



## O tempo oriental

Kuki Shūzō 九鬼周造

ORIGINAL TITLE: Conferência feita em Pontigny, França, no dia 11 de agosto de 1928 e publicada com o título “La notion du temps et la reprise du tempo en Orient,” in 『九鬼周造全集』 [*Obras completas de Kuki Shūzō*] (Tóquio: Iwanami Shoten, 1981–1982), 1: 284–96. Foram também consultadas a tradução para o japonês do mesmo texto, realizada pelo próprio Kuki em 1941, e a edição original dos textos publicada na França em 1928: 「東洋的時間」, *Obras completas* 5: 11–24; Kuki Shūzō. *Propos sur le temps. Deux communications faites à Pontigny pendant la Décade 8–18 août 1928* (Paris: Philippe Renouard, 1928). Tomei a liberdade de usar o título dado por Kuki na versão japonesa.

KEYWORDS: Kuki Shūzō—Tempo—Tempo Oriental—Metafísica—  
Transmigração—Tradução

## A Morada da Tradução

*O tempo oriental* enquadra-se em uma rara categoria de textos: é um ensaio de um filósofo japonês escrito em uma língua europeia, no caso, o francês, feito para traduzir conceitos e ideias particulares do Japão e da Ásia. Ou seja, o texto original é uma tradução velada de um outro original que foi pensado apenas pelo autor, Kuki Shūzō (1888–1941). Ao publicar este ensaio na França nos anos 1920, portanto, Kuki passa a compor um grupo de japoneses que traduzem seu ponto de vista para a Europa, como Suzuki Daisetsu (1870–1966) e Okakura Kakuzō (Tenshin) (1863–1913).

Originalmente, *O tempo oriental* foi apresentado como conferência em 11 de agosto de 1928, na pequena cidade de Pontigny, região da Borgonha, em ocasião de um congresso de filosofia. Para se ter uma ideia do ambiente, entre os organizadores e o público estavam Alexandre Koyré, Vladimir Jankélévitch e Raymond Aron. O título da conferência, o primeiro título do ensaio posteriormente publicado no livro *Propos sur le temps* (1928), é *La notion du temps et la reprise sur le temp en orient*; em português, *A noção de tempo e o retorno do tempo no oriente*. O título *O tempo oriental* (『東洋の時間』), seria adotado igualmente por Kuki em sua própria tradução do original em francês para o japonês, publicada em 1941.<sup>1</sup> Há, ainda, uma variação do mesmo texto: outra conferência, intitulada *O tempo metafísico* (『形而上学的時間』), proferida em Quioto, em 1930, e publicada no ano seguinte, em 1931.<sup>2</sup>

Não há dúvida de que as versões posteriores do texto, seja a tradução de 1941 ou a variação de 1931, reelaboram seu conteúdo. Contudo, as outras versões demonstram não apenas que o tema do tempo oriental permanece

1. KSZ 5: 11–24.

2. KSZ 3: 177–97.

relevante para seu autor, mas também expressam a motivação de sua primeira versão francesa, qual seja, pensar a característica metafísica do tempo oriental não como mero elemento de superstições obsoletas, oriundas de um espaço cultural que se supõe fundamentalmente místico pelo público de seu autor, mas sim como aspecto concreto da dimensão temporal da existência humana.<sup>3</sup> A título de exemplo, a *transmigração*, tema central de *O tempo oriental*, pode servir tanto a proposições de doutrinas religiosas, como também à uma maneira lógica de lidar com o caráter metafísico do tempo, o qual manifesta sua natureza infinita, isto é, sem forma definida, a partir do exame da sobrevivência das ideias, as quais são indiferentes aos limites imediatamente físicos do tempo.<sup>4</sup>

Kuki traduz o que ele chama de tempo oriental, ou tempo metafísico, para o francês e para o pensamento filosófico europeu como um projeto de reintrodução apropriada das ideias orientais no ocidente. Portanto, mais do que o esforço de desmistificar a visão *orientalista*<sup>5</sup> sobre os temas em questão, desmontando a caricatura espiritual do oriente construída previamente pelo ocidente; mais uma vez, como em muitos outros casos na história da filosofia, a tradução opera como técnica ou ferramenta intelectual para aprimorar a compreensão de fenômenos concretos por meio da renomeação ou reconceitualização.

As traduções não servem somente para o acesso a ideias pensadas e escritas em uma língua desconhecida pelo leitor. O ato de traduzir, como é de comum conhecimento, é sempre conduzido por um trabalho hermenêutico de interpretação, precisamente porque toda tradução expande os significados em jogo — tal como proposto pela ciência hermenêutica moderna de Friedrich Schleiermacher, ou, de maneira mais precisa, pelo ensaio *A tarefa do tradutor* (1923),<sup>6</sup> de Walter Benjamin. Por isso, Mayuko Uehara chama a atenção para o fato da tradução como ato de compreensão<sup>7</sup> ser um elemento

3. Sigo o argumento central de INAGA 2017.

4. Para uma compreensão mais detalhada da lógica metafísica do tempo, ver também CARVALHO 2020.

5. Em seu sentido dado por Edward SAID. 1978, *Orientalism*.

6. BENJAMIN 1991.

7. Cf. RICCEUR 2004.

fundamental da filosofia,<sup>8</sup> dado que, assim como James Heisig argumenta,<sup>9</sup> qualquer tradução não se preocupa apenas em transliterar palavras, mas também em recriar sentidos. Em *Traduções menosprezadas* (「軽蔑された翻訳」) breve texto de Miki Kiyoshi (1897–1945) publicado em setembro de 1931, que tematiza criticamente o desdém pela riqueza que as traduções locais oferecem, bem como a obsessão pela originalidade entre os filósofos japoneses dos anos 1930,<sup>10</sup> o motivo de todas as traduções é definido de maneira precisa:

思想と言葉とが密接に結合しているものである限り、外国の思想は我が国語をもって表現されるとき、既にもはや単に外国の思想ではなくなっているのである。意味の転化が既にそこに行はれている。このときおのづから外国の思想は単に外国の思想であることをやめて、我々のものとして発展することの出来る一般的な基礎が与えられるのである。<sup>11</sup>

Na medida em que palavras e ideias estão atadas, ideias estrangeiras não são mais meramente estrangeiras quando expressadas em nossa própria língua. Em toda tradução, já houve uma transformação estrutural do sentido em jogo — o pensamento estrangeiro deixa de ser estrangeiro para demonstrar sua razão ou natureza comum, pela qual se pode afirmar que aquelas ideias podem ser igualmente nossas.

O já mencionado Benjamin chamou este fundamento ou razão comum, esta 一般的な基礎, de *reine Sprache*, a *língua pura* que, embora nunca tenha existido e nem possa existir, existe virtualmente *entre* (間)<sup>12</sup> todas as línguas, sendo sua prova e testemunha a simples possibilidade concreta de se realizar traduções. Traduzir, nesses termos, seria deixar as palavras debaterem entre si, deixar cada palavra descobrir a sua sempre provisória identidade no encontro contingencial com outras palavras, a partir do qual todo signifi-

8. UEHARA 2016.

9. HEISIG 2010. A relação entre os sentidos culturalmente condicionados, em jogo nas traduções com a natureza tradutória da linguagem em geral, foi objeto de longo debate, registrado em KITTEL 2007.

10. MORISATO 2016.

11. MIKI 1967, 17: 195–9..

12. O “entre” japonês, conforme a tradição estética do “*ma*”, ou “*aida*”, comporta uma variante de sentidos espaço-temporais que, contudo, convergem para a contraditória imaterialidade ou virtualidade de algo que depende concretamente, no caso das traduções, de dois significantes e significados para existir. Ver a obra conjunta de MURAKAMI-GIROUX et al. 2016.

cado ganha necessariamente uma nova forma. A forma é a identidade ou a literalidade da palavra; a língua que toda palavra usa para conversar, seja qual for sua origem ou característica: seria esta impossível *lingua pura*. Por essa razão, no intercurso das traduções, indiferentemente das particularidades culturais e seus sinuosos significados, não há morada ocidental ou oriental.<sup>13</sup> Isso não significa que haja alguma palavra literal, pois, do ponto de vista de um tradutor, as formas, seja, as letras são igualmente diferentes entre as línguas, como bem salientou Jorge Luis Borges.<sup>14</sup> Toda diferença, por mais evidente que seja, ao termo de uma tradução, é indiferente. É uma ambivalência que qualquer tradução carrega: delimita os limites do que é próprio e do que é diferente, ao mesmo tempo em que exhibe as pontes e os dutos de comunicação e comunhão entre o que se supôs divergente. Em *O tempo oriental*, Kuki realiza o encontro entre palavras, reúne o oriental e o ocidental para discussão em um espaço comum, na morada da tradução, pois, atrás de cada frase, conceito ou letra francesa, há uma letra, conceito ou frase japonesa.

Existe uma notável bibliografia sobre o exame das ideias presentes no ensaio de Kuki, particularmente acerca da centralidade da transmigração e seus significados, da qual os interessados podem se servir.<sup>15</sup> Não obstante, parecem-me ainda pouco consideradas as implicações de Kuki escrever em francês. Nos termos de Jean Genet, Kuki escreve na língua do inimigo e a corrompe em japonês. Só assim, em última instância, remodelando uma língua, parece ser possível demonstrar para o ocidente aquilo que Okakura, pai espiritual de Kuki,<sup>16</sup> afirma na abertura de *The Ideals of the East* (1903), a saber, que o “amor pelo universal” não é exclusivo do ocidente, mas é também uma “herança de pensamento comum a todo povo asiático”.<sup>17</sup> Por meio

13. Faço referência à conhecida crítica de Martin HEIDEGGER a Kuki (1953, 12: 79–149). Segundo Heidegger, toda linguagem é a casa de um ser, e Kuki, como japonês, equivocava-se ao tentar falar sobre filosofia em uma casa que não era a sua, o ocidente.

14. BORGES 1926.

15. SAKABE 1990; Furukawa 2017; Obama 2012, 2013. Ressalto ainda o valioso comentário à versão de 1931, feito por Takako SAITO 1999. A relação entre a ideia de transmigração e a leitura positiva da metáfora de Sísifo, contudo, poderia ser ainda melhor explorada pelos comentadores, sobretudo quando se compara a perspectiva de Kuki com a de Baudelaire, em *Le Guignon*, publicado em *Fleurs du mal* (1857), ou com a de Jean-Paul Sartre, em *Le Mythe de Sisyphe* (1942). Devo essas referências a Lorenzo Marinucci.

16. Cf. INAGA 2017, 107, 113.

17. OKAKURA 1903, I.

do exame do tempo oriental, em francês, Kuki demonstra que o particular e o comum não são da alçada de uma cultura, mas sim objetos da filosofia que estão na razão de algum fundamento — não na morada do ocidente ou do oriente, mas na morada da tradução.

---

Kuki Shūzō

O Tempo Oriental

*Traduzido por Augusto de Carvalho*

---

*Yājñavalkya* então falou:

“Dê-me sua mão, amigo, *Artabhāga*, este conhecimento é apenas para nós dois.  
Nem uma palavra sobre isso entre as pessoas”  
*Bṛhadāranyaka Upanishad* [3.2.13]

Se temos o direito de falar em “tempo oriental”, não podemos falar de outra coisa senão do tempo da transmigração: um tempo de repetição, um tempo periódico. Porém, antes de abordar essa concepção de tempo, devemos caracterizar o tempo em geral. O que é tempo? Parece-me que o tempo se relaciona à vontade. Eu digo que o tempo é da ordem da vontade, porque o tempo não existe quando não há vontade. Para uma mesa ou uma cadeira, não há tempo. Se há tempo para elas, é porque uma consciência voluntariamente lhes conferiu tempo. Há tempo para elas apenas em relação à vontade, à consciência.

Encontramos essa concepção de tempo, por exemplo, na obra de Jean-Marie Guyau. Para ele, o tempo é o hiato entre a vontade e a sua meta, “a distinção entre o desejado e o possuído”, “uma perspectiva interior que vai adiante, para o futuro”. Assim, a característica mais importante do tempo é a “antecipação”.<sup>1</sup> Da mesma forma, Hermann Cohen concebeu o tempo principalmente como antecipação ou *Vorwegnahme*. Para ele, a ideia de uma série temporal pressupõe a atividade de ordenação. Essa atividade que ordena, por sua vez, coloca a série como sua meta. A série, assim, cria a sucessão como algo “que deve seguir”, *Folgensollendes*. O que segue é antecipado. Portanto, “a antecipação é a característica fundamental do tempo”.<sup>2</sup> Recentemente, Martin Heidegger disse que “o fenômeno primordial” do tempo é o futuro: o futuro que corresponde ao *Sich-vorweg-sein* da “preocupação”.<sup>3</sup> Em suma, todas as concepções concordam ao considerar o

1. GUYAU 1923, 33–9.

2. COHEN 1922, 154.

3. HEIDEGGER 1927, 327–9. [Opto pela tradução de *Sorge* por “preocupação” e não “cuidado”]

tempo como algo constituído pela vontade. A duração pura [*durée pure*] de Henri Bergson não é uma exceção, mas sim fato atestado pela observação do desenvolvimento de suas ideias; do *Ensaio sobre os dados imediatos da consciência à Evolução Criativa*.

No Oriente, o tempo também é fundamentalmente concebido como algo da ordem da vontade — o que se averigua já em algumas antigas concepções metafísicas de tempo. Lemos no *Çvetâçvatara Upanishad* [6.1]: “alguns mestres nos falam da natureza, outros nos falam do tempo. Mas eles estão inteiramente enganados. É a onipotência de Deus que no universo faz girar em círculo a roda de Brahman”. O tempo nasce da onipotência de Deus, de sua vontade. No *Bhagavadgîtâ* [10.13], Krishna declara: “Eu sou o tempo sem limites”. De outro ponto de vista, o *Milinda-pañha* afirma: “da duração passada, futura e presente, a raiz é a ignorância; da ignorância provêm as disposições da vontade [...]”.<sup>4</sup> Logo, a vontade vem da ignorância, e da vontade vem o tempo. Lemos, então: “[...] que anteriormente não havia ignorância, de nenhuma maneira; tal limite anterior não pode ser descoberto”.<sup>5</sup> “Sem começo, sem fim, o círculo se fecha”.<sup>6</sup> Ora, o que é, afinal de contas, este círculo que se fecha? O que é essa roda de Brahman? Parece-me que tanto o círculo que se fecha quanto a roda de Brahman designam nada menos que a transmigração.<sup>7</sup>

Vejam, pois, os detalhes da concepção do tempo da transmigração. A transmigração é o renascimento indefinido, a repetição perpétua da vontade, o retorno sem fim do tempo. O caso mais notável e impressionante da trans-

---

ou “cura”, dado que em português o primeiro substantivo contém o prefixo latino *pre*, o qual concede mais significado ao conceito heideggeriano que, conforme o próprio texto aqui traduzido, relaciona-se imediatamente à atividade existencial de antecipar-se (*sich-vorweg*), conforme Heidegger ou mesmo os mencionados Guyau e Cohen.]

4. OLDENBERG 1903, 241, n. 3; *Questions de Milinda* (FINOT 1992), 93–94. [O orientalista e filólogo alemão Hermann Oldenberg foi um importante tradutor do sânscrito entre o fim do século XIX e princípio do XX. Atuou em Göttingen, Berlin e Kiel. Kuki utilizou as traduções francesas das traduções alemãs de Oldenberg de obras seminais do pensamento hindu para suas citações das *Upanishad* e do *Milinda-pañha*.]

5. OLDENBERG 1903, 261. *Questions de Milinda* (FINOT 1992), 95.

6. OLDENBERG 1903, 261. *Questions de Milinda* (FINOT 1992), 80.

7. [Para a contextualização da noção de transmigração à época dessa conferência, bem como para a devida localização das ideias apresentadas no âmbito de uma história intelectual, ver INAGA 2017.]



migração que se pode conceber é aquele em que um homem volta a ser o mesmo homem em perpétua repetição. Uma lagarta vai de uma folha a outra e descobre que esta é a mesma folha. Uma bordadeira cria um padrão, mas esse padrão é antigo. No entanto, fundamentalmente, para a transmigração, nenhum desses casos é excepcional. A transmigração, em geral, está sujeita à lei da causalidade, ao encadeamento de causas e efeitos. O homem passa de uma existência para outra, mas esta é determinada pela precedente. Um falecido renasce na condição de homem por causa de uma boa ação; outro renasce na condição de mulher por causa de más ações.<sup>8</sup> Há outros que se tornam vermes, gafanhotos e mosquitos. A ideia é que, na aparência, há mudança, mas fundamentalmente não há. “Como ele estava aqui, ele estará lá; como ele agiu, ele se torna; fazendo o bem, ele se torna bom; fazendo o mal, ele se torna mau”.<sup>9</sup> Assim diz o *Bṛhadâraṇyaka Upanishad* [4.4.5].

O budismo, de sua parte, ensina: “essas disposições interiores, que ele assim nutriu e encorajou, fazem com que ele renasça em determinada existência. Assim, ó discípulos, é o acesso; assim é o caminho que leva ao renascimento em determinada existência”.<sup>10</sup> Uma mulher que renasce como homem tinha a virtude de um homem; era apenas mulher na aparência; fundamentalmente, era um homem. Um homem que renasce como mulher já era uma mulher em sua fraqueza moral. As pessoas que se tornam vermes já levavam a vida de vermes. Na noção de *karman*, isto é, nas obras e em suas consequentes retribuições morais, está necessariamente inclusa a concepção de identidade. O que reina aqui é uma fatalidade inexorável. Em geral, a causalidade visa a e resulta na identidade, e a doutrina da transmigração está, assim, sujeita ao princípio da identidade: *A é A*. Por isso, o caso de transmigração em que um homem se torna o mesmo homem não é um caso excepcional, e sim um caso típico. Tudo o que há de particular não é nada mais do que uma lógica consequente, uma abstração mais profunda. Ampliando o

8. [O recurso à presumida “fraqueza moral” feminina, feito por Kuki em duas ocasiões neste texto, ecoa uma longa tradição do pensamento moral filosófico. Pode-se inferir, contudo, que a referência de Kuki é Friedrich Nietzsche que, particularmente em *Ecce Homo* (1908), afirma que as mulheres são “determinadas por sua fraqueza” (física e moral). Não obstante, embora o uso desse tipo de exemplo sexista seja sensível ao leitor contemporâneo, é notável que ele não compromete o argumento do ensaio acerca do tempo no Oriente.]

9. Cf. OLDENBERG 2003, 45.

10. OLDENBERG, 246.

horizonte e, ao mesmo tempo, seguindo a lógica até o fim, chegamos à concepção de que todos os homens, em suas relações concretas entre si, e com o conjunto concreto de circunstâncias, retornam periodicamente. Em suma, o mundo — em seu estado de identidade — retorna periodicamente. “O que ele produziu, ele reabsorve [...] para [...] recomeçar novamente sua criação”, diz o *Çvetâçvatara Upanishad* [6.3–4]. No *Bhagavadgîtâ* [9.7] lemos: “todos os seres, ó filho de Kuntî, no final do *kalpa*, entram em meu poder criador; no início do *kalpa*, eu os lanço de novo”. O *kalpa* é precisamente o período cósmico acerca do qual é dito:<sup>11</sup> “O mundo parece, mas suas forças permanecem, raízes das quais o mundo renasce novamente; caso contrário, teríamos um efeito sem causa. Ou seja, as forças produtivas, velhas e novas, não podem ser de tipos diferentes. Portanto, apesar da sempre renovada interrupção cósmica, o cosmos subsiste enquanto ordem do universo, enquanto ordem de agrupamento dos seres vivos (deuses, animais e homens), enquanto diferentes estados de *castas*, *âçrama*,<sup>12</sup> como obras e retribuições [...] uma determinação rigorosa”.<sup>13</sup>

Ora, aqui encontramos o tempo idêntico, que se repete em perpetuidade. Ao lado do tempo vivido e do tempo mensurável, há algo deveras particular, talvez uma terceira concepção de tempo. Essa concepção foi adotada na Grécia — a concepção do *grande ano* — pelos pitagóricos e especialmente pela escatologia dos estoicos. Dizia-se que o mundo se reproduz exatamente nos mesmos detalhes. Sócrates nascerá em Atenas, se casará com Xantipa, morrerá tomando veneno, e isso se repetirá indefinidamente. Um grande ano que se repete periodicamente, portanto, pode ser considerado a realização de uma singularidade eidética ou ideal [*eidetische Singularität*], de acordo com a terminologia do senhor Edmund Husserl. Todos os grandes anos são idênticos, absolutamente idênticos entre si. Seu caráter consiste apenas em serem cópias de um *êidos* [εἶδος], uma forma, o que lhes permite serem múltiplos, mantendo-se perfeitamente idênticos um ao outro. Os grandes anos, conseqüentemente, não possuem individualidade propriamente dita.

11. *Çânkara*, cf. DEUSSEN 1923, 74; 1919, II/I; 1921, 417.

12. [Refere-se a um sistema de estágios de ascetismo — do estudante ao monge renunciante.]

13. O problema da relação entre a transmigração e o período cósmico, entre o *samsâra* e o *kalpa*, não nos interessa particularmente no momento. Além disso, o *kalpa* talvez seja apenas a transmigração cósmica. De qualquer forma, a noção periódica de tempo que estamos analisando aqui é comum a ambos. Cf. DEUSSEN 1919; 1920, 204.

Eles se mantêm fora do domínio onde reina o *princípio da identidade dos indiscerníveis* [*principium identitatis indiscernibilium*] leibniziano, que afirma a indiscernibilidade dos idênticos e explica o porquê da identidade absoluta do grande ano não se opor de modo algum à sua multiplicidade numérica. Consequentemente, cada instante, cada presente, é um momento idêntico de diferentes tempos. O tempo é concebido como um círculo ao invés de uma linha reta, ao invés de ter a forma de uma flecha. Esse tempo tem a forma de uma “roda girando” sobre si mesma.<sup>14</sup> O que é do passado pode ser do futuro; o que é do futuro pode ser do passado. O tempo em tal concepção contém algo de reversibilidade. Esta concepção de tempo talvez seja imaginária. Pode ser também considerada a contrapartida da noção de espaço de Clifford-Klein. Em todo caso, é o tempo do poeta-filósofo Nietzsche. Zaratustra, ouvindo um cão uivar, lembra-se de um tempo muito distante, quando ouviu o mesmo uivo do mesmo cão: quando ele ainda não tinha nem mesmo nascido.<sup>15</sup>

Que relação tem esse tempo com o tempo normal? A palavra “êxtase” foi recentemente empregada para caracterizar a estrutura ontofenomenológica do tempo. O tempo tem três modos de “êxtase”, ou de estar “fora de si mesmo”: o futuro, o presente e o passado. O caráter do tempo consiste precisamente na unidade integral de seus “êxtases”, em sua “unidade estática”.<sup>16</sup> O “êxtase” nesse sentido é, por assim dizer, *horizontal*. Pode-se dizer — acerca do tempo da transmigração — que ainda há outro “êxtase” que é *vertical*. Cada presente tem momentos idênticos, por um lado no futuro e por outro

14. “Como quem anda muito rápido em um carro e de cima contempla as rodas, assim ele contempla de cima o dia e a noite”, Cf. *Kaushîtaki Upanishad* [1.4]. “Thera traçou um círculo na terra e disse ao rei: tem o círculo um fim?” Cf. *Milinda-pañha, Questions de Milinda* (FINOT 1992),. 94. “Essa roda incandescente, flamejante, o flagelo da minha vida” Cf. *Avadânaçâtaku*, en GUYON 1924, I: 210.

15. “Sim! Quando eu era criança, na minha infância mais distante” Cf. Friedrich Nietzsche. *Ainsi parlait Zarathoustra. III partie: de la vision et de l'énigme*. A partir do contexto, torna-se claro que essa “infância” significa a “vida passada”. Da mesma forma o *Milinda-pañha*, ao fazer a pergunta: “Aquele que renasce é o mesmo ou um outro?”, responde em seguida com uma comparação deficiente: “Sou eu que era criança e agora sou homem”.

16. HEIDEGGER 1927, 329. [Opto pelo termo “estático” para expressar da forma mais precisa possível o que Kuki nomeará a característica imutável do tempo fenomenológico, dado que o estático é um estado físico resultante do trabalho de mais de uma força, as quais determinam que alguma matéria se mantenha em repouso, ou em um movimento relativo, porém uniforme.]

no passado; é um instante cuja dimensão é infinitamente profunda. No entanto, esse “êxtase” não é mais *fenomenológico*, mas sim *místico*. A palavra “êxtase” retoma aqui algo de seu antigo significado, uma vez que a diferença entre o “êxtase” fenomenológico e o “êxtase” místico do tempo consiste principalmente em dois pontos. Enquanto, no primeiro, a *continuidade* dos elementos constitutivos é essencial, no segundo, ao contrário, há *descontinuidade* dos elementos, os quais se unem apenas por uma espécie de atração à distância. Isto posto, no primeiro, os elementos manifestam uma *pura heterogeneidade* e, conseqüentemente, o tempo é irreversível. No segundo, os elementos da “êxtase” são *homogeneamente idênticos*; assim, são intercambiáveis e, nesse sentido, o tempo é reversível. Admitindo essas diferenças essenciais, pode-se dizer que: o plano horizontal representa o tempo estático *ontológico-fenomenológico*; e o plano vertical representa o tempo estático *metafísico-místico*. A intersecção dos dois planos nada mais é do que a estrutura especial do tempo com suas duas faces: uma real e outra imaginária.

Pode-se questionar que não há nada de extraordinário nessa concepção de tempo periódico. O fato de que contamos os grandes anos: primeiro ano, segundo ano, terceiro ano etc., atesta que os grandes anos se sucedem. Eles contêm um número de série, não são reversíveis, dado que um espectador deve ser incluído para contá-los. Parece-me, porém, que, tão logo se insista nesse ponto, abandona-se involuntariamente a hipótese inicial. Os grandes anos já não permanecem idênticos uns aos outros. O Sócrates que se casa com Xantipa não é mais o mesmo Sócrates, bem como Xantipa não é a mesma. Ambos envelheceriam um grande ano de cada vez. A cada ano, poderíamos discernir em seus rostos um pouco mais de melancolia. Não obstante, como consequência os “grandes anos” implicam um início independente e uma renovação absoluta de cada um dos “anos”. Em razão disso, a identidade que assumimos seria apenas a identidade do conteúdo dos diferentes grandes anos, os quais, em si, não são e não podem ser idênticos. Todavia, podemos imaginar um tempo sem conteúdo? Podemos conceber o tempo abstraindo todo o seu conteúdo? O tempo não possui todas as suas características precisamente por seu conteúdo? Quando dizemos que o tempo é irreversível, não é porque seu conteúdo é igualmente irreversível? Se é verdade que não podemos separar o tempo de seu conteúdo, e se não hesitamos em submeter-nos a todas as exigências da dialética, a concepção de grandes anos implica justamente no caráter paradoxal da identidade

absoluta de um tempo com um outro tempo. O tempo da transmigração, ou seja, o tempo dos grandes anos, tem, portanto, algo de reversível; é um tempo que não é bem tempo.

O problema se situa, sobretudo, na passagem de um grande ano para outro, no elo que une os diferentes grandes anos. “Como um homem balançando em uma corda pendurada em uma árvore acima de uma vala”,<sup>17</sup> um grande ano lança-se em um novo grande ano. Esse homem é um ignorante, balançado passivamente pelo tempo? Ele é uma criança que precisa de um “observador”? Ou seria ele um mago habilidoso que cria o tempo novamente? Estabelecemos primeiro que o tempo é da ordem da vontade, e que não existe tempo onde não há vontade. Logo, esse mago em absoluta solidão é um verdadeiro demônio — possui a proeza da força, ou melhor, a proeza da vontade, para poder acabar com sua existência e renascer novamente. Sem dúvida, entre sua morte e seu renascimento, sua vontade não existe *atualmente*, mas sim *potencialmente*. O problema concentra-se na noção de “vontade no poder”. Todo o paradoxo em torno da concepção do grande ano talvez tenha nascido dessa ambiguidade; no entanto, essa ambiguidade frutífera e feliz permitiu o nascimento de uma grandiosa especulação metafísica.<sup>18</sup>

Outra possível objeção poderia ser feita por um espírito “positivista”, uma vez que considera o tempo dos grandes anos uma espécie de “tempo agrário” ou “tempo canônico”. Para o “positivista”, entre os povos não civilizados, a noção de tempo é sobretudo periódica: o tempo entre a semeadura e a colheita, o tempo entre as festas da primavera e do outono. Esse tempo repete-se periodicamente todos os anos: é assim que o “positivista” acredita poder explicar a noção de grandes anos. Todavia, entre o tempo agrário ou canônico e o tempo dos grandes anos, há diferenças essenciais. Enquanto os grandes anos pressupõem uma identidade absoluta em todos os seus detalhes, o tempo agrário ou canônico não exige nenhuma homogeneidade absoluta de tempo entre os períodos fixados. É claro que as diferenças entre

17. OLDENBERG 2003, 255, n. 1.

18. Além disso, é certo que os estoicos sentiram essa dificuldade capital para pensar o grande ano. Prova disso é que, em vez de reviver Sócrates pessoalmente, eles às vezes se satisfaziam com “alguém não diferente de Sócrates” [*ἀπαράλλακτός τις τῷ Σωκράτει*] (Cf. ARNIM, vol. 2: n° 626); solução sutil, mas comprometedora para a teoria.

essas duas noções de tempo são dificilmente reduzidas ao elemento mínimo da periodicidade. Contudo, a relação entre elas se assemelha àquela entre o zero e um número. Há sempre um abismo intransponível entre os dois. No momento em que esse abismo é cruzado, o “positivista” não é mais fiel a seu princípio.

O tempo agrário ou canônico deixa intacta — ou mesmo supõe a existência de — uma continuidade consciente do eu que envelhece. É sempre o eu envelhecido que conta o retorno do ciclo agrário ou o retorno do ciclo canônico. No tempo da transmigração, ao contrário, o *eu* está submetido à lei do renascimento e da *remorte*<sup>19</sup>; ele sempre começa sua vida outra vez para terminá-la novamente. Uma continuidade do eu existe aqui apenas de maneira imaginária — é uma continuidade que se revela senão em momentos místicos, momentos de “profundo brilho”, quando o *eu* se reconhece com perturbador espanto. “O eu existe” ao mesmo tempo que “o eu não existe”.<sup>20</sup> Somos obrigados a refazeremos nós mesmos o diálogo do Santo Nâgasêna com o Rei Milinda: “Se um homem, ó grande Rei, acendesse uma luz, ela não queimaria a noite toda? — Sim, Senhor, queimaria a noite toda. — Veja, ó grande Rei, a chama da primeira vigília da noite é idêntica a chama da vigília do meio da noite? — Não, Senhor. — E a chama da vigília do meio da noite é a mesma que a chama da última vigília da noite? — Não, Senhor. — Quer dizer então, ó grande Rei, que a chama da primeira vigília da noite é uma, durante a vigília do meio é outra, e durante a última vigília, é também diferente? — Não, Senhor, ela queimou a noite toda atada ao mesmo alimento”.<sup>21</sup> Assim, a noção metafísica do tempo dos grandes anos não pode ser reduzida à noção de tempo agrário ou canônico da sociologia comparada. Em todo caso, uma explicação genética e empírica não toca a essência da noção de tempo metafísico.

Uma vez explicada a noção de tempo oriental, este tempo dos ciclos e da transmigração, proponho a seguinte pergunta: como se libertar dessa cadeia temporal? O tempo aqui em questão é o tempo da transmigração, pelo qual “mais lágrimas foram derramadas do que há água nos quatro grandes ocea-

19. [Neologismo empregado por Kuki: *re-mort.*]

20. OLDENBERG 2003, 271.

21. *Questions de Milinda* (FINOT 1992), 79–80; OLDENBERG 2003, 261.

nos”.<sup>22</sup> É preciso se libertar desse tempo. O pessimismo budista vê na vontade a causa de todo mal, de toda dor. Para ser “libertado”, portanto, deve-se simplesmente negar a vontade. “A nadificação é a felicidade”. Esta nadificação é o que se chama *nirvâna* — “a extinção”, “a supressão do mundo”, a negação da vontade do mundo. Talvez se possa fazer uma objeção ao uso da palavra *vontade*. Talvez seja melhor usar o termo *desejo*. A esse respeito, tomo a liberdade de apelar para um exemplo sugestivo. No budismo japonês, às vezes encontramos tendências que consideram permissível a satisfação do desejo até mesmo quando ela é excessiva. Aprende-se a pensá-lo como um fantasma. Ao passo que a vontade é conquistada, e o apego à ilusão do *eu* é superado pelo intelecto e pela ciência, o desejo satisfeito torna-se algo irreal. O *nirvâna* consiste em negar a vontade em geral — que é a ignorância —; já o desejo particular pode existir para “aquele que sabe”, para “aquele que está consciente” o qual se trata de uma espécie de fantasma ou sombra. Contudo, quem é esse sujeito que nega a vontade? Como eu dizia, é o intelecto. Pode-se questionar, entretanto, que o intelecto, a partir do momento em que nega a vontade, torna-se a própria vontade. Haveria aí um círculo vicioso, embora também possamos dizer que o intelecto tem algo de ativo; é por isso que digo que o nirvana é a negação da vontade.<sup>23</sup> Na medida em que o tempo é da ordem da vontade, pode-se, então, alforriar-se do tempo.<sup>24</sup> “A torrente do ser é interrompida”.<sup>25</sup>

No Japão, ao lado do budismo, outro ideal moral se desenvolveu durante o período feudal, o *Bushido* — “o caminho do guerreiro”. Retidão, valor, honra, caridade: essas são as virtudes cardeais do *Bushido* que, assim, afir-

22. OLDENBERG 2003, 213–14.

23. Desse ponto de vista, talvez também se possa justificar o uso da palavra “vontade” feito por Schopenhauer.

24. OLDENBERG 2003, 239.

25. Entre a noção de *karman* e a ideia de *nirvâna*, sem dúvida há uma contradição, pelo menos como essas concepções são pensadas em suas respectivas consequências lógicas. Uma implica uma identidade predeterminada; a outra, ao contrário, liberdade intelectual. Porém, essa dificuldade, certamente muito grande, é apenas a dificuldade comum a quase todos os tipos de determinismo. Por outro lado, é verdade que, para não cair nessa contradição, muitas vezes evitamos relacionar a noção de *karman* à concepção de identidade (*Questions de Milinda* [FINOT 1992], 25, 87; OLDENBERG 2003 225, n. 1). De todo modo, do ponto de vista lógico, uma vez admitida a noção de *karman*, a recusa em aceitar a transmigração idêntica não poderia escapar à censura da inconsistência dialética.

mando a vontade, é a negação da negação. Em certo sentido, é a abolição do *nirvâna*.<sup>26</sup> É a vontade que se preocupa apenas com sua própria perfeição. Assim, a repetição perpétua da vontade, que era o mal supremo para o budismo, para o *Bushido*, tornou-se o bem supremo. “De tudo o que é possível conceber no mundo, e mesmo fora do mundo, não há nada que, sem restrições, possa ser considerado bom, exceto apenas uma boa vontade”, disse Immanuel Kant. É essa mesma ideia que inspira o *Bushido*. A boa vontade infinita, que nunca pode ser plenamente realizada, e que está sempre destinada a ser “frustrada”, deve sempre renovar seu esforço. Para o *Bushido* a boa vontade em si tem valor absoluto — até mesmo a vontade insatisfeita, o ideal não realizado, a vida de infortúnio e tristeza, “o império lúgubre da sede e da dor”, em suma, o “tempo perdido” que se repete perpetuamente; pouco importa. Mesmo assim, é preciso afrontar a transmigração sem medo, com coragem. É preciso perseguir a perfeição com a clara consciência da “decepção”; viver no tempo perpétuo, no *Endlosigkeit*, nos termos de Hegel; encontrar a *Unendlichkeit* no *Endlosigkeit*, o infinito no indefinido, a eternidade na sucessão sem fim.

Pareceu-me sempre superficial o fato de os antigos gregos entenderem o mito de Sísifo como uma condenação. Ele rola uma pedra quase até o topo, e a pedra cai. Em seguida, ele recomeça para sempre. Há infortúnio, há punição nesse fato? Não me parece assim. Tudo depende da atitude subjetiva de Sísifo — de sua boa vontade, de uma vontade estável e segura de sempre se renovar, de sempre rolar a pedra e encontrar nessa repetição alguma moralidade; conseqüentemente, encontrar a sua felicidade. Sísifo poderia ser feliz ao ser capaz da perpétua repetição da insatisfação. Se ele for um apaixonado pelo sentimento moral, ele não está no inferno, mas no céu. Tudo depende do ponto de vista subjetivo de Sísifo. Permita-me dar um exemplo. Começamos, agora, a construir o metrô de Tóquio — logo após o grande terremoto que, há cinco anos, destruiu quase metade da cidade. Eu estava na Europa nessa época, e perguntaram-me: “Por que vocês estão construindo

26. Ao colocar o budismo e o *bushidô* em oposição, levo apenas em consideração suas tendências fundamentais. O desenvolvimento de elementos positivos no pensamento budista *Mahâyâna*, por um lado, e a influência do budismo em certos pontos particulares de *bushidô*, por outro, são incontestáveis. Além disso, não se pode negar o grande valor do budismo. Devemos ao budismo parte significativa de nossa civilização oriental.



um metrô destinado a sempre ser destruído novamente por um grande terremoto, já que há terremotos periodicamente a cada cem anos?”. Respondi: “É o empreendimento e o trabalho que nos interessa, não a finalidade. Vamos construir o metrô, o terremoto o destruirá; vamos reconstruí-lo, outro terremoto o destruirá novamente. Bem, sempre vamos recomeçar. Estimamos a própria vontade, a vontade de sua própria perfeição”.

Em suma, o tempo que se poderia chamar de oriental é o tempo da transmigração, ou seja, o tempo que se repete, o tempo periódico e idêntico. Para se libertar desse tempo, existem dois métodos, dois meios: [1] *a libertação transcendente, intelectual* e [2] *a libertação imanente, voluntarista*. A libertação transcendente e intelectual ocorre por meio do *nirvâna*, da religião de origem indiana. A libertação imanente e voluntarista é o *Bushido*, o caminho dos guerreiros, o ideal moral do Japão. O primeiro método consiste em negar o tempo por meio do intelecto, para viver, ou melhor, morrer, em “libertação” atemporal, em “descanso eterno”. O segundo método consiste em não se preocupar com o tempo para, assim, viver verdadeiramente numa espécie de repetição indefinida da busca dolorosa do bom e do belo. O segundo é antes a consequência do hedonismo, que procura escapar do infortúnio; o primeiro é a expressão do idealismo moral, corajosamente determinado a colocar-se para sempre ao serviço do aspecto divino do *eu*, lutando incansavelmente e transformando, assim, o infortúnio em felicidade.<sup>27</sup>

\* Registro os meus sinceros agradecimentos à Fundação Japão, bem como aos professores Mayuko Uehara e Fernando Wirtz, da Universidade de Quioto.

---

## REFERÊNCIAS

### Abreviação

KSZ 『九鬼周造全集』 [*Obras completas de Shūzō Kuki*] (Tóquio: Iwanami Shoten, 1981–1982), 12 vols.

27. Permito-me dizer que, pessoalmente, não acredito na transmigração budista, tampouco na vida após a morte no sentido do cristianismo. Apenas constato a possibilidade de imaginar a transmigração. Não há nem mais nem menos imaginação na concepção da transmigração do que na ideia de uma vida *post mortem* cristã. Portanto, indiquei e desenvolvi um problema de origem oriental: o tempo periódico e idêntico. E o que eu disse sobre o *bushidō*, acerca da transmigração, é apenas a aplicação da moralidade dos guerreiros nesse domínio imaginário.

ARNIM, Hans Friedrich August von, ed.

1924 *Stoicorum veterum fragmenta* (Leipzig: B.G. Teubner, 1903–1924).

BENJAMIN, Walter

1991 „Die Aufgabe des Übersetzers“, in *Gesammelte Schriften* (Frankfurt am Main: Suhrkamp), 4: 9–21, 1991.

BORGES, Jorge Luis

1926 “Las dos maneras de traducir”, *La Prensa*, 1 de agosto.

CARVALHO, Augusto de

2020 “Das potências da Memória. A afirmação da transitoriedade histórica e da eternidade das ideias”, *Kriterion* 145: 107–29.

COHEN, Hermann

1922 *Logik der reinen Erkenntnis*. (Berlin: Bruno Cassirer Verlag).

DUESSEN, Paul

1919 *Allgemeine geschichte der philosophie, mit besonderer berücksichtigung der religionen* (Leipzig: Brockhaus).

1920 *Die Philosophie der Upanishad's* (Leipzig: Brockhaus, 1919–1920).

1921 *Die Philosophie der Griechen* (Leipzig: Brockhaus).

1923 *Das System des Vedānta: nach den Brahma-Sūtra's des Bādarāyana*, 4<sup>a</sup> ed. (Leipzig: Brockhaus).

FINOT, Louis, trans.

1992 *Les questions de Milinda: Milinda-pañha* (Kparis: Gallimard).

FURUKAWA Yūji 古川雄嗣

2017 「日本主義という呪縛」 [A maldição do japonismo]. 『理想』 698: 129–40.

GUYAU, Jean-Marie

1923 *La genèse de l'idée de temps*, 3<sup>a</sup> ed. (Paris: F. Alcan).

GUYON, René

1924 *Antologie Bouddique* (Paris: G. Crès).

OBAMA Yoshinobu 小浜善信

2012 「九鬼哲学の根本問題: 偶然性、押韻論、時間論」 [Questões fundamentais na filosofia Kuki: Contingência, teoria das rimas, teoria do tempo], 『神戸市外国語大学外国語学研究所研究年報』 48: 23–70.

2013 「永遠回帰の思想: 九鬼周造の時間論」 [A ideia de eterno retorno: a teoria do tempo de Shuzo Kuki], 『神戸市外国語大学外国語学研究所研究年報』 51: 1–255.

HEIDEGGER, Martin

1927 *Sein und Zeit* (Halle: Niemeyer).

1953 *Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden*, in *Gesamtausgabe* (Frankfurt am Main: Klostermann), 12: 79–149.

- HEISIG, James W.  
2010 “East Asian Philosophy and the Case against Perfect Translations”, *Comparative and Continental Philosophy* 1: 81–90.
- INAGA Shigemi  
2017 “Kuki Shūzō and the Idea of Metempsychosis: Recontextualizing Kuki’s Lecture on Time in the Intellectual Milieu Between the Two World Wars”, *Japan Review* 31: 105–22.
- KITTEL, Harald, ed.  
2007 *Übersetzung. Translation. Traduction. Ein internationales Handbuch zur Übersetzungsforschung. An international Encyclopedia of Translation Studies. Encyclopédie internationale de la recherche sur la traduction* (Berlin/New York: Walter de Gruyter).
- MIKI Kiyoshi  
1967 『三木清全集』 [*Obras completas de Kyoshi Miki*] (Tóquio: Iwanami Shoten), 17: 195–9.
- MORISATO Takeshi  
2016 “Miki Kyoshi and Interpretation”, *Culture and Dialogue* 4: 338–47.
- OKAKURA Kakuzō  
1903 *The Ideals of the East* (London: John Murray).
- OLDENBERG, Hermann  
1903 *Le Buddha*, trad. A. Foucher. 3ª edição (Paris: Félix Alcan).
- RICCEUR, Paul  
2004 *Sur la traduction* (Paris: Bayard).
- SAID, Edward  
1978 *Orientalism* (New York, Pantheon Books).
- SAITŌ Takako 斎藤多香子  
1999 *La question du temps dans la pensée de Kuki*, thèse soutenue à l’Université de Paris I.
- SAKABE Megumi 坂部恵  
1990 『不在の歌』 [*A canção ausente*] (Tóquio: TBS Britannica).
- MURAKAMI-GIROUX, Sakae, FUJITA Masakatsu, Virginie FERMAUD (eds.)  
2016 *Ma et Aida: Des possibilités de la pensée et de la culture japonaises* (Mas de Vert: Philippe Picquier).
- UEHARA Mayuko, ed.  
2016 *Philosopher La traduction / Philosophizing Translation*, *Frontiers of Japanese Philosophy* 9 (Nagoya: Chisokudō Publications).

