, o abismo começa a olhar de volta para você.” Essa é a autoapresentação do *nihilum*, o que chamei acima de participação do *nihilum*.

Somente quando tal extremo é alcançado, no entanto, ocorre a virada fundamental da grande morte para a grande vida. Não podemos perguntar o porquê dessa conversão. Nenhuma razão concebível para ela pode existir, e nenhum fundamento para que ela ocorra pode ser concebido; pois é um evento que ocorre em um nível muito mais fundamental do que qualquer outro onde eventos ocorrem para os quais existem razões ou fundamentos podem ser concebidos. Qualquer razão possível só pode ser buscada, como todas as religiões tradicionais a buscaram, em um “outro” lado, em Deus ou em Buda; em, por exemplo, a Providência ou o Amor de Deus, ou no Voto Original de Amida Buda. Uma razão do lado de Deus ou Buda, no entanto, nunca é capaz de satisfazer os gritos de “Por quê?” do homem. O *Livro de Jó* oferece uma documentação penetrante dessa busca. Em última análise, não podemos fazer outra coisa senão dizer: É assim. Não há espaço para o “O Quê?” ou o “Por Quê?”, nem mesmo o “O Quê?” ou o “Por Quê?” que aparece da “razão absoluta” hegeliana. Tudo o que resta é “Aquilo” ou “Assim”. Tudo o que podemos dizer é: a existência é assim. E a existência é de fato assim: algo onde, como disse Kierkegaard, o primeiro apóstolo do existencialismo, apenas um salto e uma “dialética qualitativa” são possíveis.

Não é preciso dizer que, em Nietzsche, o que surgiu na virada da grande morte para a grande vida foi a chamada Vontade de Potência. Nesta Vontade, tudo o que até então exibía uma fisionomia fundamental de morte agora apresenta uma face fundamental de vida. O campo da transcendência extática do “mundo” e do “tempo”, o campo da “eternidade”, aparece agora em sua forma original e autêntica como o campo da grande vida. E a Vontade de Potência não é outra coisa senão aquilo que abre este mesmo campo da Vida para seu próprio lugar, realizando-se nesse campo, ou melhor, como esse campo — porque isso também pertence à autorrealização da Vontade de Potência. Poderíamos compará-la a algo que irradia luz e, assim, abre um

campo de luz ao seu redor, enquanto aparece ali como o centro de sua própria circunferência.

O mundo que gira eternamente, em sua *Unschuld des Werdens* (a imaculabilidade e a simplicidade de seu devir), é a manifestação desta Vontade. O Eterno Retorno é seu jogo inocente, sua atividade sem propósito (ou suprateleológica). Essa Vontade é imanente no mundo como o ímpeto nos movimentos infinitos do mundo. É igualmente imanente em cada coisa no mundo como sua essência ou seu “em-si”. Não há nada que não seja uma manifestação da Vontade de Potência.

Nesse ponto de vista, encontramos uma clara e marcante antítese às perspectivas do secularismo e do cristianismo, que foram tratados juntos acima. Em contraste com a “antropocentricidade” do secularismo, sua declaração da autossuficiência da razão humana, aqui o homem é algo a ser superado. Na “secularização”, o homem se tornou seu próprio centro e o assassino de Deus. Nietzsche diz em *A Gaia Ciência* que, assim, passamos a flutuar em um *nihilum* infinito, e que somos uma raça ainda indigna, de longe, da sublimidade do ato de deicídio.<sup>11</sup> Para ser verdadeiramente ele mesmo, o homem deve dizer adeus ao modo de ser meramente “humano” ou “antropocêntrico”, e deve se superar extaticamente em direção ao campo da Vontade de Potência. Ele deve morrer a Grande Morte no abismo do *nihilum* e voltar à Vida; no renascimento, ele deve despojar-se do “ser humano” em sua existência, do modo de ser “humano”.

A cosmovisão do Eterno Retorno, que foi, como veremos mais tarde, o clímax do niilismo nietzschiano, foi caracterizada como um martelo de ferro para esmagar todas as ilusões óticas do homem. E a ilusão “antropocêntrica” não é exceção: o homem na era da “secularização” tem que passar por uma purgação sob os golpes desse martelo. Visto do ponto de vista da grande Vontade, a “razão” humana, o princípio do secularismo, não é mais do que um instrumento do corpo, ou melhor, o corpo em si é a grande razão. O corpo é mais fundamental que a razão e, como tal, pertence ao homem por inteiro.

O contraste do ponto de vista da Vontade de Potência com o do cristianismo é claro o suficiente para exigir pouca explicação adicional. Eu disse anteriormente que a essência do secularismo contém um esquecimento que significa a perda da dimensão transcendental, e que nisso se percebia uma ilusão ótica. Mas na essência do ponto de vista platônico-cristão também parece haver uma ilusão ótica. Ela aparece, no entanto, na direção oposta à precedente. No lugar do “nada” transcendental conectado a um “mundo” que é puro devir, ele concebe o “ser” transcendente, isto é, um mundo do além de seres supratemporais completamente à parte deste mundo e, ainda, um Deus eterno e transcendente como Ser. Este mundo é então depreciado como um mundo de pecado, morte e transitoriedade.

Mas, do ponto de vista da Vontade de Potência, que vê neste mundo, em vez de pecado, a inocência do devir, e em vez de morte e transitoriedade, “esta vida” – esta vida eterna – a visão cristã não passa de uma ilusão de ótica. Nietzsche afirma que não

---

<sup>11</sup> Vide o aforismo 374 de *A Gaia Ciência*, entre outros.

apenas o modo de ser antropocêntrico, mas também o teocêntrico precisa ser esmagado sob o martelo de ferro da ideia do eterno retorno. Somente quando as ilusões de ótica de todas as espécies são demolidas através de um niilismo extremo é que surge o ponto de vista da grande afirmação da Grande Vida.

Todas essas ilusões de ótica têm sua origem na fraqueza de ser incapaz de se manter firme na Vontade que é a verdadeira essência do mundo e do eu; na fraqueza de ser incapaz de entregar sua mente para perseguir com vontade firme o ponto de vista da Vontade de Potência, o ponto de vista que não é outro senão o próprio Eu afirmando-se. De outra perspectiva, essa fraqueza é o medo das várias negações e autonegações exigidas na realização intencional dessa Vontade como seu Eu, ou seja, o medo de todas as "mortes" exigidas. Por causa dessa fraqueza, o homem cria todo tipo de "ideais" fora de si, entidades separadas dele, e busca apoio nelas. Todos são produtos de pensamentos ilusórios que surgem dessa fraqueza essencial da vontade de não realmente desejar ser e se tornar a si mesmo. Consequentemente, nesse sentido, todas as ilusões de ótica podem ser consideradas, em essência, autoenganos inconscientes. E o dismantelamento dessas ilusões através da ideia do eterno retorno significa uma purgação de todos aqueles desejos que desviam o homem da vontade de ser e se tornar ele mesmo por completo. É sua auto-superação e sua autopurificação. É o despertar de todos os desejos, suas ilusões e autoenganos inconscientes. É o retorno para a auto-Vontade essencial.

223

Do ponto de vista da Vontade de Potência, todas as coisas são manifestações dessa Vontade, mesmo os desejos que surgem da fraqueza acima mencionada e os produtos desses desejos. A Vontade de Potência está em ação em seu cerne, mesmo que inconscientemente para eles. No caso, por exemplo, de ser capaz de viver em paz e segurança apenas em total dependência de um Ser absoluto, na medida em que a segurança implica uma autoapreciação afirmativa do próprio modo de vida, é, afinal, uma expressão da Vontade buscando-se como a vontade do homem de autoafirmação. Somente aqui — e isso faz a particularidade deste caso — a Vontade aparece indiretamente, tomando um caminho indireto através de um Outro Absoluto. Consideradas dessa forma, todas as ilusões ópticas e autoenganos são, em sua essência, das quais eles próprios não têm consciência, aparências da Vontade de Potência. Como indicado anteriormente, todas as interpretações e avaliações do mundo passam a ser vistas como tantas perspectivas abertas de dentro da própria Vontade de Potência. As várias interpretações do mundo esmagadas pelo martelo da ideia do eterno retorno recebem uma reinterpretação a partir da Vontade de Potência. Do ponto de vista de um perspectivismo que vê todos os processos históricos como uma tentativa da Vontade de Potência de retornar a si mesma, todos são incorporados ao processo daquela "Vontade de Vontade".

Mas, embora concedendo que a "filosofia" de Nietzsche proporcionou uma profunda exposição das barreiras fundamentais que o homem está encontrando nos tempos modernos, e tentou abrir um caminho possível para superá-las, devo repetir o que disse antes: o ponto de vista de Nietzsche do eterno retorno e da Vontade de Potência não conseguiu perceber plenamente o significado da historicidade das coisas

históricas. A razão fundamental para isso reside no fato (também mencionado antes) de que a "Vontade de Potência", o ponto de vista final de Nietzsche, ainda é concebida como alguma "coisa" chamada "vontade". Enquanto for considerada como uma entidade chamada "vontade", ela não perde completamente sua conotação de ser algo "outro" para nós, e, portanto, não pode se tornar algo onde possamos nos encontrar e, verdadeira e originalmente, tomar consciência de nós mesmos.

Não é preciso entrar nisso agora. O que me interessa aqui é que em todos os pontos de vista ocidentais que mencionei, a "vontade" é interpretada como o fundamento básico, e essa interpretação está essencialmente ligada a problemas como tempo e eternidade, história e o suprahistórico.

Em várias ocasiões, disse que a Vontade de Deus no Cristianismo e a Vontade de Potência em Nietzsche estão inseparavelmente conectadas com os problemas do tempo, da eternidade, da história e semelhantes. Em relação ao ponto de vista do secularismo, como encontrado na visão da história como progresso, podemos dizer que sua concepção de tempo e história também está essencialmente ligada à ideia do homem como vontade. Isso ocorre porque, no fundo do estabelecimento da autonomia da razão humana, que serve como base para a grande conversão da secularização, estendendo-se a todos os assuntos da cultura, da sociedade e do próprio homem, para não falar do "mundo" desprovido de Deus, encontra-se oculta a presença de um evento especial: a compreensão do próprio "ser" do homem como vontade, e de sua própria "vontade" como auto-vontade.

Quando abordei o tema da secularização "moderna", que é a secularização em seu sentido eminente, disse que na base do estabelecimento da independência da razão humana reside o que poderia ser chamado de impulso à auto-governança da própria existência, e, além disso, que no fundamento mais profundo desse impulso, a "auto-vontade", o que Heidegger chama de "vontade de vontade", está em ação. Na teologia cristã primitiva, isso era considerado o modo de ser do espírito humano, que tentou usurpar o trono da onipotência de Deus e caiu vítima das artimanhas da sedução de Satanás. Estudiosos modernos chamaram isso de demoníaco (*das Dämonische*). É claro que, ao caracterizar o ponto de vista do secularismo como fiz, não implico que o próprio ponto de vista tenha consciência de tudo isso. Desejo apenas salientar que, no secularismo moderno, a vida do homem, completamente libertada de uma ordem mundial divina, mostra gradualmente em todas as suas facetas algo que pode ser chamado de impulso infinito. Não podemos dizer que em reinos como o estudo da natureza pela ciência, nas revoluções técnicas da tecnologia, na busca do progresso social, e mesmo nas áreas da sexualidade, esportes e semelhantes, uma impulsividade de direção "infinita" veio à tona? Em todos eles, dormita um "calor" ou paixão específica. O fato é que, com a secularização, cada um dos vários aspectos da existência do homem se torna um fim em si mesmo e "cada um deles" se transforma em seu próprio mestre. Cada um começa a carregar dentro de si uma espécie de infinitude. Isso eu caracterizei anteriormente como finitude infinita.



Ao se tornarem seus próprios fins, todos os campos da atividade humana ficaram sem propósito. Cessou a situação em que eles eram subordinados a algo superior a si mesmos, encontrando nessa realidade superior seu fim, e obtendo satisfação ao atuar como seu substrato. Com o colapso do sistema teleológico de uma ordem mundial divina, a hierarquia de valores nele implícita também desmoronou. A partir de então, os vários esforços humanos se dispersaram, e cada um se tornou seu próprio fim e seu próprio mestre, transformando-se assim em algo sem qualquer limite para detê-lo. Em outras palavras, a impulsividade infinita apareceu como algo sem um *telos*. Isso corresponde à situação, em um mundo desprovido de Deus, em que o "tempo" se tornou ilimitado em ambas as direções. O "tempo" que perdeu seu começo e fim impostos pela Vontade de Deus é o "tempo" do "mundo" na secularização; dentro desse tempo, cada função da vida, como algo que é seu próprio fim e, como tal, é sem fim, persegue-se infinitamente. Nisso pode-se ver uma impulsividade infinita, ou o que pode ser chamado de "auto-vontade".

No Ocidente, então, os problemas do tempo e da eternidade, da história e do suprahistórico acabam sempre por se combinar com o conceito de vontade. A razão para isso é provavelmente que o problema do mundo e do homem, ou melhor, o problema do "ser-no-mundo", é algo que deve, em última análise, ser considerado não *sub specie aeternitatis* (sob o aspecto da eternidade), mas sob o aspecto da "infinitude". Podemos abordar a mesma circunstância de forma diferente, de outro ponto de vista: o ser-no-mundo está invariavelmente envolvido com a questão implícita em conceitos como "providência", "destino" ou "fado". Nenhuma das ideias que tenho discutido — a vontade de Deus, a escatologia, o eterno retorno, a Vontade de Potência, o tempo sem começo e sem fim, o impulso infinito, e assim por diante — expressa simplesmente uma visão do ser-no-mundo sob o aspecto da eternidade. Pelo contrário, elas se originaram da visualização sob o aspecto dinâmico da infinitude, de um ponto onde tempo e eternidade, ou história e o suprahistórico, se cruzam. A partir daí, o significado de "fado" e o resto se unem naturalmente ao problema do ser-no-mundo. É, portanto, bastante compreensível como a vontade passa a ser considerada a essência do "ser".

No entanto, esta interpretação nos lembra que uma característica semelhante é encontrada no conceito oriental de carma. Creio que no carma também o ser-no-mundo é visto sob seu aspecto de infinitude no sentido dinâmico acima, com o sentido de "fado" surgindo junto, e que, lá também, a essência do "ser" é apreendida na forma de "vontade". Além disso, o que é mais problemático aqui é que o carma é considerado no campo de um tempo sem começo e sem fim; tal é a conotação em uma expressão como "carma desde o passado sem começo".

Como eu disse antes, no Ocidente, foi com o estabelecimento do ponto de vista da "secularização" em seu sentido eminente que a ideia de um tempo sem começo ou fim passou a ser concebida. Essa ideia apareceu nos tempos modernos e ainda é influente. Afirmar também que, embora a limitação essencial que esse ponto de vista implica tenha sido criticamente exposta por vários lados, especialmente e mais

fundamentalmente dos pontos de vista do Cristianismo e do niilismo radical, sua verdadeira superação (*Aufhebung*) permanece ainda inatingida.

Acima, eu disse que o ponto de vista do secularismo moderno oculta um impulso infinito em seu fundamento, embora o próprio secularismo não tenha consciência disso. Quando essa consciência emerge, o ponto de vista do secularismo começa a desmoronar. O ponto de vista do conceito de karma, ao contrário, implica essa autoconsciência. "Tempo" sem começo e sem fim e impulso infinito são elementos característicos do karma desde o princípio. Isso significa que, no karma, o ser-no-mundo dentro da secularização moderna aparece depois de já ter passado pelo escrutínio sob o aspecto da infinitude. Pelo menos, parece possível dizer que a ideia de karma contém em si um significado essencial que permite tal interpretação. Se a interpretarmos dessa forma, no entanto, essa ideia antiga, quase "mitológica", aparece como algo com uma relevância bastante inesperada para a problemática de nossa situação contemporânea. Com isso, após longas e intrincadas divagações, nossa investigação retorna ao seu ponto de partida.

## IV

Não precisamos aqui nos aprofundar nos vários pensamentos que abordam a ideia de carma e que se desenvolveram ao longo da história do Budismo. O que precisamos é do conteúdo básico dessa ideia, tal como é encontrada, por exemplo, no Verso Budista do Arrependimento: "Todo o carma maligno criado por mim desde o passado distante deriva de ganância, raiva e ignorância sem começo. Tudo isso nasce do meu corpo, boca e mente. Agora eu me arrependo disso."<sup>12</sup> Nesse sentido básico também, a ideia de carma se relaciona com a situação problemática da nossa era, como foi explicado anteriormente.

Tenho enfatizado dois pontos em conexão com o tempo sem começo e sem fim implícito na expressão "desde o passado sem começo". Primeiro, o tempo sem começo e sem fim confere à existência, simultaneamente, o caráter de fardo ou tarefa imposta e o caráter de criatividade e liberdade, enquanto, em segundo plano, se encontra em ação uma espécie de impulso infinito. Segundo, o tempo sem começo ou fim só pode existir se contiver em sua base a presença de uma abertura infinita.

Disse também que, em nosso ser compelidos incessantemente a fazer algo, nosso "ser" e "tempo" apresentam o caráter de um fardo infinito. O caráter de "projetar" ou "lançar para frente" (*entwerfen*) inerente à existência real do homem significa que seu próprio ser é um fardo para si mesmo. O tempo, sendo infinitamente aberto em ambas as direções, sem começo ou fim, torna o próprio "tempo", assim como nosso ser no tempo, uma carga que pesa interminavelmente sobre nossa existência. Ou, significa

---

<sup>12</sup>O Verso do Arrependimento, 懺悔文 (*Sangue mon*), também traduzido como Voto do Arrependimento, é um importante texto zen-budismo japonês, principalmente na tradição soto-zen.

que somos impulsionados a um constante novo devir e a uma mudança ilimitada dentro de um "tempo" onde surgimos e desaparecemos a cada instante. Um impulso infinito nos impele sem um momento de descanso.

Ao mesmo tempo, contudo, esse impulso infinito significa a natureza irrestrita da possibilidade implícita em nós mesmos, sua própria ilimitação. Assim, a atividade de fazer algo perpetuamente, a atividade total de nosso "corpo, boca e mente", sempre aparece, apesar de sua necessidade interna, como nossa atividade livre criando algo novo.

"Tempo" que é nesse sentido sem começo e sem fim e nosso "ser" nesse tempo não podem ser pensados separadamente da totalidade de relacionamentos que é nosso "mundo". Como mencionado antes, nossa existência se insere em uma interligação infinita, remontando ao passado de nossos pais para os pais deles, antes do aparecimento da raça humana, do estabelecimento da Terra e do sistema solar, e assim por diante *ad infinitum*; e isso se estende igualmente sem fim para o futuro. Essa inter-relação temporal, combinando-se com relações espaciais infinitamente grandes, forma nosso mundo.

Consequentemente, tudo o que fazemos nesse tempo sem começo e sem fim, nosso "ser-fazer" (*samskr̥ta*) de cada momento como o vir-a-ser do próprio tempo, origina-se verticalmente de todo a teia de relações subsistindo desde o passado sem começo e que está no fundo do nosso próprio ser no mundo e no tempo, e também horizontalmente, em conexão com todas as coisas que existem simultaneamente conosco. A existência em que estamos incessantemente fazendo algo, é estabelecida em uma "inter-relação de mundo"<sup>13</sup> dinâmica e ilimitada.

"Tempo" sem começo nem fim, "ser" em tal tempo, ou o que chamei de impulso infinito, devem ser considerados nessa perspectiva. Isso foi o que eu quis dizer quando afirmei que o ser-no-mundo deve ser visto sob o "aspecto do infinito". A mesma perspectiva aparece na confissão do Verso do Arrependimento de que todo o carma maligno provém das ações do nosso corpo, boca e mente (ações, palavras e pensamentos), e que, além disso, esse carma surge de "ganância, raiva e ignorância sem começo". Mas o que tudo isso significa?

Como eu disse, o tempo sem começo e sem fim e nosso "ser" nesse tempo se apresentam a nós com o caráter de uma tarefa interminável imposta a nós; o que significa que podemos manter nossa existência no "tempo" apenas na forma de um fazer constante. "Ser" no tempo consiste essencialmente em ser obrigado a estar sempre "fazendo" algo. Somos como o servo feudal compelido a trabalhar ano após ano para cumprir a tarefa que lhe foi designada, ou como um detento em alguma penitenciária cumprindo trabalhos forçados para pagar sua dívida à sociedade e expiar sua culpa.

---

<sup>13</sup> Van-Bragt traduz como "*world-nexus*" os termos japoneses 世界 (*seikai*), "mundo", e 連関 (*renkan*), que traz o significado de "conexão, relação, interligação". Considerando que aqui Nishitani relaciona o conceito fenomenológico de mundo (*Welt*) com a noção budista de cooriginação dependente (*pratītya-samutpāda*), optamos por traduzir a expressão como "inter-relação de mundo" com o intuito de transmitir essa confluência de perspectivas promovida pelo autor.

Para assegurarmos nossa existência, precisamos cumprir o fardo que nos é imposto. Nossa única diferença em relação ao servo ou ao condenado é que o peso de nossa existência não pode ser atribuído a alguém ou a algo mais, mas está, desde o início, incluído na essência do “ser”-no-mundo, que é o tempo. (É claro, quando buscamos a origem desse modo de ser no “tempo”, é concebível que se possa dar uma resposta de que a origem reside no próprio pecado e na punição por ele imposta. A doutrina cristã do “pecado original” de Adão é um exemplo; o ser-no-“tempo”, isto é, ser como algo que nasce e morre, algo que deve, além disso, trabalhar com o suor de seu rosto, começa com o “pecado original”. Esse conceito é uma das representações mitológicas do “destino” em que a existência humana foi compreendida sob o aspecto do infinito. A ideia do “fardo” [ou culpa] da existência aparece frequentemente em mitos antigos. No que diz respeito à essência da existência humana, pode-se dizer que o homem mitológico via coisas que o homem racional não consegue ver.)

Dizer que esse “fardo” é uma parte essencial do ser-no-“tempo” significa que o fardo é caracterizado por uma interminabilidade. Existem limites para as tarefas impostas por regulamentação social ou legal, mas o fardo essencial da existência é tão fundamental quanto a própria existência. É ilimitado porque fazer algo, como tal, ou o próprio ato pelo qual esgotamos nossa dívida, cria a semente de uma nova.

Através das mesmas obras pelas quais nos desoneramos e nos aliviemos, através da própria atividade de nos libertarmos de nosso próprio “ser”-no-tempo, que constantemente nos pesa, ou, eventualmente, através de nossa própria atividade “livre” – mas no sentido, como explicarei em breve, de sair da abertura infinita do “*nihilum*” na base do presente – nosso próprio “ser”-no-tempo é preservado novamente. A redenção incessante cria o fardo novamente no *saṃskṛta* (estar-em-ação) da redenção; um processo no qual vemos o padrão básico do karma. Esse modo *saṃskṛta* de “ser” condenado a estar incessantemente em ação “fazendo” algo contém em sua essência a característica de um peso infinito ou ilimitável. A origem que dá origem ao fardo é a origem da atividade cármica que trabalha para removê-lo. Cada uma das atividades que efetuam o descarregar invariavelmente retornam, a cada vez, à origem do fardo, onde estabelecem, a cada vez, outro fardo. Esse retorno à origem é ao mesmo tempo o início projetado para um novo ato cármico para redimir o novo fardo. Dessa forma, nossa existência real, enquanto incessantemente sai de si mesma, retorna por esse mesmo ato à sua própria origem e se fecha infinitamente em si mesma. Ela é sempre infinitamente ela mesma, o que significa que está permanentemente ligada a si mesma.

Essa dinamicidade autocontraditória – “atar-se com a própria corda”, por assim dizer – forma a essência de nossa existência. A escola Somente Consciência (*Vijñaptimātratā*; *Yuishiki*)<sup>14</sup>, nesse contexto, falava de uma “consciência-armazém”

<sup>14</sup> Também conhecida como Vijñānavāda ou Yogācāra, essa escola, de linhagem mahāyāna, ensina que a realidade percebida é apenas uma projeção da consciência (*vijñaptimātra*), sem existência objetiva fora dela. Essa consciência, cabe salientar, não é uma faculdade da alma ou de um sujeito metafísico; ela é um dos cinco agregados (*skhandā*) que operando de forma conjunta e interdependente formam nossa

(*ālaya-vijñāna*). Concebeu, com base nessa consciência-armazém, uma inter-relação dinâmica em que "sementes" levam a ações, palavras e pensamentos reais, e a influência desse trabalho real, por sua vez, "perfuma" as sementes com um aroma persistente (*vāsanā*). As ideias desenvolvidas ali são, como esperado, ricas em *insights*, embora eu não possa abordá-las aqui.

A essência do nosso ser-no-tempo foi, assim, concebida dentro de uma estrutura dinâmica, que se autodesenvolve espontaneamente, e é "causal", estando infinitamente aberta a ambas as direções do tempo. A concepção de "tempo" mencionada acima como algo sem começo nem fim é essencialmente inseparável de tal entendimento do ser-no-tempo.

A essência da nossa existência presente como ser-no-mundo reside na infinita inter-relação de "mundo" descrita anteriormente. O caráter oneroso da nossa existência e o caráter cármico das nossas atividades nos afligem apenas na medida em que são condicionados por essa inter-relação de mundo. Esse condicionamento é um momento essencial do nosso modo de existência *saṃskṛta* (ser-em-ação). A inter-relação de mundo está intimamente entrelaçado com o nosso ser-no-tempo (ou o nosso ser como tempo), que se desenvolve espontaneamente e está incessantemente "tornando-se" e mudando como se fosse impulsionado por um impulso infinito vindo de dentro. Esse "ser"-no-tempo, constituído como um incessante "tornar-se" (gênese e transmutação), tem sua causa em seu próprio destino para o "fazer" incessante, e esse fazer não pode ser *in actu* a não ser como fazer algo, o que, por sua vez, não ocorre sem a inter-relação de mundo.

De modo geral, na existência real no "tempo", os dois elementos de autodeterminação e determinação por algo alheio estão inseparavelmente combinados, de modo que a existência sempre consiste em determinação mútua. Basicamente, para que uma existência seja determinada por algo alheio, significa que ela se determina na forma de ser assim determinada. A determinação pelas mãos de outro é a todo momento uma autodeterminação, e a existência, tendo-se assim determinado, procede por sua vez a determinar o outro. Ela só pode receber determinação pelo outro como algo que se autodetermina. Se usarmos o termo *innen*<sup>15</sup> (*hetu-pratyaya*), referindo-se à inter-relação de mundo tecida de causas internas e externas, para expressar tal união inseparável desses dois aspectos, podemos dizer que todos os seres no mundo existem por *innen*.

Se aceitarmos que meu "ser" no tempo, ou meu ser eu mesmo, consiste em "tornar-me" incessantemente algo, ou tornar-me a cada momento o eu determinado daquele momento — e tudo como um "fazer" incessante — pode-se dizer que, nesta

---

identidade individual transitória. Ao considerar qualquer referência ao sujeito e suas operações mentais a partir do budismo, é necessário termos sempre em vista a doutrina do não-eu (*anātman*) como perspectiva fundamental de interpretação.

<sup>15</sup> Van Bragt opta por manter a expressão original em japonês para esse termo, apenas transliterando os ideogramas 因縁 (*innen*), indicando assim que se trata de uma referência direta de Nishitani ao conceito budista de causalidade (*hetu-pratyaya*, em sânscrito), que postula que a existência está baseada em uma rede omniabrangente de causas (*hetu*) e condições (*pratyaya*) que se interpenetram.



minha existência, toda a inter-relação de mundo, interligada por interdependência e dependência mútua pelo *innen*, manifesta-se a cada momento. Ao dar à minha existência sua determinação real, este *connexus* infinito está ligado a ela da maneira causal mencionada. Isso torna necessário considerar toda a humanidade, todos os seres vivos, o mundo inteiro, como algo unido por "destino" à minha existência e trabalho. Todo esse conjunto está em ação na base da minha existência real, diretamente subjacente ao meu fazer e trabalhar, como aquilo que torna essa existência real o que ela é, como aquilo que a "determina". Minhas diversas atividades sempre se realizam em unidade com a ondulação semelhante a ondas de toda a inter-relação que surge incessantemente desde o passado sem começo, como um foco, por assim dizer, dessa ondulação total. Cada um dos meus atos pode ser visto como tendo surgido do plano de fundo desse todo infinito. Quando meu próprio "ser" como ser-no-mundo "se torna" a si mesmo ao ser condenado a "fazer" algo, ele o faz em uma determinação desse tipo.

A respeito do assunto que acabamos de tratar, é necessário considerar também, além do elemento de "determinação", o segundo elemento: a abertura infinita como campo de liberdade no "fazer" as coisas, ou o nada que está em união com o ser e, assim, constitui o devir e a gênese-e-transmutação no "tempo". Mas adiarei isso por enquanto.

Embora, dessa forma, o ser-no-mundo seja visto dentro da inter-relação de mundo infinita e sob o aspecto das relações causais recíprocas de toda a inter-relação "tudo em tudo", não é meramente uma visão do ponto de vista da concepção teórica ou da especulação metafísica. Aqui, o "ser" e "tornar-se" do ser-no-mundo não podem ser separados do "fazer"; eles não podem ser pensados separadamente do trabalho cármico de "corpo, boca e mente". Aqui, no entanto, o ponto crucial da visão é que essas obras de ação, palavra e pensamento vêm à consciência, no campo do "tempo" sem começo e sem fim e dentro da inter-relação de mundo infinita, como obras que estão tecendo infinitamente a teia mundial da causalidade.

Como eu disse, toda a atividade cármica do "fazer", pelo ato de remover o fardo que é o nosso "ser", retorna a cada momento ao ponto de origem desse fardo, e esse retorno resulta no estabelecimento de um novo fardo. No mesmo ponto de origem, toda atividade como redenção da tarefa imposta provoca, por sua vez, o surgimento da existência recém-determinada. "Fazer" "torna-se" novamente "ser". "Fazer" estabelece o "ser" de novo no tempo. Ou, "fazer" cria um novo ser-no-tempo, o estabelece novamente.

Então, no entanto, o "ser" que se tornou um novo fardo de dívida é trazido de volta mais uma vez ao seu ponto de origem pela atividade cármica que ali surge para exaurir a dívida. Assim, nossa existência real, que está incessantemente fazendo algo, está se tornando e mudando no "tempo" e como "tempo". Ali, nossa existência real está incessantemente surgindo e, ao mesmo tempo, incessantemente retornando ao seu ponto de origem. Embora esteja incessantemente escapando de si mesma, no próprio escape ela está incessantemente retornando ao seu ponto de origem. Assim, nós

"somos" infinitamente fazendo algo, associando-nos com os outros e se transformando e mudando, tudo dentro do "tempo"; ou melhor, nós mesmos "somos" produzindo o "tempo" como o campo de nossa própria gênese e transmutação.

Nessa medida, nosso "ser" nunca pode escapar de si mesmo. Embora seja uma dívida que devemos continuamente redimir, uma imposição que devemos continuamente aliviar, nosso ser está, no entanto, renascendo infinitamente de nosso próprio ponto de origem. Dessa forma, uma impulsividade infinita vem se revelar à nossa autoconsciência na base de nosso próprio "ser" e "fazer", a base de nossa existência real.

A partir dessa base, tornamo-nos conscientes também da nascente desse impulso infinito, isto é, do modo de "ser-infinitamente-encerrado-em-si-mesmo", ou o que Toynbee chamou de "egocentrismo". Os antigos entendiam esse encerramento-em-si ou egocentrismo infinito, a nascente da atividade cármica interminável, como a *avidya* (*mumyo*) fundamental, a ignorância básica que é completa escuridão e cegueira. Ali, todos os atos de nosso corpo, boca e mente são vistos sob o aspecto da infinitude, como algo existente no campo de um "tempo" infinitamente aberto em ambas as direções e infinitamente formando o nexa "causal". Em geral, tal situação, de ser condenado pelo impulso infinito que surge do âmago de nosso ser e nos impulsiona infinitamente a fazer algo, de conseqüentemente ser compelido a entrar incessantemente em relações mútuas e determinações mútuas com os outros, e além disso de ser incapaz, não importa o quão longe vamos, de nos afastar de nosso eu que nos oprime pesadamente — tal é a situação que parece ter chegado à autoconsciência no conceito de "carma". Em suma, pode ser denominada a autoconsciência da essência da existência no tempo, que pode ser concebida como uma conexão dinâmica de "ser", "fazer" e "tornar-se".

O conceito de carma está normalmente ligado aos de "metempsicose" e "transmigração". Nesse sentido, discussões também ocorreram sobre temas como "mundo anterior" e "mundo posterior", ou "vida anterior" e "vida posterior", e várias teorias foram propostas a partir de diferentes ângulos (até mesmo o biológico) sobre a causalidade do carma estendendo-se pelos "três tempos do mundo", incluindo o presente. A razão para isso não é difícil de entender. Nosso ser-no-tempo está essencialmente entrelaçado com uma infinidade de impulsividade na qual nós, inseridos na inter-relação de mundo, somos incessantemente impelidos a fazer algo e a entrar em relações com os outros. E, além disso, essa infinitude manifesta-se dentro da consciência de que nós, na causalidade recíproca da inter-relação de mundo, nunca podemos abandonar nosso território básico do eu. É fácil de entender, então, que essa autoconsciência, participando dessa infinidade de perspectiva, naturalmente vai além do quadro de curto prazo da vida "deste mundo" para abranger também o período infinitamente aberto antes e depois.

Mas, como eu disse antes em conexão com o conceito de "metempsicose"<sup>16</sup>, o significado essencial de uma representação "mitológica" só pode ser apreendido quando a interpretamos de modo a trazer o conteúdo dessa representação de volta ao

---

<sup>16</sup>Nishitani, 1982, pp. 173-174.

território de nossa existência presente. Pode-se dizer, de fato, que as representações mitológicas em geral nascem de um desejo de apreender o fundamento básico da existência presente do homem, e que elas contêm uma espécie de intuição da essência (*Wesensschau*) do ser-no-mundo. Acima, em minha interpretação do significado existencial da "metempsicose", eu disse que a finitude do homem é existencialmente apreendida como uma finitude infinita, e que, além disso, é apreendida no horizonte abrangente de um "mundo" que também abarca todos os tipos de seres sencientes além do homem e, simultaneamente, na profundidade mais básica do puro "ser-no-mundo" despojado de todas as diferenças específicas.

É o mesmo com a ideia de carma nos "três tempos do mundo". O significado essencial dessa ideia reside, primeiro, no fato de que nossa atividade como seres humanos é apreendida no "solo originário" do presente (e apreendida, além disso, de um nível onde ela perde até a forma humana) como uma finitude infinita; no fato, ainda, de que nosso "ser" é apreendido como algo que, embora realmente existindo como ser humano, infinitamente estende suas raízes por toda a ilimitada inter-relação de mundo; finalmente, no fato de que nosso "ser"-*"fazer"*-*"tornar-se"* no tempo é apreendido em união com a inter-relação de mundo e no modo de *innen* (*hetu-pratyaya*), a relação recíproca de todas as causas internas e externas. Essa compreensão ao modo *innen* de nossa existência real em seu território significa, como eu disse antes, um ato de trazer a existência real radicalmente de volta ao seu território, ou a própria existência retornando a ele. Quando a causalidade do carma foi concebida como se estendendo por "três tempos do mundo", quando, no vasto escopo de vidas passadas, presentes e futuras, uma transmigração do ser humano foi concebida no sentido de que poderíamos ter vindo e estar indo para outro tipo de ser senciente, isso significou que o "fundamento" da atividade cármica real foi sondado, diretamente sob a existência real, até essa profundidade e amplitude de perspectiva.

E quando essa causalidade é vista na abertura da perspectiva de um tempo sem começo e sem fim, em que se renasce infinitamente e morre infinitamente na "roda da reencarnação", isso significa que o território da atividade cármica atual é procurado e recuperado na direção de uma abertura infinita além de todo o tempo, na direção da abertura do *nihilum* — tudo isso ocorrendo diretamente sob o presente. Significa, assim, um aprofundamento da consciência existencial em direção à sua própria origem, diretamente sob o presente.

## V

Agora chegamos ao segundo ponto mencionado acima em conexão com o tempo sem começo e sem fim: que esse tempo sem começo e sem fim se estabelece em relação ao surgimento, do fundamento do presente, de uma abertura infinita que transcende todo o tempo.

Aqui, a abertura aparece como um "*nihilum*" que está além da existência e de todas as suas formas. A "reencarnação" infinita que foi concebida mitologicamente, os

"kalpas" e "grandes kalpas" dentro dela, o "eterno retorno" de Nietzsche, inumeráveis mundos que se sucedem no tempo ou coexistem no espaço, ou o que quer que seja, tudo vem à existência dentro da abertura do campo do *nihilum*. Este campo está sempre "escancarado" bem debaixo de nossa existência presente. Na verdade, sem esse "nada", nosso "ser" no tempo, como descrito acima, não seria possível. Ao dizer que esse "ser" consiste em fazer algo incessantemente, expliquei que o "fazer", que é movido de dentro por um impulso infinito, é ao mesmo tempo uma atividade totalmente livre. É um trabalho cármico-ativo que está criando um "ser" até então inexistente. É a nossa existência fazendo uma determinação completamente nova de si mesma.

No que foi dito, concebi essas determinações vindo à existência de uma maneira cármico-causal (*innen*), ou seja, em união com a inter-relação de mundo onde nosso "ser" está infinitamente enviando suas raízes. Mas o fato de que essas determinações sempre criam um novo modo de ser-si e, portanto, devem ser autodeterminações, implica que na originação cármico-causal das determinações, a liberdade da atividade cármica também está participando. Quando nosso "ser"-no-tempo existe em um "fazer" incessante, esse "fazer" precisa ter seu fundamento último no campo infinitamente aberto do *nihilum* que transcende o "ser" em geral e todas as relações cármico-causais dentro da inter-relação de mundo que constituem sua determinação.

Claro, isso não significa que haja algo chamado *nihilum*. No entanto, para que o "ser" se origine incessantemente de novo no tempo, para que a existência venha a ser na forma de um devir incessantemente novo, deve haver uma liberdade que torne uma nova determinação possível. Em outras palavras, para que o "ser" não congele em imobilidade permanente, deve haver uma impermanência, uma transitoriedade de mudanças e deslocamentos não impedida pelo "ser". E isso só é possível se o "fazer", se o "estar-em-ação", estiver fundamentado no *nihilum*. Somente então o "ser"-no-tempo, como um devir essencialmente ilimitado e continuamente novo, assim como um "tempo" sem começo e sem fim, ambos com o caráter de finitude infinita, podem ser simultaneamente estabelecidos. *Samśkrta* (ser-fazer) está essencialmente ligado em unidade com o *nihilum*.

Desse ponto de vista, o mundo do carma é aquele em que cada indivíduo é determinado por suas relações cármico-causais dentro de uma inter-relação de mundo infinita e onde, no entanto, a existência e o comportamento de todos, assim como cada instante de seu tempo, surgem como algo totalmente novo e que carrega vestígios de liberdade e criatividade.

Embora a ondulação do nexo total desde o "passado sem começo" seja concebida como uma cadeia infinita de necessidade causal, o fato de não ter começo implica, por outro lado, um "antes" anterior a todos e quaisquer passados concebíveis. Tal "tempo" não pode ter fim, o que significa que tem um "depois" que é futuro mesmo para o futuro mais remoto possível. E esse "antes" e "depois" (que estão além de qualquer "antes" e "depois" definidos) reside no presente de cada homem. Dessa forma, a presença de cada homem no instante presente é atividade livre e criativa.

A abertura infinita em ambas as direções do tempo não é outra coisa senão uma projeção no tempo da abertura supratemporal ou transcendência extática diretamente sob o presente; uma projeção alcançada pela atividade cármica na ocasião sempre presente em que é realizada. Quando o "fazer" estabelece o "ser"-no-tempo, ele estabelece esse ser-e-tornar-se como um "ser" em tempo sem começo e sem fim. E a atividade cármica, que é cada vez uma realização dessa gênese e transmutação incessantes, sempre retorna, assim, ao fundamento último do carma que jaz sob o presente. Em outras palavras, ela se abre, a cada momento, à abertura do *nihilum* e, assim, mantém a dimensão da transcendência extática aberta.

Isso significa que o eu nunca se abandona. Em meu trabalho cármico-ativo, estabeleço continuamente minha existência como um tornar-se-e-ser, mas, ao mesmo tempo, no fundamento dessa atividade, estou sempre em meu território. Eu sou sempre eu mesmo. É por isso que a gênese e transmutação incessantes no "tempo" são sempre "minha" existência. O carma é inevitavelmente "meu" carma, "meu" fazer e trabalhar. Isso significa que é atividade livre, ou seja, implica uma transcendência extática em direção ao *nihilum*.

É claro que, embora chamemos isso de liberdade ou criatividade, não é, neste ponto, verdadeira liberdade ou criatividade. Aqui, a liberdade se une a uma necessidade interna infinita que nos impele a fazer algo. Ela se harmoniza com o impulso infinito e, inversamente, o impulso infinito se harmoniza com a liberdade. Estar nas ondulações infinitas da inter-relação de mundo, entrar continuamente em relação com as coisas e ser condicionado e determinado nessas relações infinitamente pela inter-relação de mundo é — visto do lado oposto — determinar a si mesmo. Aqui, nosso carma presente aparece como a atividade livre do eu, mas ao mesmo tempo possui um caráter de "destino"; ou, o "destino" ganha consciência em união com essa liberdade. Aqui, o carma presente é realizado sob seu aspecto de infinitude, como impulso infinito, em sua essência "volitiva".

A relação do eu com algo mais, vista sob o aspecto de sua autodeterminação, é o que impulsiona a "vontade" livre do eu. Por sua própria vontade, o eu aceita algo como bom ou o rejeita como mau. Mas, na medida em que é determinado de forma causal dentro do nexos total, essa vontade livre é "*fatum*", uma "necessidade causal", sem deixar de ser vontade livre. Escolher ou rejeitar algo implica um "apego" simultâneo a isso. A atividade cármica que tem a ver com fazer algo com "avidez" é ao mesmo tempo espontânea e compulsória. O "ser" do eu que se origina nesse carma é livre, mas ainda assim um fardo. Aqui, até a espontaneidade se torna uma responsabilidade, uma dívida "culpada". Além disso, a atividade espontânea que apaga a dívida torna-se um novo começo de desejo, e a alegria desse desejo torna-se uma nova algema de apego. Dentro do carma, a alegria e a melancolia (*Schwermut*) estão basicamente entrelaçadas em unidade. Essa é a nossa existência no tempo, que é, como eu disse, essencialmente ambígua.

Na "criatividade" mencionada acima, a atividade de criar algo novo é idêntica a estar continuamente exposto ao *nihilum*. O "ser-no-mundo" do eu, sua existência real,



nós mesmos e as várias questões que surgem de nosso relacionamento com outras coisas, implica essencialmente a transitoriedade na qual o eu ganha e perde "ser" a cada instante, ou seja, nossa atividade real consiste em retornar à abertura do *nihilum* no presente. Nosso "ser"-no-mundo, mantendo-se por fazer incessante, está sempre suspenso sobre o *nihilum* e envolvido em constante aniquilação sem nenhum lugar confiável onde possa permanecer seguro. Nossa existência reside desde o início em perigo de colapso.

Vista sob o aspecto da infinitude, nossa atividade mostra a cada momento liberdade espontânea, desejo, alegria de viver e, por trás de tudo isso, as raízes profundas do apego (o impulso infinito); mas é também originalmente sombreada por um sentido igualmente enraizado de transitoriedade, a vaidade e a nulidade das coisas. Esta é a mesma ambiguidade da existência real vista de um ângulo diferente.

O que os japoneses chamam de *mono no aware* (o *pathos* das coisas) pode-se dizer que indica este lugar onde o desejo e a alegria se unem à tristeza do sentimento da transitoriedade das coisas. Em outras palavras, significa que no lugar onde o ser-si do homem, induzido a uma relação com "coisas" e "perfumado" com o sentimento de "mundo" e "tempo", chega à autoconsciência sob seu aspecto de infinitude, ali também a transitoriedade como a essência de todas as coisas, ou a quintessência do puro ser-no-mundo, é sentida "esteticamente" até o âmago — "estético" no sentido kierkegaardiano de "existência estética". Significa que todas as "coisas" do mundo e o próprio eu são esteticamente realizados juntos em sua apresentação original, ou em sua autêntica "aparência".

235

Como eu disse antes, quando a liberdade de atividade e o caráter de *fatum* da determinação se apresentam em uma unidade inseparável a cada momento, o fundamento último da existência do eu no tempo, o egocentrismo infinito, ou o confinamento infinito do eu em si mesmo, emerge para a autoconsciência em união com um *nihilum* "eterno" e supratemporal, expondo sua posição nesse terreno do nada. Esse infinito egocentrismo é a *avidyā* fundamental. É a fonte original do impulso infinito que espreita dentro da essência do ser-*qua*-vir-a-ser e o torna ser-*qua*-vir-a-ser em tempo ilimitado, ou melhor, como esse tempo. Esse tempo ilimitado, entretanto, infinitamente aberto em ambas as direções — passado e futuro —, é uma projeção no "tempo" do *nihilum* "eterno" que se abre das profundezas subjacentes ao presente; uma projeção que ocorre a cada instante em que uma ação cármica — e toda ação do eu é carma — é realizada. Essa é, em grande parte, a razão pela qual o egocentrismo, que é a origem do "ser"-no-tempo, foi dito existir e subsistir apenas em união com o *nihilum*, como algo sempre posicionado sobre o *nihilum* "eterno".

Isso indica quão profundamente enraizado é o eu-centrismo. As raízes do eu se estendem tão profundamente que não podem ser alcançadas por nenhuma atividade cármica. A atividade cármica do eu sempre retorna ao seu ponto de origem, o próprio eu, mas não pode voltar ao ponto de origem do eu. O carma não pode fazer mais do que retornar a si mesmo, o ponto de origem do carma, e ali reproduzir sua existência onerosa novamente. Na atividade cármica, nosso eu se move continuamente em direção ao ponto de origem do eu. No entanto, a única coisa que ele consegue com isso

é estabelecer incessantemente o *ser-qua-ser* no tempo sem começo nem fim. Vagar sem fim através do tempo enquanto procura o ponto de origem do nosso eu é a verdadeira imagem do nosso *ser-no-"tempo"*, de toda a nossa atividade e vida.

"Carma originário do passado sem começo" designa a verdadeira característica de nossa vida e implica um senso de desespero fundamental. Carma é o que Kierkegaard chama de "doença para a morte". Esse desespero agora chega à nossa autoconsciência diretamente em nossas atividades presentes de ação, palavra e pensamento, brotando da fonte de "tempo" e "ser"-no-tempo sem começo nem fim, ou seja, emanando de nosso próprio egocentrismo. Podemos ver uma consciência desse desespero também subjacente à confissão do Verso Budista do Arrependimento quando diz que todo carma maligno surge do funcionamento de nosso corpo, boca e mente, e esse carma brota de ganância, raiva e ignorância sem começo.

Assim, embora o egocentrismo, basicamente combinada com o *nihilum* e formando as raízes do "ser", jaz diretamente sob a existência humana, ali a forma "humana" de existência é abandonada. Como o *nihilum* é absolutamente amorfo, isto é, o lugar onde todas as formas retornam ao nada, o "ser" revela em sua raiz, onde é inseparavelmente uno com o nada, um modo de ter abandonado toda forma. É puro "ser-no-mundo" como tal, no sentido acima mencionado.

Em seu "fundamento" último, o *ser-si* do homem não é humano. Podemos dizer que sua existência atual surge como algo onde a forma de existência como "homem" e o puro "ser" que transcende a forma se unem em uma única totalidade. O fundamento de nossa existência como homem implica um nível de ser "puro" anterior a qualquer forma definida como "homem". No entanto, nossa existência atual, nosso concreto "ser-no-mundo", consiste em existir como um ser "humano", o que compreende em si a forma do homem, bem como a dimensão do puro "ser-no-mundo". É devido a essa constituição básica de nossa existência que ela entra em um relacionamento mútuo e cármico-causal com todas as outras coisas na inter-relação ilimitada do mundo. O fundamento de todas as atividades em que nos engajamos como seres humanos contém um horizonte onde estamos em comunicação básica com o "ser" de todos os seres, um horizonte onde somos puro "ser-no-mundo", onde somos puramente antes de todas as determinações particulares.

Isso significa que todas as coisas em seu "ser" são trazidas de volta a um puro ser ao serem reunidas ao fundamento de nosso egocentrismo. Embora nossa existência atual em relacionamento cármico-causal com outras coisas saia continuamente de si mesma e se apegue a elas, e ainda assim esteja habitualmente presente em seu próprio terreno, é ao mesmo tempo — quando vista na essência de sua existência e no horizonte do puro "ser-no-mundo" — que ela reúne o "ser" de todas as outras coisas em seu próprio *ser-si*. Isso significa também que, no egocentrismo, o *ser-si* está se tornando o centro do mundo.

Foi isso que quis dizer quando chamei o modo de ser no campo do *nihilum* de um auto-reclusão<sup>17</sup> absoluta ou de uma solidude abismal.<sup>18</sup> Para o "ser"-no-mundo (que tem sido o principal objeto de nossa discussão aqui), sua solidude é revelada como totalmente abismal porque sua auto-reclusão ocorre no horizonte da mais profunda intercomunicação com outras coisas.

Aqui, o carma passa a incluir o caráter de culpa e pecado. Ele tem, em certo sentido, o caráter de pecado original, isto é, pecado tão original quanto a atividade e existência livres do homem. O carma é a liberdade basicamente determinada pela necessidade causal dentro de todo o *connexus* infinito; como espontaneidade, é uma liberdade de "apego" e, portanto, é totalmente ligada pelo destino. Ao mesmo tempo, é uma liberdade totalmente irrestrita que reduz todo o *connexus* causal ao seu próprio centro. Essas duas características de liberdade e necessidade causal estão entrelaçadas, em e como carma, em uma só.

Consequentemente, como uma liberdade que deriva completamente de uma força de determinação causal, como uma liberdade perseguida e impulsionada, o carma se acorrenta espontaneamente em seu apego a outras coisas. Mas, ao mesmo tempo, como uma liberdade sem limites, ele as reúne todas no centro do eu. Essa liberdade tem a característica de pecado original.

No entanto, o ser-si em seu verdadeiro sentido, o egocentrismo do verdadeiro ser-si, é totalmente diferente. O verdadeiro egocentrismo é um egocentrismo sem um ego, o egocentrismo do "eu que não é eu". Consiste no que chamei no Capítulo IV de "interpenetração circum-incessional" no campo do vazio.<sup>19</sup> Afirmei ali que a reunião do ser de todas as coisas em direção ao lar do ser-si só pode ser verdadeiramente efetivada quando ocorre em união com a subordinação do ser-si ao ser de todas as coisas em seu lar. Mas no egocentrismo do ponto de vista do carma, que repousa no *nihilum*, reunir o ser de todas as coisas ao terreno do próprio eu não pode ser possível, exceto para estabelecer um auto-confinamento em si mesmo.

No mesmo capítulo, atribuí o termo "natureza" à força que atua para reunir todas as coisas e promover sua interconexão. No carma, "natureza" pode ser concebida como a força fundamental em ação quando o eu conecta todas as coisas, reunindo-as, "auto-reclusivamente", ao ser do eu; quando, ao conectar assim todas as outras coisas, o próprio eu entra em "ser" em um tempo sem começo e sem fim; ou, em uma palavra, quando o ser do eu, tornando-se egocêntrico, se torna o centro do mundo. A atividade cármica do homem de "corpo, boca e mente", pela força dessa mesma "natureza", emerge originalmente do horizonte do que chamei de puro ser-no-mundo.

## REFERÊNCIAS

<sup>17</sup> No original, 自己内閉鎖性 (*jiko-nai-heisasei*), "isolamento interno" ou "contenção em si mesmo".

<sup>18</sup> Nishitani, 1982, p. 145.

<sup>19</sup> Nishitani, 1982, p. 148.

DEGUCHI, Y. Nishitani on Emptiness and Nothingness. In: LIU, J.; BERGER, D. L. (ed.). *Nothingness in Asian Philosophy*. 1. ed. Nova Iorque/EUA; Londres/Reino Unido: Routledge, 2014.

DŌGEN, E. Shōbōgenzō: The Treasure House of the Eye of the True Teaching. Tradução para o inglês por Hubert Nearman. California, EUA: Shasta Abbey Press: 2007.

DŌGEN, E. Shōbōgenzō Uji – Being-Time. Tradução para o inglês e introdução por N. Waddell e Masao Abe. *The Eastern Buddhist*, Volume 12. n. 1. (1979) pp. 114-29.

HEIDEGGER, M. *Ensaio e Conferências*. Tradução para português por Emmanuel Carneiro Leão; Gilvan Fogel; Márcia Sá Cavalcante Schubak. 8. ed. Petrópolis: Vozes; Bragança Paulista: Editora Universitária São Francisco, 2012.

HEIDEGGER, M. *Sojourns: The Journey to Greece*. Traduzido para o inglês por John Panteleimon Manoussakis. Nova Iorque, EUA: State University of New York Press, 2005.

HEISIG, J. W. *Philosophers of Nothingness: An essay on the Kyoto School*. Honolulu/EUA: University of Hawai'i Press, 2001.

KRUMMEL, J. W. M. The Symposium on Overcoming Modernity and Discourse in Wartime Japan. *HISTORICKÁ SOCIOLOGIE*. Volume 13. (2021). pp. 83-104.

Disponível em: <http://www.karolinum.cz/doi/10.14712/23363525.2021.19>. Acesso em 01/09/2025.

LIN, C. Nishitani on Emptiness and Historical Consciousness. *Dao: A Journal of Comparative Philosophy*. Volume 13. Novembro, 2014. pp. 491-506. Disponível em: <http://link.springer.com/10.1007/s11712-014-9399-5>. Acesso em 03/04/2025.

NIETZSCHE, F. *Sobre a verdade e a mentira no sentido extramoral*. Tradução de Fernando de Moraes Barros. São Paulo: Hedra, 2008.

NISHITANI, K. Emptiness and History, Part I. *The Eastern Buddhist*. Volume 12. n. 1. (1979), pp. 49-82. Traduzido para o inglês por Jan Van Bragt. Disponível em: <https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&opi=89978449&url=https://otani.repo.nii.ac.jp/record/9091/files/EB12-1-05.pdf>. Acesso em 05 de fevereiro de 2025.

NISHITANI, K. *Religion and Nothingness*. Tradução para o inglês Jan Van Bragt. Berkeley; Los Angeles/EUA: University of California Press, 1982.