



Atividade Expressiva ¹

Expressive Activity (“HyōGen sayō,” 1925)

Nishida Kitaro

1.

Pode-se pensar que, quando falamos de atividade expressiva, estamos pensando antes de tudo em algo como o movimento da manifestação externa de uma emoção ou um sentimento. Mas a expressão expressa algum conteúdo. O que se expressa em algo como uma manifestação externa é a emoção ou sentimento subjetivo de um determinado indivíduo, mas o que se expressa em algo como a atividade de expressão verbal é o conteúdo do pensamento objetivo que pode ser compreendido por qualquer pessoa. Mesmo que seja algo como atividade expressiva artística, o que é expresso nela não é simplesmente o conteúdo da emoção ou sentimento subjetivo; deve possuir um significado objetivo. Pode-se pensar que toda atividade expressiva é constituída de três elementos; isto é, o conteúdo de algum tipo que é expresso, a atividade expressiva e a própria expressão. É possível afirmar que em algo como o movimento de manifestação externa esses três elementos tornam-se um, mas em algo como a linguagem cada um é diferenciado dos outros.

Que tipo de conteúdo é expresso? O conteúdo de toda atividade mental deve, em algum sentido, apontar ou indicar um Objeto [*taishō*]. Seja algo como o próprio significado ou a própria proposição, um Objeto objetivo [*kyakkanteki taishō*] está sendo pensado.² Pensa-se que em algo como a exposição de um

1 Todas as notas de tradutor são de William Haver e de sua tradução, NISHIDA, Kitaro. 3 Essays – Ontology of production. Durham/London: Duke University Press, 2012, pp. 35-64.

2 Objeto (*kyakkan, taishō*) Em geral, Nishida distingue entre dois sentidos de objeto. Embora haja uma distinção clara e importante entre eles, eles não são necessariamente mutuamente exclusivos (de fato, Nishida fala do “objeto objetivo” [*kyakkanteki taishō*]). O objeto como *taishō* é o objeto de cognição e conhecimento; *kyakkan* designa a objetividade de tudo aquilo para o qual a cognição e o conhecimento são essencialmente irrelevantes. Talvez seja útil ter em mente, entretanto, que a diferença entre *kyakkan* e *taishō* — que é distinguida quando necessária na tradução como objeto epistemológico cognitivo não corresponde a uma diferença presumível entre o material e o imaterial. Para Nishida, consciência, percepção e pensamento são materiais; inversamente, o que é mais frequentemente chamado de materialidade nun-

sentimento meramente momentâneo, o conteúdo da atividade e o objeto são um, mas é provável que o que excede a atividade possa ser diferenciado da própria atividade. É tanto o caso de o conteúdo expresso ser pensado como objetivo quanto de que deve necessariamente ser pensado que mesmo o que carrega a expressão pertence à realidade objetiva, ou, pelo menos, ao fato objetivo. Coisas como linguagem ou obras artísticas, como realidade objetiva, todas possuem o significado de ser; e embora sejam algo como manifestações externas, é o movimento da carne que aparece na exterioridade. Assim, mesmo o conteúdo expresso e a própria expressão podem ser considerados objetivos, no sentido de que ambos transcendem nossa atividade psicológica. O conteúdo expresso pertence ao mundo do significado; a própria expressão pertence ao mundo do ser. Assim, a atividade subjetiva passa a ser o que une esses dois. Ainda assim, no caso em que a atividade expressa o conteúdo do eu [self] dentro do eu, em algo como o movimento de manifestação externa, os três elementos podem ser considerados como um.

2.

Que tipo de coisa é a atividade? O que apenas muda ainda não é o que está agindo. Quando vemos algo mudando diante de nossos olhos, não podemos assumir imediatamente que está agindo. O que age deve ser o que pode mudar por si mesmo. Quando um determinado fenômeno invariavelmente segue um determinado outro fenômeno, pensa-se que o fenômeno anterior age. Mas a causa não é algo independente do efeito; causa e efeito devem estar inter-relacionados. Não é que o vermelho se torna azul, mas o que antes era vermelho posteriormente se torna o que é azul. Em primeiro lugar, devemos pensar que por trás de dois fenômenos há uma unidade entre os próprios fenômenos, independente do eu [que percebe]. Aqui, em primeiro lugar pensamos que uma coisa possui várias qualidades, mas dizer que uma coisa possui qualidades não é dizer que uma coisa age. Dizer que uma coisa age é necessariamente dizer que, por si mesma, a coisa muda continuamente suas próprias qualidades. Diz-se que, havendo uma coisa à parte, por causa da qual uma certa coisa muda suas características, aquela é causa e a segunda, efeito. Se ambos fossem absolutamente independentes, entretanto, não se poderia nem mesmo dizer que um age sobre o outro. Ambos devem existir em uma única unidade. Assim, se postularmos que o último é absolutamente passivo com respeito ao primeiro, isso nada mais é do que pensar que o último está incluído no primeiro, mas o que é posto em ação também deve ser aquilo que age. Na medida em que duas coisas interagem mutuamente, ambas juntas perdem sua independência e são unificadas por uma única força. O conceito de coisa se dissolve no conceito de força. Mais do que pensar que uma coisa age, pode-se pensar que uma coisa é movida. Dizer que certo fenômeno surge dentro de certo outro fenômeno é dizer que a força está mudando de um estado para outro. Que uma coisa ou fenômeno em si está mudando é força. E sem uma certa força sendo movida por outra força, nem mesmo poderíamos ser ca é meramente uma substância inerte. [N. T.]

capazes de falar do fato de mudar. Deve existir, entretanto, uma força imutável que age continuamente. Assim, na medida em que as forças interagem mutuamente, elas devem ser unificadas como uma única força.

Devemos admitir a contradição lógica de que, na base do agir, um dá à luz muitos, e os muitos constituem o um. Se não houvesse a unidade de um e de muitos, é claro, nosso próprio pensamento não poderia existir. Que o próprio universal se determina é o fato de nosso pensamento. Podemos até pensar que, em algo como a matemática, um único princípio constitui verdades ilimitadas. Em conhecimentos extremamente formais, como as três leis do pensamento, a atividade e o conteúdo da atividade possuem uma relação indivisível; mas quando se trata de algo como a matemática, a unidade de princípio e a atividade do pensamento podem ser claramente separadas. A atividade é um evento temporal; o princípio necessariamente transcende o tempo. Pode-se dizer que mesmo o conteúdo do tempo consiste no fato de que, sendo múltiplo, é um. Mas a unidade da verdade e a unidade da realidade objetiva não podem deixar de ser consideradas diferentes no significado de “unidade”. Que tipo de coisa é a unidade de tempo? Kant considerava o tempo uma forma de intuição. O conteúdo de nossa experiência é dado de acordo com a forma do tempo. É o fato de que o conteúdo do nosso pensamento está unificado com o conteúdo da percepção sensorial de acordo com a forma do tempo que constitui o mundo realmente existente. Mas se o que queremos dizer com “conteúdo da percepção sensorial” é meramente algo como a representação em si, então deve, como o conteúdo do pensamento, transcender o tempo. O conhecimento do que realmente existe não nasce da unidade do inexistente e do inexistente. Ambos sabemos coisas e, conhecendo o conhecimento, conhecemos o pensamento por trás do nosso pensamento. Esses dois conhecimentos têm pontos de vista fundamentalmente diferentes. Pode-se dizer que saber conhecer também é conhecimento; pensar o fato de pensar é ele mesmo pensar. Mas esses dois conhecimentos devem diferir totalmente em seus aspectos secundários. Se pensar a coisa e pensar o pensar são da mesma ordem, então algo como a autoconsciência de nosso pensamento necessariamente desaparece. Mesmo ao pensar a coisa, deve haver um princípio de unidade, com base na qual certa coisa se distingue de todas as outras. Mas conhecer tal unidade não é a própria unidade; é na unidade de tal unidade que, pela primeira vez, podemos saber disso. Mesmo em algo como a lógica formal, que não pode diferenciar o conteúdo da atividade do objeto epistemológico cognitivo, ambos os aspectos já devem ser diferenciados. O tempo é a forma de unidade da perspectiva de conhecer esse tipo de conhecimento. Tudo o que é dado a nós deve ser dado desta perspectiva. Mesmo as experiências de percepção sensorial que nos são dadas como o mundo realmente existente devem ser dadas deste ponto de vista. O conteúdo da experiência que constitui o mundo realmente existente é dado com base no fato de que eu vejo e ouço. Podemos dizer que mesmo o fato de falarmos do conteúdo do pensamento como dado é dado a

partir desse ponto de vista. É dessa perspectiva que o pensamento e a percepção sensorial são unificados.

Para dizer que uma coisa muda, deve haver em seu fundamento o conhecer do conhecimento. É nesta perspectiva que a sucessão linear desse “tempo” que não pode voltar vem a ser, e é no interior da categoria desse “tempo” que vemos a mudança. Se não fosse esse o caso, não veríamos nada além de coisas diferentes. Por mais que um determinado esquema possa ser independente em si mesmo e por mais infinitamente inesgotável que seja seu conteúdo, não é ele que muda. Quando falamos em conhecer o fato de conhecer, podemos dizer que sabemos algo acima ou além do mero objeto epistemológico cognitivo; isto é, a atividade conhece a própria atividade e, em contraste com o conhecimento [que pertence à faculdade de] julgamento, o conhecimento intuitivo vem a existir. Deste ponto de vista, o eu, transcendendo o eu pensante, vê uma unidade inatingível pelo pensamento, e mesmo os conteúdos da percepção sensorial entram na unidade do eu. A percepção sensorial [em si] é completamente irracional. Mas se a percepção dos sentidos não tivesse nenhuma unidade, então mesmo a consciência da percepção dos sentidos não poderia vir a existir. Na verdade, a percepção dos sentidos é a percepção dos sentidos porque as percepções dos sentidos se relacionam umas com as outras com base na memória (no sentido amplo). Portanto, a memória é possível a partir da perspectiva do eu que conhece o eu. Aqui, o pensar está unido à consciência imediata, e podemos falar em conceber aquilo de que temos consciência imediata. As categorias constitutivas de pensamento vêm a existir na autoconsciência.

Há uma unidade supraconsciente na base de nossa autoconsciência. Nossa unidade de consciência é estabelecida nesta base. Apesar de se poder pensar que entre a consciência do eu de ontem e a consciência do eu de hoje há uma ruptura, elas se unem imediatamente. Esta unidade não pode ser explicada por nada mais; é a condição de possibilidade para a constituição do conhecimento. O que chamamos de “unidade intuitiva” é a unidade dessa perspectiva. Deste ponto de vista, nossa intuição vai do um ao muitos. Como esse ponto de vista transcende a consciência em ação no juízo, desse ponto de vista, em contraste com a consciência em ação no juízo, a sucessão linear infinitamente irreversível e irrepetível do “tempo” passa a existir. O tempo é o rastro do eu transcendental. Deste ponto de vista, não apenas um e outro diferem mutuamente, mas pode-se ver uma mudança de um para o outro. Se, no entanto, considerássemos tal mudança como uma mera mudança dentro da órbita de nossa unidade de consciência, não importa quantas vezes pudesse ocorrer, ela não poderia agir. O que age não é uma unidade no tempo, mas deve ser o que se posiciona em uma perspectiva que transcende o tempo; deve ser a base de nossa autoconsciência, aquela com base na qual nossa autoconsciência passa a existir. A força é o que transcendeu o tempo; a força é tempo que possui conteúdo positivo.

3.

Existem vários sentidos de “ação”. Chamamos o caso em que um determinado fenômeno necessariamente acompanha outro fenômeno, sem absolutamente nenhum fim ou *telos* qualquer, atividade mecânica. Assim são as coisas como os fenômenos físicos. Embora seja o mesmo fenômeno científico natural [como na física], quando se trata de algo como fenômenos biológicos, ainda que cada um de seus processos possa ser visto como atividade mecânica, a totalidade é pensada para ser unificada com base em um único fim ou *telos*; ou seja, a totalidade constitui atividade teleológica. Até mesmos nossos fenômenos psicológicos são considerados possuidores de uma única unidade dentro da totalidade, mas como essa unidade é imanente dentro do próprio fenômeno, ela difere essencialmente dos fenômenos naturais. O que significa tornar a unidade imanente? Nos fenômenos biológicos, essa unidade é dada de fora. É de fora que assim vemos; Não sei se a unidade de um organismo também é contingente, mas não podemos nem saber o fim ou *telos* da atividade biológica do eu. Ao contrário, nos fenômenos psicológicos, processo e unidade estão em uma relação inseparável; podemos dizer que a unidade é anterior aos seus elementos. Mesmo que seja simplesmente uma questão de percepção de um sentido, não faz sentido sem a premissa de sua relação com outras percepções de sentido. A consciência não pode existir sem essa unidade.

Em todos os fenômenos mentais, a unidade deve ser imanente; isto é, alguém deve estar consciente de um fenômeno mental. Mas nos fenômenos mentais somos capazes de diferenciar entre o que é teleológico e o que não é. Quase nem é preciso dizer que algo como a percepção dos sentidos é involuntário, mesmo em algo como a associação de ideias. A maior parte de nossos fenômenos mentais são involuntários; nenhuma unidade teleológica se torna consciente. É apenas nas atividades de pensamento, de vontade ou na atividade denominada *apercepção* que pela primeira vez a unidade teleológica se torna consciente e nossa atividade mental é considerada livre. Até mesmo nossos fenômenos mentais pertencem ao mundo de segunda natureza em oposição ao eu; é neste mundo objetivo que atualizamos continuamente o fim ou *telos* do eu. Situada ali, apenas a atividade que segue o desejo do eu pode ser considerada teleológica. Pode ser que possamos considerar todos os fenômenos mentais teleológicos no sentido de que os fenômenos biológicos são teleológicos. Nos fenômenos mentais em que a unidade é considerada já imanente, porém, o que é teleológico é que a unidade deve retornar à própria unidade; a unidade é necessariamente o devir-objetivo do próprio eu. Pensar e querer são considerados *apercepção* ativa, mas bem podemos dizer que, em sentido estrito, só na vontade a atividade faz da própria atividade o fim ou *telos*. Podemos conceber, além disso, que no pensar, o fim ou *telos* está fora da atividade, mas no querer, o fim ou *telos* está verdadeiramente dentro da própria atividade.

Pensa-se que nos fenômenos mentais a unidade é interna: devo tentar pensar sobre este ponto. Como disse Aristóteles, para dizer que uma coisa muda, deve haver aquilo que muda. A voz não se torna preta ou branca; é necessariamente a cor que se torna preta ou branca. Se a pergunta “O que é cor?” é considerada meramente uma ideia universal, não esperamos que a ideia universal se torne preta ou branca. Se fosse assim, e alguém tentasse pensar, como fazem os físicos, que por trás [de um fenômeno] há atividade mecânica, eu perguntaria, com Plotino, como é que empurrar e puxar dá origem a tons tão variados de cor. Aristóteles afirma que o que muda se transforma em seu oposto; mas quanto mais duas qualidades se opõem, mais deve haver uma identidade que sustente ambas. Em suma, mesmo todas as discriminações de cor devem ser baseadas nisso. Isso pode ser pensado como a coisa em si mesma que se torna o sujeito lógico com respeito ao juízo, mas não se torna predicado: nossos fenômenos mentais não são mais do que o desenvolvimento de tal unidade. Até mesmo postular o objeto epistemológico cognitivo como imanente nos fenômenos mentais provavelmente não expressa outro sentido senão este. O que é diferenciado é imediatamente o que diferencia; e é necessariamente o caso que entre os dois nenhum tipo de mediação é autorizada ou exigida. É por isso que quanto mais as qualidades sensoriais se opõem, maior é a clareza da consciência sensual, e o pensamento se torna mais rigoroso, baseado na lei da contradição.

Existem, como eu disse acima, vários sentidos do termo *atividade*, mas embora se possa falar de natureza mecanicista, não é que não haja unidade, mas simplesmente que não há unidade teleológica. Da mesma forma que Kant pensava que o mundo natural era constituído pela reunião e unificação da pura apercepção, o mundo natural deve ser um mundo unificado. O mundo natural progride na única direção em que deve se mover de acordo com as leis de ferro da causalidade. O que age tanto aparece no tempo quanto é incluído no tempo; é necessariamente aquilo que faz do tempo a expressão de eu, e é de acordo com isso que a objetividade da natureza deve necessariamente ser constituída. Seja causalidade mecanicista ou teleológica, ambas progridem temporalmente em uma única direção; mas pensa-se que na causalidade mecanicista é com base na condição dada no início que o que aparece subsequentemente é determinado; na causalidade teleológica, é com base no que aparece subsequentemente que o que apareceu desde o início é determinado, o que apareceu desde o início é concebido em termos de estágios. Mas para dizer que o que aparece posteriormente determinou o que aparece desde o início, deve-se pensar que o que aparece depois estava lá desde o início; deve-se pensar que estava agindo desde o início. E dizer que tudo está determinado desde o início é dizer que a determinação se determina a partir do aparecer no efeito. Como eu disse antes, causa e efeito devem ser dois aspectos de uma única coisa. Em qualquer caso, a própria unidade não aparece dentro do tempo na mesma ordem que o processo; nesse sentido, pode-se dizer que transcende o tempo. Em todas as relações causais, início e fim devem ser conjugados em um. Deve haver tal unidade, mesmo na

causalidade mecanicista. Pode ser que, no caso da causalidade mecanicista, se possa dizer que não há nenhum sentido na unidade. Todas as causalidades científicas naturais podem ser decompostas em seus elementos constitutivos; sua conjunção é inteiramente contingente. Se alguém postula que da conjunção de A e B surge um certo efeito determinado, então um efeito idêntico deve ocorrer em qualquer conjunção em que essas relações entrem, e é nesta base que a lei natural pode ser considerada universal. Mas, para estabelecer esse tipo de relação causal, deve-se conceber que por trás da relação existe uma substância alotrópica; a substância segue as qualidades internas da própria substância, de acordo, por assim dizer, com seu fim ou *telos*. Assim como as partes do corpo formam uma unidade orgânica com base em sua formação particular, também a natureza material e substancial constitui uma unidade mecanicista com base no fato de cada elemento ser alotrópico. Isso é considerado ateleológico apenas porque é visto da perspectiva das unidades orgânicas. Podemos muito bem considerar as conjunções substanciais como contingentes, e podemos muito bem ser capazes de considerar a realidade como conjunções diferentes e diversas; mas a natureza que é concebida não é a natureza de uma realidade dada.

Tudo o que age, age dentro do tempo; na verdade, é possível conceber o próprio tempo, dito ser a priori sem conteúdo, como uma espécie de ação. Dizemos que o tempo passa, mas atrás do tempo deve haver o que não passa. Quando tudo do mundo único de objetos epistemológicos cognitivos é incluído dentro do que não passa e unificado em um nível superior, uma sucessão linear infinita é estabelecida; quando o mundo dos objetos epistemológicos cognitivos da cognição idealista é unificado no mundo superior da intuição, a sucessão linear de um tempo que é irrepitível, sem começo nem fim, é estabelecida. O ponto de vista de uma intuição superior é ao mesmo tempo a origem e o fim da sucessão linear do tempo. Ainda que se fale do mundo mecanicista da natureza concebido como o eterno presente em contraposição ao tempo, na medida em que é o mundo objetivo baseado na intuição, como aquele de que falava Kant, ele deve, não obstante, ter esse sentido. Se as coisas e forças que constituem o universo sendo finitas, coisas e forças meramente idênticas pudessem ser repetidas, então o que é que isso que faz a repetição? Se é o tempo que repete, então o tempo deve ser a força; o que é meramente repetido não é o que age. Como disse DuBois-Reymond, a origem do movimento é incompreensível.³ Mas é precisamente o incompreensível, como natureza, que é a causa do que age. Ainda assim, quando se pensa que o conteúdo dado no início e o conteúdo que deve aparecer no final são o mesmo, então, embora o tempo seja concebido como uma sucessão linear infinita, o próprio tempo é considerado sem conteúdo. O conteúdo positivo da perspectiva superior de que o começo e o fim unificados não aparecem, e pode ser considerado ateleológico. Mas perder toda a relação com esse ponto de

3 Emil Heinrich DuBois-Reymond (1818-96), biólogo alemão, autor de *Über die Grenzen des Naturkennens* (1872) e *Die sieben Welträtsel* (1880).

vista absolutamente superior nada mais é do que ficar com o mundo dos objetos epistemológicos cognitivos de pensamento, totalmente divorciados do tempo.

Embora possamos falar do mundo de natureza mecanicista como ateleológico, na medida em que é um mundo atuante, ele se baseia em uma intuição que transcende a consciência do juízo, e deve ser concebida para progredir em uma direção fixa no tempo infinito. A pura apercepção, que Kant pensava ser baseada no mundo natural, como a conjunção do pensamento e da intuição, necessariamente inclui o tempo dentro de si. Mas a apercepção pura deve ser baseada na consciência de um eu que conhece o eu. Dizer que o eu conhece o eu é dizer que o eu conhece o conteúdo do eu como um objeto epistemológico cognitivo; é dizer que a atividade conhece a própria atividade. É aí que surge o conteúdo positivo do tempo e o mundo da chamada causalidade teleológica passa a existir. Na causalidade teleológica, pensa-se que, porque o conteúdo da perspectiva superior da qual o próprio tempo depende se torna claro [como o conceito de causalidade teleológica], o que apareceu antes é condicionado pelo que vem a aparecer posteriormente e, portanto, pode-se pensar que o tempo pode progredir na direção oposta. Tudo o que vem a aparecer possui uma relação inalterável dentro da unidade da totalidade; cada parte é necessariamente heterogênea. No mundo das coisas tudo é pensado para ser unificado em um único centro, mas no mundo do tempo, baseado em nossa autoconsciência, pode-se pensar que cada ponto se torna o centro da unidade. Quando se pensa que a pura apercepção inclui o tempo esquemático, então ela já inclui a orientação da particularização do próprio eu. O eu que é o eu de nenhuma pessoa não é um eu; o eu meramente universal não é um eu. O eu deve ser particularizado ao máximo. Na autoconsciência levada ao seu extremo, a própria unidade do tempo formal é perdida. Nos recessos mais íntimos das particularizações da natureza está oculto o eu da práxis. A pura apercepção procede, por meio da intensificação da autoconsciência de si mesmo, da unidade do tempo formal à maneira teleológica de ver a natureza segundo o poder do juízo reflexivo e, a partir do proceder nessa direção, pode ver várias unidades orgânicas. O que chamamos de unidade orgânica nada mais é do que o conteúdo de uma vontade que deveríamos designar como tempo concreto. De acordo com essa forma de pensar, somos capazes de pensar na unidade orgânica até mesmo como o fim ou *telos* da natureza, e sua progressão no tempo pode ser concebida como etapas no desenvolvimento dos seres vivos.

Certamente, pode-se pensar dessa maneira, mas provavelmente também fica claro que, no mundo natural, a teleologia não é mais do que uma forma subjetivista de ver. No mundo natural constituído com base na pura apercepção, a teleologia é uma categoria meramente reflexiva e não pode ser uma categoria constitutiva. A “categoria” da teleologicalidade é necessariamente uma categoria que aparece pela primeira vez quando a pura apercepção, como atividade cognitiva, assume a forma de vontade. Não é a categoria da natureza em si, mas é necessariamente uma categoria

da natureza dada para ser entendida como um objeto epistemológico cognitivo de estudo. A natureza que é o mundo dos objetos de juízo reflexivo provavelmente também deve ser considerada uma natureza dada para ser compreendida. Ao contrário, no assim chamado mundo dos fenômenos conscientes, a teleologicalidade já não é uma categoria reflexiva, mas é necessariamente uma categoria constitutiva. Todo o mundo dos fenômenos conscientes é necessariamente um mundo de objetos epistemológicos cognitivos que podem ser vistos com base no fato de que a apercepção pura é um olhar para trás, para dentro do próprio eu. Dizer que a pura apercepção é um olhar para trás no próprio eu é dizer que a pura apercepção se torna aquilo que age; é para dizer que assume a forma de vontade. No mundo dos objetos da pura apercepção, ela não pode ver a vontade, qualquer que seja sua forma; a autoconsciência da vontade surge com base na pura apercepção, olhando para o próprio eu. Embora algo como percepção sensorial, na medida em que é um fenômeno de consciência que pertence à unidade de consciência de uma determinada pessoa, em seu fundamento deve haver algo que deveríamos chamar de autoconsciência de pura apercepção. Dizer que nos fenômenos mentais a unidade é imanente deve significar que o sujeito lógico do julgamento se torna o substrato da própria atividade do juízo.⁴ Quando a consciência envolvida no juízo faz dos fenômenos mentais um objeto epistemológico cognitivo, a própria consciência envolvida no juízo se volta para o próprio eu.

4.

Tudo o que age age dentro do tempo; o tempo vem a existir com base na autoconsciência; a vontade reside no âmago da autoconsciência. A sucessão linear de um tempo sem começo e sem fim aparece onde o mundo dos objetos epistemológicos cognitivos para pensar e o ponto de vista do que o pensamento nunca pode alcançar estão unificados. Embora falemos de causalidade mecanicista e causalidade teleológica [como se fossem heterônimas], fundamentalmente elas não diferem em essência; ambas são formas de vontade autoconscientes e, procedendo na direção da causalidade teleológica, pode-se pensar que a vontade retorna ao fundamento do próprio eu. Se pensarmos em agir dessa maneira, então, ao contrário, que tipo de coisa poderia ser o mundo dos objetos epistemológicos cognitivos de pensamento totalmente divorciados do tempo? Em que relação estão o mundo ativo e o mundo não ativo?

Em primeiro lugar, quero tentar pensar sobre as chamadas leis eternas da natureza. Na medida em que a natureza é em si mesma uma realidade factual única e independente, ela deve estar acima do tempo determinado irrepitível. Pode muito bem ser que não tenhamos os meios para saber algo como o tempo absoluto de Newton. Mas onde uma única temporalidade única não é reconhecida, o conceito de natureza como uma realidade factual atuante não pode vir a existir. Mesmo um

4 “Substrato” traduz *jítai*, que traduz o *hupokumeinon* de Aristóteles.

acúmulo infinito de leis universais hipotéticas, como “se existe A, então existe B” não traz a natureza realmente existente à existência. Para dizer que uma única coisa agindo sobre outra coisa dá à luz um determinado evento na realidade, seja qual for o tempo, deve haver nela uma relação com a totalidade. Mesmo ao dizer que a pólvora explode quando o fogo é aproximado, levar em conta todas as circunstâncias circundantes deve ser um reconhecimento de uma relação com a totalidade. Nesse sentido, mesmo quando ocorre um único incidente, ele se relaciona com o mundo inteiro. Portanto, neste caso, o que tem relação com a totalidade deve ser um instante singular de tempo. Na medida em que o que pertence às chamadas leis da natureza é a lei da realidade atuante, não é algo divorciado do tempo, mas deve ser unificado com o tempo em um único ponto de realidade em movimento contínuo; isto é, deve estar unificado com a totalidade. O que é chamado de lei universal não é aquilo que é abstraído da totalidade concreta; é o que, com respeito a coordenadas matemáticas particulares únicas, constitui um assim chamado conjunto invariante; no cerne da lei universal, em qualquer momento, deve ser antecipada a unidade da totalidade. Que as leis da natureza são consideradas abstratas da natureza realmente existente é porque ela é concebida do ponto de vista de uma realidade concreta acima dos fenômenos naturais.

Se alguém pode conceber a lei universal como acima, na natureza concebida como um movimento contínuo no tempo, então não poderíamos conceber o que é pensamento como o conteúdo universal do pensar como uma espécie de invariante estabelecida no mundo da atividade do pensar? No tempo pessoal, o conteúdo de todo pensar age mutuamente em conjunto; isto é, cada um está em relação com a totalidade. Pode-se dizer que qualquer conteúdo do pensar possui potencialmente tempo pessoal. O que significa “tempo pessoal”? Como eu disse antes, o tempo passa a existir com base na autoconsciência; atrás do tempo há autoconsciência e, por trás da autoconsciência, há a vontade. Quando a vontade retorna à autoconsciência da própria vontade, o tempo que é conteúdo – isto é, o tempo pessoal – passa a existir: isto é, o mundo da unidade da vontade passa a existir. Visto por essa perspectiva, o mundo da natureza que está acima de um tempo sem conteúdo torna-se um mundo que foi pensado e, portanto, sendo o conteúdo do pensamento, entra em relações de atividade mútua com outros conteúdos do pensamento. O que antes era uma atividade imutável dentro do mundo da natureza, agora se torna uma lei universal aplicável universalmente. O que é considerado um conjunto invariável no mundo dos objetos da e para a vontade? No mundo dos objetos da e para a vontade, que pode até ser chamado de “reino dos fins” de Kant, a vontade está sempre e absolutamente se movendo na direção da particularização. O que, com respeito à direção desse tipo de particularização — coordenadas personalistas, por assim dizer — constitui um conjunto invariante, deve ser o conteúdo universalmente aplicável do pensamento; deve ser, isto é, a lei do que deve ser com respeito a cada pessoa.⁵

5 “O que deveria ser” traduz *tōi*, que por sua vez traduz *Sollen*.

Também se pode pensar que os conteúdos de pensamento universalmente aplicáveis são a força que constitui nossa atividade de vida mental. Esta força está sempre agindo potencialmente dentro de nossa percepção interna que é o presente realmente existente do tempo pessoal. Assim como na temporalidade da física, pensa-se que a totalidade das relações está agindo, e as leis universais infinitamente repetíveis não são perturbadas pela situação ou pelo contexto, então quando na percepção interna devemos chamar o presente realmente existente do tempo pessoal de conteúdo infinito de pensar é pensado para agir temporalmente sem ser perturbado por infinitas outras relações, o que é universalmente aplicável torna-se visível. Podemos até mesmo ser capazes de pensar que a evidência apodíctica da percepção interna no mundo dos conteúdos do pensar possui o mesmo significado que o experimento em física. Necessariamente, todos os conteúdos do pensar estão agindo em algo como o que é chamado de pensamento de Deus. Assim como se pensa que toda força física está agindo simultaneamente em todo o universo, todo pensamento está necessariamente presente em Deus. A atividade do nosso pensamento deve ser a manifestação do pensar de Deus. O tempo irrepetível manifesta a unidade de um ponto de vista inatingivelmente elevado. Na medida em que se pode pensar que por trás de nossa consciência existe aquilo que transcende a pessoa individual, também se pode pensar que o conteúdo do pensar é agir no tempo pessoal. Mas no caso em que consideramos algo como temporalidade na física, o que é chamado de verdade eterna nada mais é do que aquilo que está completamente alheio ao tempo.⁶

5.

O tempo surge com base na unidade autoconsciente; o que age, age dentro do tempo; embora haja vários sentidos de “ação”, na ação a autoconsciência retorna à autoconsciência da vontade que é a base do eu; de acordo com o fato de que o tempo realiza o conteúdo de si mesmo, o “tempo” pode ser considerado de várias formas. Mesmo o que é considerado verdade eterna que é sem ação pode ser pensado, como eu disse antes, estar dentro da mesma forma fundamental. Agora, para discutir o que é atividade expressiva, e para esclarecer as relações de várias formas de atividade, é necessário tentar pensar voltando ao terreno profundo da unidade autoconsciente.

O que significa “unidade autoconsciente”? Embora não seja a autoconsciência que é a consciência de si, deve-se pensar que a consciência possui uma unidade em si mesma. Sem essa unidade interna, não há consciência; mesmo algo como percepção sensorial deve estar dentro desta unidade. Esse tipo de unidade pode, sem dúvida, ser chamado de consciência presente e, além disso, pode-se pensar que tal unidade única persiste de manhã à noite. Mas de acordo com que tipo de unidade a consciência de ontem e a consciência de hoje, interrompidas como são pelo sono, são imediatamente unificadas? Não se pode pensar que entre os dois haja uma continuidade no sentido de que o subsequente aparece dentro de um passado

6 Há muitos lugares nesta seção em que não esgotei o argumento. [N. A.]

que nunca termina. Quando falamos da consciência de hoje, a consciência de ontem desapareceu claramente. Onde a consciência que desapareceu de modo existe a agir na consciência presente? Talvez possamos falar em termos de vestígios deixados no córtex do cérebro, mas fazer isso é colocar a carroça na frente dos bois. Para falar de uma consciência única como a unificação imediata da consciência de ontem e da consciência de hoje, deve-se pensar que o que já se tornou nada está agindo. Não é apenas que a consciência de ontem não pode ser pensada como existindo dentro da substância material, mas que o que, não sendo consciência, em auto-contradição se tornou consciência. A unidade de consciência deve ser considerada a unidade daquilo que está absolutamente divorciado do tempo; é o sentido que age na consciência. Claro, em qualquer caso, uma relação em si não está dentro de um elemento da relação; mesmo no caso da força física, não podemos dizer que existe força no mesmo sentido que dizemos que existe substância material. Mas deve-se pensar que algo como o que é chamado de força física existe a qualquer momento. Independentemente do que foi ou não feito consciente para nós, a força física, como força física, deve existir e pode-se dizer que está agindo em algum lugar. No entanto, nos fenômenos conscientes, o que, uma vez tornado consciente, perdeu o sentido de ser um fenômeno consciente não pode ser considerado consciente em parte alguma; pelo menos, não se pode dizer que possui a mesma qualidade de realidade. Talvez se possa concebê-la como consciência potencial ou latente, mas a consciência potencial ou latente e a consciência realmente existente necessariamente diferem em status; a consciência potencial ou latente não é potencial ou latente no mesmo sentido que a potencialidade ou latência da força física.

Por razões como as que apresentei acima, podemos dizer que o que não se torna consciência ou o que é, como consciência, nada — no sentido de que na consciência somos conscientes de algo — age. É provável com base nisso que se possa pensar que a atividade mental é considerada criativa e que o fluxo temporal do eu é singular e irreversível. Para tornar racional essa contradição que a consciência inclui dentro da própria consciência, concebemos um mundo externo de substância material. Mas este mundo de substância material não existe divorciado da unidade desta consciência que, sendo nada, se torna ser; não é mais do que a sombra de ser lançada na direção do nada. Nesse sentido, podemos descobrir um profundo sentido no fato de que, no período antigo, Platão concebia a matéria como aquilo que sofre a realidade, e Plotino a concebia como um espelho que reflete a realidade. Para que o mundo da substância material venha a existir, deve existir a própria iluminação que projete a sombra do eu; o que é chamado de mundo natural deve ser a imagem que o eu transcendental projeta de eu dentro de eu. O que chamo de “direção do nada” não está divorciado da unidade da consciência. É porque essa direção do nada está incluída no eu que a unidade da consciência é de fato a unidade da consciência. Assim como Plotino disse que nossa mente faz um movimento circular, a unidade da consciência deve ser tanto o começo quanto o fim; deve ser causa e efeito. Quando

este círculo é apenas um círculo e não faz mais do que fazer o mesmo movimento circular, não importa quantas vezes ele o faça, então vemos apenas o mundo natural; mas quando esse próprio movimento circular se torna uma espiral e possui um significado positivo, então podemos ver o mundo da unidade da consciência. Na base da consciência deve haver algo como o que Scotus Erigena chamou de quarto ponto de vista, não criador e não criado. Quando tal ponto de vista se torna imediatamente o ponto de vista da primeira criação, vemos a verdadeira unidade de consciência. Na unidade da consciência, a unidade é imanente; que se pensa que cada ponto inclui o significado da totalidade não tem outro significado senão este. A unidade de consciência deve ser nada em um aspecto; deve ser a negação do próprio eu; neste ponto, o eu é indiferente com respeito a todos os conteúdos do eu. Também podemos dizer, entretanto, que, porque tanto a causa quanto o efeito existem em todos os pontos, o eu age em todos os pontos.

Até agora, nos casos em que o que é chamado de unidade de consciência foi considerado, ele foi concebido como algo como um certo centro e foi posteriormente considerado como algo como uma única atividade criativa contínua. No entanto, algo como tal atividade nada mais é do que uma sombra vista. Para que tal atividade criativa venha a existir, deve haver algo que não é criado nem cria; deve haver, isto é, aquele que é o substrato da atividade criativa. Podemos dizer que a forma é a sombra daquilo que não tem forma; formas infinitas são estabelecidas em um espaço sem sombra. Na base de nós mesmos, pensado como a atividade infinita do si crescendo e se desenvolvendo por si mesmo, deve haver aquilo que, nascendo, não é nascido e se movendo, imóvel, com base no qual nossa unidade de consciência passa a existir. Podemos muito bem chamar isso de o “nada”, mas não é o não-ser em oposição mutuamente exclusiva ao ser, e sim o nada que inclui o ser. E podemos pensar que isso é potencial, mas não é uma realidade que simplesmente ainda não apareceu, e sim é necessariamente aquela que transcende infinitamente o que deve aparecer; deve ser aquilo que inclui potencial infinito. Agostinho, maravilhado com a grandeza da memória que abarcava o todo tanto do que é com forma quanto do que não tem forma, disse que mesmo o esquecimento está na memória. Fichte disse que o eu e o não-eu são opostos dentro do eu absoluto, mas que na base desse eu absoluto deve haver aquilo que absolutamente transcende o eu. Como disse Plotino, a autoconsciência não é um ser; para ver o que é pessoal, deve haver um ponto de vista suprapessoal; deve haver um ponto de vista que, negando o eu, estabeleça essa autoconsciência dentro do eu. Mesmo algo como o “reino dos fins” [de Kant] é, na verdade, estabelecido a partir desse ponto de vista; é somente no ponto de vista que transcende infinitamente o pessoal que o infinito pessoal pode ser refletido. Podemos dizer que esse ponto de vista está em um aspecto sem direção e sem autoconsciência e que o que chamei anteriormente de ponto de vista da vontade absoluta significa um ponto de vista como este.

Pensa-se que no “Fédon” *Platão* colocou em prática a base imóvel do idealismo quando disse que não vimos nossos próprios corpos como iguais, mas que conhecemos a igualdade porque, ao ver coisas iguais, compartilhamos da ideia de igualdade. Embora o fundamento do juízo seja dado com base nesse compartilhamento, entretanto, a atividade de conhecer não pode emergir dele. Para esclarecer que a ideia vê a própria ideia, devemos nos voltar para o conceito de *Tathandlung* de Fichte.⁷ Segundo a concepção de Fichte, nunca podemos chegar à profunda unidade interna do agir e saber. Na autoconsciência, podemos dizer que agir verdadeiramente é saber, e saber é agir. Para que tal atividade autoconsciente venha a existir, entretanto, deve haver um ponto de vista que transcende a autoconsciência. Do ponto de vista que une o pessoal e o suprapessoal, o eu e o não-eu, podemos fazer um objeto epistemológico cognitivo do conteúdo da pessoa. Devemos até dizer que é precisamente esse ponto de vista que é o ponto de vista da verdadeira intuição. Quando dizemos que o conhecedor e o conhecido são um, o “um” não é mais do que um “um” epistemológico cognitivo objetivado. Embora falemos de uma atividade infinitamente produtiva que não tem fundamento, essa é uma atividade que se tornou um objeto epistemológico cognitivo. O verdadeiro “Um” necessariamente transcende até mesmo este senso de unidade de atividade; deve ser aquilo que deu um passo adiante. E podemos até ser capazes de conceber algo que, como a unidade infinita da autoconsciência, é a autoconsciência de uma pessoa transcendental, ou seja, a autoconsciência de Deus. Mas mesmo essa unidade não é o a priori da autoconsciência verdadeiramente livre. Tal Deus é meramente relativo, um Deus feito objeto epistemológico cognitivo. É por isso que, na noção de tal Deus, a liberdade de cada ser humano está perdida e a origem do mal não pode ser explicada. Algo como a autoconsciência de Deus se desenvolvendo na história mundial nada mais é do que algo como um tempo vazio meramente conceitual no coração da natureza, por assim dizer. O verdadeiro Deus não é um Deus criativo, mas deve ser algo como o *chamado* Gottheit dos místicos. Quando uma coisa age, o que age e o que sofre a ação são opostos; o que é ativo e o que é passivo se opõem. Quando dizemos que conhecer é o conhecido, que o que age é aquilo sobre o qual se age, a pura atividade da unidade de sujeito e objeto vem a existir; uma vez que isso é transcendido, o que age é incluído ao que não age. Assim, o que não age não é meramente passivo. Mesmo se falássemos do chamado a priori da cognição, para dizer que a cognição dá o mundo objetivo, deve ser que ela não é apenas o sujeito epistemológico cognitivo, mas deve ser aquele que inclui o objetivo; não é necessariamente mera forma, mas aquilo que inclui conteúdo. O objeto transcendental de Kant não é o mesmo que o sujeito transcendental; pode antes ser concebido como aquilo que inclui o sujeito transcendental. Tudo o que é visto como o mundo objetivo vis-à-vis a consciência subjetiva inclui em si a atividade de nossa

⁷ Aqui, Nishida usa o termo *jigyō*, um neologismo que traduz o *Tathandlung* de Fichte, ele próprio um neologismo. Em ambos os casos, uma tradução “literal” seria algo como “fato-ação” ou “fato-ato”. [N. T.]

consciência e é necessariamente aquilo que faz com que nossa consciência venha a existir. E assim, o que neste sentido engloba tudo dentro de si, e o que faz com que tudo venha a existir, é necessariamente algo como o que Plotino chamou de Um. Como eu disse antes, a negação da consciência deve ser incluída na consciência; a consciência passa a existir porque a consciência inclui em si a negação do próprio eu.

6.

Se a base da unidade da autoconsciência é algo como articulei acima, então provavelmente podemos dizer que o “tempo” que mostra a conjunção com um ponto de vista infinitamente mais elevado necessariamente passa a existir na base do Um. Como Platão disse no “*Timeu*”, para que este mundo se assemelhe à forma original da Ideia, o “tempo” pode ser considerado algo feito ou criado. Se podemos pensar que, da atividade mecanicista à atividade teleológica, da atividade teleológica à atividade da consciência, a unidade da autoconsciência retorna ao seu fundamento, tornando assim perfeito e completo o conteúdo do tempo, então talvez possamos também dizer que atividade expressiva é a atividade que surge nas profundezas da autoconsciência que nega até a própria autoconsciência; aqui, o tempo perde a forma do próprio tempo e entra em um aspecto da eternidade.

A menos que se seja solipsista, não se pode deixar de acreditar que, quando falo, é por meio da linguagem que imediatamente transmito meu pensamento a outra pessoa, e outra pessoa transmite seu pensamento a mim. Como essa troca recíproca de pensamento é possível? Em termos de física, a linguagem é considerada nada mais que uma vibração do ar; em termos de psicologia, nada mais que um fenômeno do sentido da audição. Não há como a linguagem assim considerada transmitir pensamento. Não podemos deixar de pensar que existe algo igual em nossas mentes e que existe um reconhecimento mútuo deste mesmo em virtude dos signos chamados linguagem. Porque a própria expressão, sendo impessoal, é essa transmissão recíproca e é sua mediação, torna-se possível que duas mentes se conheçam. Assim considerada, mesmo a expressão pode ser concebida como signos contingentes e sem sentido em nosso pensamento. Assim como Platão disse que pensar é uma conversa sem palavras entre a mente e ela mesma, podemos perguntar se é possível pensar sem expressão verbal em algum sentido. Para que minha mente anterior e minha mente subsequente se encontrem e se entendam, deve haver, em algum sentido, expressão verbal; deve haver um sussurro entre minha mente e minha mente. Nosso pensar é tornado objetivo pela expressão verbal; com base nesse tornar-se objetivo, o pensar passa a existir. Mesmo nos casos em que pensamos que não dependemos de representações linguísticas, deve haver alguma representação que funcione como substituto da linguagem. Embora quando pensamos na ideia de vermelho, nos lembremos da representação do vermelho, a representação do vermelho e a ideia do vermelho não são a mesma coisa. Para que o pensamento se torne,

de fato, pensamento, ele deve ser levado a um lugar público pelo menos uma vez; embora não seja o mesmo lugar que o de outra pessoa, deve pelo menos ser trazido para o lugar público da mente do próprio eu.⁸ Esta é a expressão verbal; poderíamos até dizer que a expressão verbal não é o efeito do pensamento, mas sua condição de possibilidade. Nosso pensar possui sua possibilidade com base na expressão verbal e, com base na expressão verbal, nosso pensar escapa de sua subjetividade e se torna objetivo. A base do nosso pensar é o mundo da expressão verbal. É provável por esta razão que Bolzano e outros se comprometeram a fundamentar a lógica com base em algo como o *[ausgesprochener] Satz an sich*.⁹ A atividade de pensar nada mais é do que o desenvolvimento de tal conteúdo. O pensamento puro deve ser algo como o *Satz an sich* expresso na linguagem; nosso pensamento começa aqui e termina aqui. Fiedler disse que a linguagem não é o signo externo do pensamento, mas o ponto final do desenvolvimento do pensamento, mas não é apenas seu ponto final; deve ser também seu ponto de partida.¹⁰ O pensamento puro não está incluído na atividade do nosso pensar; ele reside, ao contrário, no mundo da linguagem; a linguagem é algo como o corpo do pensamento. Claro, assim como um corpo sem mente não é mais do que substância material, a linguagem que não abriga significado ou sentido não é mais do que um mero som. Nossas vidas, porém, começam com o nascimento da carne, o resultado do qual, além disso, é preservado no mundo das coisas. Como disse Hegel, deve haver espírito objetivo por trás do ser objetivo; a unidade do espírito objetivo reside na exterioridade. Como disse Plotino, a bela forma cinzelada no mármore não está dentro do mármore, mas é anterior a ele. Podemos dizer que a forma está na cabeça do artista. Mas o artista não possui forma porque tem olhos e mãos; pelo contrário, ele possui forma porque compartilha da ideia de arte. Existe na própria arte uma beleza distante e exaltada que, embora resida no próprio eu e não entre no mármore, dá origem a uma forma inferior ao eu. Assim como podemos dizer que tudo o que é mental copia o eu dentro do eu, também podemos até pensar que a mente objetiva reflete o eu dentro do eu por meio da linguagem. Que uma e outra de nossas mentes se entendam torna-se possível a qualquer momento, do ponto de vista de tal mente objetiva. Por meio da linguagem, vivemos dentro de uma mente objetiva e nos entendemos. Para submergir a subjetividade do eu e viver dentro do objetivo, devemos depender da expressão objetiva; isto é, é com base na expressão verbal que assumimos o ponto de vista do pensamento objetivo. O pensamento que é claramente pensamento deve possuir uma expressão verbal clara; além disso, o pensamento que não pode ser

8 “Local público” é, sem dúvida, uma tradução inadequada de *ōyake no basho*. *Ōyake* já significou *daimyo* ou lorde, e apenas na era moderna significou “público”. Em qualquer caso, não deve ser confundido com “público” nos sentidos mais comuns no pensamento político ocidental moderno. Aqui, “lugar público” sugere a exterioridade radical da exposição como sendo situada, e é assim que é a condição de possibilidade para o pensamento. [N. T.]

9 Bernhard Bolzano (1781-1848). Nishida traduz *ausgesprochener Satz an sich* como *meidai jitai*, proposição qua substrato ou *hupokumeinon*. [N. T.]

10 Konrad Adolf Fiedler (1841-95).

expresso com clareza não é um pensamento claro. Devemos depender da linguagem mesmo quando construímos o conceito da coisa; que a partir da representação do vermelho construímos o conceito de vermelho depende, também, do poder da linguagem. É com base na atividade de denotação que transcendemos a atividade de representação e entramos no mundo dos sentidos e significados. Podemos até dizer que algo como a conjunção de pensamento e percepção depende da atividade de expressão verbal. Para que a percepção se torne o conteúdo do pensamento, ela deve, antes de tudo, ser tornada sensível ou significativa pela atividade da expressão verbal. Quando alguém expressa verbalmente para si mesmo que o vermelho é vermelho, adquire cidadania no mundo da experiência.

Podemos dizer que é com base na linguagem que transcendemos a mente subjetiva e assumimos o ponto de vista da mente objetiva. É porque fenômenos objetivos, como a linguagem, carregam conteúdo subjetivo, que a mente objetiva expressa o próprio eu. Podemos dizer, portanto, que o pensamento transcende nossa atividade de juízo. Na atividade expressiva, o centro da consciência se move do eu consciente para o eu supraconsciente, e a chamada atividade da consciência, ao contrário, é uma imagem sombria projetada sobre o corpo. Se pudermos pensar na linguagem da maneira acima, talvez a arte deva ser chamada de expressão no sentido mais forte do termo. Pensa-se que na linguagem não há unidade interna entre sentido ou significado e linguagem, que a linguagem é mero signo. Quando dizemos que uma coisa expressa sentido ou significado, talvez se pense que existe uma atividade que une o sentido que se expressa e a coisa que se expressa. Mesmo algo como a linguagem, sendo já o comportamento da mente objetiva, não pode ser considerado meramente a ação intencional do eu consciente; mas embora a conjunção de sentido e linguagem não seja imediatamente aparente, não se pode deixar de pensar que, não obstante, existe uma atividade que une sentido e linguagem.¹¹ Ao contrário, podemos dizer que a atividade se inclui no próprio conteúdo que se expressa na arte; podemos dizer que o próprio sentido age, esse sentido inclui o real. Pintura e escultura são expressões imediatas de um próprio sentido que difere da linguagem. Claro, provavelmente podemos dizer que essa é a ação intencional do artista. Como já citei de Plotino, o artista não cria porque possui olhos e mãos, mas porque compartilha do conceito. Porque o artista submerge a subjetividade do eu dentro do objetivo, ele age intencionalmente. Na atividade de produção artística há necessariamente algo igual às criações da natureza. Além disso, o fato de vermos

11 Ação (*hataraki, kōi*). Nishida mantém a distinção, em uso comum entre os filósofos japoneses contemporâneos, entre o sentido mais geral de ação, *hataraki*, que não é necessariamente consciente nem mesmo restrito ao animado, e “ação intencional”, *kōi*. É crítico para o argumento de Nishida e para sua concepção de “intuição ativa” que vontade e intencionalidade não sejam, em primeira instância, atributos de qualquer sujeito já existente, seja como for concebido. A subjetividade é um dos possíveis efeitos ou consequências da intuição ativa; em nenhum caso o sujeito é o autor transcendental da vontade e da intenção. A intenção existe, mas eu sou um efeito e não a causa dele. [N. T.]

arte é o que vemos desse ponto de vista. Para que possamos fazer qualquer coisa a partir de qualquer coisa, deve existir a atividade que conjuga forma e matéria-prima. Pensa-se que a forma é imediatamente aquilo que age, mas a imagem mental de uma casa na cabeça de um arquiteto não é aquela que age imediatamente. Mas a casa que é concebida e a casa que é construída, por mais que correspondam em cada ponto, não são a mesma realidade. Não é a imagem na cabeça do escultor que é bela; é a imagem expressa no mármore que é bela. Quando Platão disse que é porque participamos da própria Ideia de igualdade que dizemos que coisas iguais são iguais, a igualdade em si não está em nossas cabeças, mas — quase nem é preciso dizer — uma Ideia que fundamenta a verdade. No entanto, mesmo que seja o fundamento da verdade, não é uma Ideia de realidade e, conseqüentemente, podemos dizer que não tem relação com nossa atividade. Ao contrário, a Ideia de arte deve ser uma Ideia de atualidade no sentido de estar acima da natureza; é o conteúdo da atualidade visto por meio da própria atividade; é necessariamente o conteúdo visto com base na ação. Podemos dizer que a produção do artista é a atividade criativa da própria Ideia.

Na atividade expressiva, o que é pensado como “real” é envolvido pelo não real, isto é, dentro de algo como sentido; e o que é real torna-se a matéria-prima da manifestação dos sentidos. Podemos até dizer que, em algo como a atividade teleológica, ela se torna o meio para um fim. Não podemos dizer, entretanto, que na atividade teleológica o ideal sempre oculta o real; a realidade do sentido é sustentada pela realidade da atividade. Quando se trata de atividade expressiva, se perseguirmos essa linha de pensamento, o ideal sustenta o próprio eu; o que é real torna-se necessariamente o meio de sua livre expressão. Podemos dizer que o ideal artístico de Plotino permanece em si mesmo e dá origem a uma forma inferior. Na atividade teleológica, o tempo mantém o sentido, mas na atividade expressiva, o tempo é a sombra do eterno. Isso ocorre porque na linguagem a conjunção de sentido e linguagem é contingente e, sendo atividade expressiva, é considerada incompleta ou imperfeita; mas, ao contrário, podemos ver em um aspecto a natureza transcendental do próprio sentido. É o fato de que podemos ver a natureza livre do pensamento. Na arte, ao contrário, porque a conjunção de sentido e expressão é interna, o sujeito está submerso no objetivo e é mesmo considerado condicionado pelo objetivo. Mas a Ideia na arte deve transcender absolutamente a chamada realidade objetiva; deve ser aquela que possui seu fundamento acima do mundo natural e ocupar o ponto de vista da liberdade vis-à-vis a natureza. Aí está a diferença entre a atividade de produção artística e a atividade teleológica da natureza. Onde, agindo, não há ação, podemos ver a unidade de sujeito e objeto.¹² Nesse sentido, podemos dizer que a arte é tanto mais perfeita ou completa como expressão do que a linguagem. Podemos dizer que, como a linguagem, a natureza é uma expressão incompleta ou imperfeita da Ideia.

12 Pode ser relevante lembrar aqui que o volume dos ensaios de Nishida em que este fez sua segunda aparição é chamado *Hataraku mono kara miru mono e*: Da atuação à visão. [N. T.]

Como eu disse, o que é feito é feito de algo e é feito para ser algo; deve haver um criador na fabricação; a forma está dentro do criador; a substância material é externa. Mesmo no caso em que a forma é pensada como externa a quem faz, é de acordo com a forma que quem faz de fato faz e, portanto, também a forma pode ser pensada como o que age. Podemos, portanto, considerar que haja forma, substância material e aquele que é ativo; mas também, para dizer que algo muda, devemos conceber o que deveria ser chamado de “lugar”.¹³ Mesmo para dizer que uma coisa age, devemos conceber que ela se move de um determinado lugar para um determinado lugar; devemos conceber, isto é, que ela muda sua situação ou localização. Mesmo nos casos em que pensamos que uma coisa muda de forma no mesmo lugar, a coisa deve mudar a localização ou a situação de sua parte no espaço. No entanto, se postularmos que uma coisa não muda sua forma e apenas muda sua cor, devemos conceber que ela muda de cor com o tempo. Mesmo quando uma coisa muda com o tempo, não podemos deixar de conceber essa coisa como “ser-em-um-lugar”.¹⁴ Mesmo no tempo linear, passar do instante anterior ao posterior exige uma certa singularidade que, incluindo o anterior e o posterior, interrompe a passagem linear do anterior ao posterior. Por trás do presente sempre em movimento, deve haver absolutamente o presente interrompido. Quando postulamos que o tempo passa instante a instante, deve haver algo que sustente seu resultado. É nesta base que seu resultado é unificado, que o tempo unidimensional se torna um objeto epistemológico cognitivo. É apenas em uma atividade produtiva que simplesmente passa de um instante para o outro que não podemos unificar seu resultado; para que a atividade veja a própria atividade, deve haver um ponto de vista divorciado da atividade.

Eu me pergunto se talvez não possamos conceber a diferença entre, por um lado, o fato de que uma certa coisa muda, que uma certa coisa age, e, por outro lado,

13 Lugar (*basho*, *tokoro*) *Basho* é um dos conceitos-chave da filosofia Nishida. (O ensaio seminal de Nishida é intitulado “*Basho*” e foi escrito em 1926, imediatamente após “*Expressive Activity*”). Há uma excelente tradução alemã de Rolf Elberfeld em *Logik des Ortes: Der Anfang der modernen Philosophie no Japão* [Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999].) As palavras *basho* e *tokoro* estão em uso constante no japonês coloquial, um fato sem importância para Nishida, na medida em que ele se esforça para enfatizar que não há nada fora do comum em seu uso: sua preocupação é com o que está conceitualmente em jogo nesse uso. É importante notar que, para Nishida, “lugar” não é um ponto no espaço abstrato (kantiano) e, correlativamente, que o tempo e o espaço se implicam mutuamente como seus respectivos pressupostos necessários. O único problema para a tradução é a forma adjetiva / adverbial, *bashoteki* (*ni*), que traduzi como “topológica”, sendo incapaz de imaginar um equivalente mais coloquial. [N. T.]

14 “Ser-em-um-lugar” traduz *oite aru basho*, uma locução tão estranha em japonês quanto em inglês neste contexto. *Oite* é a forma continuativa do verbo *oku*, colocar, postular, posicionar; no uso muito comum *ni oite*, geralmente é traduzido de forma bastante satisfatória como “em”. *Aru* é geralmente traduzido como uma forma de *ser*, embora haja considerável discussão sobre se é uma verdadeira cópula existencial — em vez de meramente predicativa. Ficamos tentados a ouvir uma ressonância entre o conceito de *oite aru basho* e a noção heideggeriana do pro-jetar-se (*Geworfenheit*) do *Dasein*. Tal comparação pode muito bem ter incomodado Nishida, que era constantemente impaciente com a fenomenologia heideggeriana. [N. T.]

que certa coisa expressa sentido e é a expressão de sentido, na relação entre agir e lugar. Uma ação sem substrato não é mais do que meramente algo como atividade mental. O que realmente transcende a atividade e faz da realidade a expressão de si mesmo deve ser aquilo que provoca atividade dentro do eu e, além disso, fica paralisado dentro do próprio eu; deve ser aquilo que, dentro do próprio eu, vê a atividade do eu, sem ser afetado pela atividade. Por exemplo, quando um arquiteto constrói uma casa, a substância material é concebida como realidade objetiva, exterior à forma. Mesmo quando falamos da atividade teleológica dos seres vivos, o que é chamado de atividade teleológica é nossa maneira subjetiva de ver, e o que é concebido como substância é o que muda de forma, que podemos pensar como passando de uma substância material para a substância material; no entanto, quando se trata da atividade da consciência, podemos dizer que a forma está dando forma ao próprio eu enquanto substância material; na atividade da consciência, deve haver forma, embora latente. Mas quando se pensa que a atividade da consciência está mudando o próprio eu enquanto substância material, deve haver algo como o lugar onde ela está mudando; deve haver o lugar da própria forma mudando. Com relação à atividade mental, também podemos provavelmente conceber algo chamado latência ou potencialidade. Mas isso está necessariamente incluído na própria atividade e é uma forma necessariamente não desenvolvida. O que significa “lugar móvel da forma”? Pensa-se que o que possui substância material está simplesmente avançando em direção ao futuro, mas o que é mental, como já se pensava ser o caso na atividade teleológica, pode ser considerado como avançando em direção ao passado, que pode ser considerado como retornando para sua origem, para avançar o tempo na direção oposta. Quando se pensa que em tal atividade mental o início e o fim são unidos, então o que é mental pode ser concebido como dando forma ao eu dentro do eu inteiro; é provavelmente na autoconsciência que reflete o eu dentro do eu que podemos ver mais claramente esse tipo de essência. Assim concebido, no que é mental não apenas está o que age e o que age sobre alguém, mas podemos pensar que o lugar do agir é um com o que age e com o objeto sobre o que se age. Podemos até dizer que o mental, sendo eterno, é o que não se move. Mas podemos diferenciar entre saber e querer com respeito à atividade da consciência. Podemos pensar que, na atividade de conhecer, o universal está continuamente atualizando o eu dentro do eu, mas na vontade destruimos o âmbito da consciência do eu e nos unimos com o que está por trás da consciência. Como disse Plotino, a mente é o que se esforça para intuir o Um e pode-se pensar que está continuamente se movendo na direção do Um. Se pensarmos no mundo dos objetos para nossa consciência como o lugar onde o eu reflete si mesmo, então o conteúdo da vontade deve ser o conteúdo inesgotável desse lugar; deve ser, por assim dizer, aquilo que envolve nossa consciência de fora. Podemos até considerar a substância que é a base do que é mental, a substância da sabedoria ou inteligência, como o conteúdo da vontade. Podemos pensar que, tomando esse tipo de substância como substrato, o que é mental se move

continuamente. Plotino, aprofundando nosso conceito de substância, disse que o corpo material não é substância, que mesmo várias características sensíveis, como a forma ou o tamanho de uma coisa, pertencem à forma, que a verdadeira substância deve necessariamente ser algo como o lugar que recebe a forma ou um espelho que o reflete. Quando esse não-ser se torna ser, a realidade da sabedoria ou inteligência passa a existir, e aquilo que faz com que o que é sábio ou inteligente venha a existir deve ser o Uno. Plotino disse que o que é sábio ou inteligente está envolto no Um, mas o Um é o espaço do que é sábio ou inteligente. Assim como uma linha no espaço físico é concebida como um vetor, também uma linha do ponto de vista do Um é pura atividade mental. Na medida em que o que é inteligente ou sábio é conceitualizado como se movendo perpetuamente no Um, isso é vontade. Visto do ponto de vista do Um que, transcendendo até a própria vontade, estabelece em si a atividade mental pura, tudo é expressão impregnada de sentido. Se a substância pura é o espelho que reflete a Luz, o Um pode até ser chamado de olho que vê a própria Luz.¹⁵ Quando o que se move é visto do ponto de vista do próprio lugar, o que age torna-se expressão.

Plotino disse que a essência das coisas que criam está no movimento incessante em direção ao que é sábio ou inteligente; tire o futuro das coisas que criam, e elas perdem sua existência; inversamente, acrescente um futuro ao que é eterno, e ele perde sua existência; mas o que cria dentro do tempo deve ser o que se chama mundo real; não apenas a atividade de desenvolvimento das coisas vivas ou a atividade da consciência não pode ser divorciada da direção temporal, mas mesmo a atividade da vontade não pode ser divorciada da direção temporal. No entanto, quando a vontade, negando a própria vontade, retorna à sua origem, ela se torna realidade eterna, onde o tempo se torna a sombra do eterno; e a ação intencional pode ser considerada uma expressão incompleta ou imperfeita. O caso de construir uma casa provavelmente pode ser considerado um tipo de atualização da vontade. A casa construída está dentro de nós, uma casa que não é de madeira nem de pedra. Mas, neste caso, o conteúdo da vontade é o desejo de viver. O desejo de viver é o desejo que sustentaria nossa existência neste mundo espaço-temporal; surge do fato de que a vontade segue a natureza; não é o conteúdo de uma vontade que envolve o mundo real, mas o conteúdo de uma vontade é envolvido no interior do mundo real. Se o mundo natural é constituído com base no que Kant chamou de sínteses do ego puro, tal atividade constitutiva não consistiria em fazer uma certa coisa de outras coisas, mas necessariamente no fato que explica o conteúdo do próprio eu. Nesse caso, constituir é predicar algo concernente ao próprio eu; predicar algo concernente ao próprio eu é predicar. Dessa forma, o conteúdo da vontade independente deve ser visto por trás do eu cognitivo. Deste ponto de vista, o mundo real é concebido como o lugar da atualização da vontade, e o que dizendo respeito ao eu que conhece

15 “Luz”, *hikari*, é usado no sentido de “iluminado” ou “iluminação”; *Denki* é o que se liga e desliga com o toque de um botão. [N. T.]

era o lugar da reflexão torna-se, em relação à vontade, o lugar da atualidade: isto é, este mundo se torna o ponto de intersecção entre o conhecimento e a vontade. Do ponto de vista que transcende esse tipo de intersecção antitética e inclui a própria vontade em si mesma, ou seja, do ponto de vista da intuição, este mundo se torna o mundo da expressão. A linguagem é uma expressão incompleta ou imperfeita, mas embora falemos de um “mundo da linguagem”, pode-se muito bem pensar que ela pertence a *este* mundo realmente existente. O mundo dos sentidos expresso pela linguagem, à parte do tempo e do homem, é em si um mundo eterno e pode, como os intelectualistas acreditam, tornar sensível todo o mundo real, e todo o mundo real pode ser considerado como estando dentro do mundo dos sentidos. Embora em um sentido oposto ao do fato de que o conteúdo da vontade prática, como construir uma casa, não pode envolver o mundo real, o mero mundo dos sentidos não pode envolver o mundo real. O conteúdo do pensamento é transcendental, mas não possui substância de expressão dentro do próprio eu; deve se expressar por meio do outro; deve ver a atividade fora do eu. Ao contrário, quando se trata do conteúdo artístico como unidade de sujeito e objeto, a própria atividade torna-se imediatamente expressão, e podemos ver a face da realidade eterna que engloba em si o próprio tempo. Mas mesmo o conteúdo artístico ainda não nega toda a vontade; não apresenta a própria realidade expressiva, porque o conteúdo artístico é concebido como um aspecto temporário. Gostaria de tentar considerar algo como o caráter sábio de Kant como a realidade da inteligência ou sabedoria. Talvez possamos considerar nosso corpo como sendo um tipo de expressão que abriga um caráter sábio. No corpo que deveria ser chamado de ponto de intersecção antitética entre a totalidade do ideal e a totalidade do real, o conteúdo da expressão, a atividade e a própria expressão são um. É com base na representação do próprio corpo que toda a realidade pode ser representada como expressão. Toda atividade expressiva é possível por meio do movimento da carne. A ação moral intencional deve ser o processo de tornar toda a realidade em expressão, com base em tornar nossos corpos expressão. Do ponto de vista religioso, toda realidade é vista como uma espécie de expressão.

7.

Deixe-me resumir o que argumentei acima. Podemos pensar que o que age age dentro do tempo; o tempo é a forma de autoconsciência; várias atividades surgem porque o eu retorna ao eu: da atividade mecanicista à atividade teleológica, da atividade teleológica à atividade da consciência, é de acordo com a autoconsciência da vontade que constitui a base do eu que existe movimento da atividade abstrata para a atividade concreta. Também podemos dizer que, porque o tempo adquire o conteúdo do próprio tempo, várias atividades passam a existir. Mas deve haver um ponto de vista nas profundezas mais profundas da autoconsciência que negue a autoconsciência em si; isto é, existe um ponto de vista da negação da vontade,

e é a partir desse ponto de vista que podemos tornar até o próprio eu um objeto epistemológico cognitivo. Esse ponto de vista é o da intuição. É sob este ponto de vista que o próprio tempo se extingue e tudo se torna expressão. Quase nem é preciso dizer que o caso do que é visto é muito maior do que o do que vê, e mesmo no caso de o ver e o visto serem considerados um, ainda não estamos falando da verdadeira intuição; é quando o ver envolve o visto que pela primeira vez existe a verdadeira intuição. O ponto de vista desse tipo de intuição pode muito bem ser considerado o ponto de vista da religião. A verdadeira realidade, existindo com base no próprio eu e compreendida com base no próprio eu, é necessariamente o que expressa o próprio eu. Eu pergunto se não podemos, tomando como nosso ponto de partida aquela intuição que devemos pensar como o limite final de toda atividade, ao contrário conceber tudo o que é chamado de atividade como intuição imperfeita ou incompleta.

O conteúdo da experiência da cor ou do som que são os objetos de nossa percepção sensorial, vista como experiência direta ou não mediada, mais do que algo como a vibração do éter, é um fato fundamental; é ver o conteúdo da experiência de nossa percepção sensorial como nada mais que a apresentação espontânea da própria experiência da cor, a própria experiência do som.¹⁶ Quando falamos em “apresentação espontânea”, já está implícito um sentido de “atividade”, mas, neste caso, é que só a cor vê a própria cor, que só o som ouve o próprio som; se tomarmos emprestado o termo *predicado lógico*, o predicado diz respeito apenas a si mesmo. Essa autoclarificação é chamada de atividade de percepção sensorial, do ponto de vista do eu. Mas quando falamos dessa maneira, ainda não existe o eu consciente; tal ponto de vista é o ponto de vista da expressão. Claro, o conteúdo da expressão, a atividade e a própria expressão ainda não estão divididos, mas faríamos bem em dizer que, em sentido amplo, é o ponto de vista onde o eu nega o eu e o eu se vê dentro de si. Portanto, o conteúdo da percepção sensorial imediatamente entra no mundo dos sentidos e até se torna o conteúdo da atividade de expressão verbal. Mesmo na base do assim chamado mundo da experiência, constituído com base na unidade da pura apercepção, deve haver o sujeito ativo [*shutai*] do auto-esclarecimento.¹⁷

16 “Apresentação espontânea” traduz *jihatsujiten*, um dos neologismos de Nishida, composto de *jihatsu*, espontaneidade e *jiten*, em si um composto não encontrado em nenhum dicionário, mas consiste em dois caracteres sino-japoneses, “eu” e “expandir”, “desenvolver” ou “crescer”. [N. T.]

17 Sujeito (*shukan*, *shutai*, *shugo*, *shudai*). A palavra inglesa para sujeito, *subject*, é, obviamente, um escândalo filosófico, fundindo em uma palavra assuntos epistemológicos e fenomenológicos, assuntos lógicos e gramaticais, tópico e tema, e o objeto de subjugação política e agência. O uso do japonês permite um pouco menos ambiguidade e confusão (por exemplo, *shugo* designa o assunto lógico ou gramatical; *shudai* designa tópico ou tema; etc.). A maioria dessas distinções não oferece nenhuma dificuldade especial ao tradutor. Mas a distinção entre *shukan* e *shutai* sim, e a diferença é crítica para os argumentos de Nishida. Em geral, o *shukan* é o sujeito cognitivo, epistemológico, fenomenológico, o sujeito que é considerado anterior à cognição, ao conhecimento e à experiência e que aspira a transcender sua finitude. O *shutai*, porém, se constitui na poiese e na produção, na contraditória complicação, na transdução (ou “metabolismo”) das singularidades. O *shutai* é o assunto da praxis qua poiesis. O *shutai* surge na atividade do fazer,

Se postularmos que a apercepção pura não é um sujeito meramente lógico, mas a unidade sintética de forma e conteúdo, então tal sujeito deve se explicar. Dizer que conhecemos a realidade objetiva é, inversamente, que a realidade objetiva predica uma coisa ou outra a respeito do próprio eu. Na experiência da percepção sensorial, o conteúdo da expressão e a própria atividade estão ocultos por trás daquele que expressa; mas quando se trata do mundo do pensamento constitutivo, aquilo que constitui e aquilo que é constituído, forma e conteúdo, são colocados em oposição, ainda porque o conteúdo da atividade em si não é manifesto, o significado da expressão ainda não é claro; e o conteúdo da expressão se extingue pelas palavras *tempo*, como forma de uma autoconsciência sem conteúdo, e *atividade*, como forma de uma vontade sem conteúdo. Quando se trata do mundo teleológico da natureza, entretanto, o conteúdo da expressão sendo independente da mera atividade, podemos dizer que a atividade está incluída dentro do eu; a atividade se torna um meio para um fim, e o mundo dos objetos para a vontade (no sentido amplo) passa a existir. Claro, não é que devamos ver o conteúdo da natureza teleológica e o conteúdo da expressão como precisamente o mesmo, mas o que se torna o conteúdo da arte é necessariamente o conteúdo da vida pura; e na medida em que o conteúdo da vida é objetivo, ele está necessariamente situado, assim como os objetos de arte, em um ponto que transcende o conhecimento.¹⁸ Na atividade teleológica da mera natureza, o conteúdo da expressão ainda não pode transcender a atividade; não podemos dizer que a própria vida está situada dentro do próprio eu: é vida sustentada com base na coisa. Quando, na atividade de dar forma, a substância material inclui a forma, ela não toca na atividade de natureza teleológica; quando se trata da atividade mental que deveríamos chamar de “atividade sem substrato”, tudo se torna forma. Na base da continuidade de uma atividade infinita, deve haver certo algo imutável que transcendeu a atividade; deve haver o que deveríamos chamar de substância interna. Quando essa substância interna inclui a forma, a atividade de dar-forma torna-se atividade expressiva. O que ocasiona a transposição do mundo da natureza para o mundo da expressão é a pura apercepção. Quando vamos além do ponto de vista da pura apercepção, transcendemos o mundo da natureza e entramos no mundo da realidade da inteligência e da sabedoria; nele até a própria natureza se torna uma única Ideia. Portanto, a razão é mesmo considerada a base da verdadeira arte e moralidade. Neste mundo, toda realidade inclui a atividade em si mesma; cada um deve ser uma individualidade livre, e a atividade torna-se seu meio, torna-se expressão incompleta ou imperfeita. Cada eu, por ser autoconsciente, porque

na atividade produtiva. O *shutai* não existe antes nem fora dessa atividade; nem sobrevive à sua poiese constitutiva. É fundamental para o pensamento de Nishida reconhecer que a subjetividade cognitiva, epistemológica e fenomenológica não é um pré-requisito para o sujeito ativo e produtivo. Pelo contrário, cognição e conhecimento seriam impossíveis sem a intuição prévia (ativa) do sujeito ativo. [N. T.]

18 “Objetos de arte” traduz *geijutsu no taishō*, não objetos de arte, mas com o que é um objeto de percepção artística e poiese. [N. T.]

inclui o tempo dentro de si, pode ser concebido como a realidade da eternidade que transcende o tempo. Um mundo em que o valor sustenta o próprio valor não é um mundo sem tempo, mas sim um mundo que inclui o tempo dentro de si. Como o motor imóvel de Aristóteles, o pensamento pensa pensando a si mesmo e, portanto, torna-se a realidade da eternidade. Se postularmos que o mundo natural é estabelecido como o eixo do tempo abstrato, então o mundo da inteligência e da sabedoria passa a existir com base no tempo concreto. Porque o tempo concreto progride na direção da diferenciação e individuação, é o que sustenta o próprio eu. Como eu disse na seção 4, o que é chamado de universal concreto constitui um conjunto imutável com relação a esse tipo de direção.

Tradução do inglês por Paulo Abe

Revista digital: www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/modernoscontemporaneos



This is an open-access article distributed under the terms of the Creative Commons Attribution License.