



UNIVERSIDADE
ESTADUAL de LONDRINA

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**CIRCULARIDADE FUNDAMENTAL E VACUIDADE:
ENATIVISMO E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO NA
FILOSOFIA DE KEIJI NISHITANI**

Londrina
2026

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**CIRCULARIDADE FUNDAMENTAL E VACUIDADE:
ENATIVISMO E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO NA
FILOSOFIA DE KEIJI NISHITANI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Eder Soares Santos

Londrina
2026

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor, através do Programa de Geração Automática do Sistema de Bibliotecas da UEL

Pereira de Moraes, Symon.

CIRCULARIDADE FUNDAMENTAL E VACUIDADE: ENATIVISMO E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO NA FILOSOFIA DE KEIJI NISHITANI / Symon Pereira de Moraes. - Londrina, 2026.
138 f.

Orientador: Eder Soares Santos.

Tese (Doutorado em Filosofia) - Universidade Estadual de Londrina, Centro de Letras e Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, 2026.
Inclui bibliografia.

1. Enativismo - Tese. 2. Escola de Kyoto - Tese. 3. Filosofia Oriental - Tese. 4. Budismo - Tese. I. Soares Santos, Eder. II. Universidade Estadual de Londrina. Centro de Letras e Ciências Humanas. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU 1

SYMON PEREIRA DE MORAIS

**CIRCULARIDADE FUNDAMENTAL E VACUIDADE:
ENATIVISMO E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO NA
FILOSOFIA DE KEIJI NISHITANI**

Tese apresentada ao Programa de Pós-graduação em Filosofia da Universidade Estadual de Londrina - UEL, como requisito parcial para a obtenção do título de Doutor em Filosofia.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Eder Soares Santos – UEL
(Orientador)

Prof. Dr^a. Amanda Sayonara Fernandes
Prazeres - UFPB

Prof. Dr. Antonio Florentino Neto - UNICAMP

Prof. Dr. José Fernandes Weber - UEL

Prof. Dr. Róbson Ramos Dos Reis - UFSM

Londrina, 16 de março de 2026.

AGRADECIMENTOS

Ao Prof. Dr. Eder Soares Santos, meu orientador e amigo de todas as horas, que acompanhou o desenvolvimento desta pesquisa ao longo de cinco anos e que, desde que nos conhecemos, sempre acreditou na possibilidade do diálogo entre Ocidente e Oriente.

Ao Prof. Dr. José Fernandes Weber, que, em 2011, me apresentou o pensamento da Escola de Kyoto e a obra de Keiji Nishitani, decisivos para a construção deste trabalho e para todos os estudos que venho desenvolvendo nos últimos anos.

Ao Prof. Dr. Antônio Florentino Neto, cujas contribuições às minhas pesquisas foram constantes ao longo dos anos, sendo uma grande referência no pensamento oriental no Brasil e possibilitando o acesso a obras fundamentais de filósofos orientais.

Aos meus pais, Nilza Pereira de Moraes e José Márcio de Moraes, que sempre acreditaram em meu trabalho, incentivando-me continuamente a estudar e a permanecer no caminho da formação acadêmica.

À minha sogra, Adriana Célia Balladares Barcellos, que, durante todos os anos do doutorado, manteve-me atento às obrigações da escrita e ao desenvolvimento da pesquisa com a recorrente pergunta: “E a tese, como está?”. Muito obrigado, “Abuela”!

À CAPES, pela concessão de três anos de bolsa de estudos, fundamentais para que eu pudesse me dedicar à escrita da tese com maior tranquilidade, e ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UEL, sem o qual esta pesquisa não teria sido possível.

Ao meu amigo de todas as horas, Prof. Dr. Wilson Carvalho, que ao longo desses anos compartilhou comigo as dificuldades do processo de escrita, ouvindo-me atentamente diante de cada obstáculo encontrado.

Por fim, agradeço às pessoas mais importantes de todo esse processo: minha esposa, Nádia Susana Balladares Barcellos, e minha filha, Penélope Balladares Barcellos de Moraes, que me apoiaram e estiveram sempre ao meu lado durante este longo e exigente período de escrita. Muito obrigado. Amo vocês.

*Trinta raios convergem para o meio
mas é o vazio do centro
que faz avançar o carro.*

*Molda-se a argila para fazer vasos,
mas é do vazio interno
que depende o seu uso.*

*Uma casa é fendida por portas e janelas,
mas é ainda o vazio
que a torna habitável.*

*O Ser dá possibilidades,
mas é pelo não ser que as utilizamos.*

Laozi

RESUMO

MORAIS, Symon Pereira de. *Circularidade fundamental e vacuidade: enativismo e a superação do dualismo na filosofia de Keiji Nishitani.* 2026. Número total de folhas. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Estadual de Londrina, Londrina, 2026.

Esta tese investiga a convergência estrutural e ontológica entre o conceito de Circularidade Fundamental, formulado no interior da abordagem enativista em *The Embodied Mind*, e a filosofia da Vacuidade (śūnyatā) desenvolvida por Keiji Nishitani, partindo da constatação de que o paradigma cognitivista representacionalista, dominante na filosofia ocidental moderna, mostra-se insuficiente para explicar a natureza relacional, incorporada e situada da cognição humana. O objetivo geral do trabalho consiste em demonstrar que a interlocução com a filosofia de Nishitani oferece um aprofundamento conceitual decisivo para o Enativismo, permitindo radicalizar sua crítica ao dualismo mente–corpo e aos pressupostos substancialistas do sujeito. A metodologia adotada é de natureza filosófica e hermenêutica, baseada na análise conceitual de textos centrais da ciência cognitiva enativista e da tradição filosófica budista Mahāyāna, com ênfase na obra de Nishitani, articulando diálogo crítico entre filosofia ocidental contemporânea e pensamento oriental. Os resultados da pesquisa indicam que, embora o Enativismo represente um avanço significativo ao conceber a cognição como um processo emergente da interação entre organismo e ambiente, sua formulação permanece tensionada por ambiguidades ontológicas quanto ao estatuto último do Eu. Argumenta-se que a filosofia de Nishitani, ao radicalizar o princípio da cooriginação dependente por meio do conceito de Vacuidade, fornece o fundamento ontológico não substancialista capaz de sustentar plenamente a Circularidade Fundamental, compreendida não apenas como uma necessidade epistemológica, mas como a expressão fenomenológica de uma estrutura relacional da realidade. Conclui-se que a convergência entre o Enativismo e a filosofia de Nishitani amplia a compreensão da consciência, da subjetividade e do papel do Eu no mundo, oferecendo um horizonte conceitual capaz de superar tanto o dualismo metafísico quanto o impasse niilista da modernidade, e contribuindo para uma compreensão mais integrada da mente e da experiência humana.

Palavras-chave: Enativismo; circularidade fundamental; vacuidade; Keiji Nishitani; cognição incorporada; filosofia da mente.

ABSTRACT

MORAIS, Symon Pereira de. *Fundamental Circularity and Emptiness: Enactivism and the Overcoming of Dualism in the Philosophy of Keiji Nishitani*. 2026. Total number of pages. Thesis (Doctorate in Philosophy) – State University of Londrina, Londrina, 2026.

This dissertation investigates the structural and ontological convergence between the concept of Fundamental Circularity, formulated within the enactivist approach in *The Embodied Mind*, and the philosophy of Emptiness (śūnyatā) developed by Keiji Nishitani, starting from the recognition that the representationalist cognitivist paradigm dominant in modern Western philosophy is insufficient to account for the relational, embodied, and situated nature of human cognition. The general objective of the study is to demonstrate that an interlocution with Nishitani's philosophy provides a decisive conceptual deepening of Enactivism, allowing for a more radical critique of the mind–body dualism and of the substantialist assumptions underlying the modern conception of the subject. The methodology adopted is philosophical and hermeneutical in nature, based on a conceptual analysis of central texts from enactivist cognitive science and the Mahāyāna Buddhist philosophical tradition, with particular emphasis on Nishitani's work, articulating a critical dialogue between contemporary Western philosophy and Eastern thought. The results of the research indicate that, although Enactivism represents a significant advance by conceiving cognition as an emergent process arising from the interaction between organism and environment, its formulation remains marked by ontological ambiguities regarding the ultimate status of the self. It is argued that Nishitani's philosophy, by radicalizing the principle of dependent co-origination through the concept of Emptiness, provides a non-substantialist ontological foundation capable of fully sustaining Fundamental Circularity, understood not merely as an epistemological necessity but as the phenomenological expression of a relational structure of reality. It is concluded that the convergence between Enactivism and Nishitani's philosophy expands the understanding of consciousness, subjectivity, and the role of the self in the world, offering a conceptual horizon capable of overcoming both metaphysical dualism and the nihilistic impasse of modernity, and contributing to a more integrated understanding of mind and human experience.

Keywords: enactivism; fundamental circularity; emptiness; Keiji Nishitani; embodied cognition; philosophy of mind.

Sumário

INTRODUÇÃO	10
Capítulo 1: O Enativismo e a Circularidade Fundamental: Fundamentos de uma Nova Visão Cognitiva	26
1.1: Surgimento do Enativismo e a crítica ao cognitivismo	32
1.2: A Autopoiese e a Relação entre Organismo e Ambiente no Enativismo.	39
1.3: A cognição como ação incorporada	49
1.4: Limites epistemológicos do Enativismo e a problemática da ausência de fundação.	54
Capítulo 2: O Budismo Huayen e a Filosofia da Escola de Kyoto.....	64
2.1: Indivíduo atômico e indivíduo inter-relacional	66
2.2: Vacuidade, originação codependente e anti-substancialismo do Eu em Nagarjuna	73
2.3: Inter-relacionalidade e polaridade complementar na filosofia chinesa ...	83
2.4: Fazang: A Rede de Indra e a não-substancialidade do eu	89
2.5: O Pensamento do Budismo Huayen nos textos de Nishida.....	98
Capítulo 3: A Filosofia de Nishitani e a Superação do Dualismo: Enativismo, Vacuidade e o Problema do Niilismo	108
3.1: O Dualismo Metafísico e a Crise do Niilismo	111
3.2: Enativismo e os Limites da Superação do Dualismo: A Necessidade do Fundamento Nishitaniano.	114
3.3: Da Ansiedade Cartesiana ao Solo da Vacuidade: Diagnóstico Ontológico e Superação Existencial	119
3.4: Śūnyatā (Vacuidade) e a Dissolução dos Dualismos.....	123
3.5: A Vacuidade como Solo Ontológico para a Cognição Enativa	127
CONCLUSÃO.....	131
REFERÊNCIAS	134

INTRODUÇÃO

A compreensão do processo de cognição humana ocupa um lugar central nas tradições filosófica e psicológica ocidentais, especialmente no esforço de elucidar o modo como mente, corpo e mundo se articulam na constituição da experiência. Ao longo da modernidade, essa investigação foi amplamente orientada pelo paradigma cognitivista, ancorado em um modelo representacionalista e dualista. Segundo essa perspectiva, conhecer consiste fundamentalmente na construção de representações internas, conforme sintetiza Thompson ao descrever o núcleo da chamada revolução cognitiva:

No centro desta revolução estava o modelo computacional da mente, agora conhecido como a concepção clássica de processos cognitivos. De acordo com este modelo clássico, a cognição é o processamento de informação seguindo a moda do computador digital. (Thompson, 2010, p. 4).

Nesse enquadramento, as representações mentais são concebidas como espelhamentos de um mundo externo tomado como ontologicamente independente do sujeito cognoscente. Tal dinâmica é descrita por Varela, Thompson e Rosch como o movimento entre a “*Cila* da cognição como a recuperação de um mundo exterior pré-dado (realismo) e a *Caríbdis* da cognição como a projeção de um mundo interior pré-determinado (idealismo)”¹ (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 172). Esse pressuposto não apenas estruturou as teorias modernas da mente, mas também moldou uma compreensão específica da realidade, segundo a qual mente e mundo são tratados como “separados e independentes um do outro, com o mundo exterior espelhado por um modelo representacional dentro da cabeça” (Thompson, 2010, p. 10).

Essa configuração consolidou a concepção de um sujeito entendido como

¹ A metáfora de Cila e Caríbdis, mobilizada por Evan Thompson, retoma um motivo clássico da Odisseia para caracterizar o dilema estrutural da filosofia da cognição moderna. Cila representa o risco de conceber a cognição como a recuperação de um mundo exterior pré-dado, tal como pressuposto por formas de realismo metafísico e teorias representacionalistas, nas quais o sentido e a inteligibilidade do mundo são independentes da atividade cognitiva. Caríbdis, por sua vez, simboliza o perigo oposto: a concepção da cognição como projeção de um mundo interior pré-determinado, associada a variantes de idealismo e construtivismo forte, nas quais a alteridade do mundo é dissolvida nas estruturas do sujeito. A força da analogia reside em mostrar que essas posições, embora antagônicas, compartilham a mesma pressuposição fundamental — a separação originária entre sujeito e mundo — e que evitar uma delas tende a conduzir à outra. A proposta enativista, tal como formulada por Thompson em diálogo com Varela e a tradição fenomenológica, consiste precisamente em escapar desse dilema, redefinindo a cognição como um processo de coemergência entre organismo e meio, no qual sujeito e mundo se constituem mutuamente, sem fundamento último nem no exterior nem no interior. (Cf. Thompson, 2017) (grifos nossos)

uma instância interior autônoma, separada do corpo e do mundo que conhece. Tal isolamento constitui um dos desdobramentos centrais do legado cartesiano, que Richard Bernstein descreve nos seguintes termos:

O objetivismo tem sido estreitamente ligado à aceitação de uma distinção básica, metafísica ou epistemológica, entre o sujeito e o objeto. O que está “lá fora” (objetivo) é presumido como independente de nós (sujeitos), e o conhecimento é alcançado quando um sujeito corretamente espelha ou representa a realidade objetiva. (Bernstein, 1983, p. 8).

Como consequência, a ciência cognitiva clássica passou a tratar o indivíduo como um “cérebro em uma cuba craniana”, negligenciando o fato de que somos, antes de tudo, “seres neuralmente animados no mundo” (Thompson, 2007, p. 242).

No interior desse paradigma, a mente é concebida como um processador de informações relativamente autônomo, cuja atividade fundamental consiste na manipulação de símbolos ou representações internas. A cognição é, assim, definida como o processamento de informação, sendo a mente pensada como distinta tanto do corpo quanto do ambiente em que o organismo se encontra inserido. Essa separação é reforçada pela tese funcionalista, segundo a qual “a corporificação do organismo é essencialmente irrelevante para a natureza da mente. É o software, não o hardware, que mais importa para a mentalidade” (Thompson, 2007, p. 5).

Tal formulação revela, entretanto, um limite estrutural decisivo, ao isolar a cognição das condições concretas, corporais e situadas que tornam possível a experiência. Ao projetar uma atividade essencialmente sociocultural para o interior do cérebro, o cognitivismo incorre em um equívoco categorial ao tratar o cérebro como um dispositivo heterônomo de processamento de informação, e não como um sistema autônomo. Thompson esclarece que o erro fundamental reside na aplicação indevida da metáfora computacional:

O problema com esse mito é que a computação humana real — o domínio de origem original para a conceituação da computação no abstrato — nunca foi simplesmente um processo psicológico interno; foi também uma atividade sociocultural. A computação, em outras palavras, nunca refletiu simplesmente as propriedades cognitivas do indivíduo, mas sim as do sistema sociocultural no qual o indivíduo está inserido. (Thompson, 2007, p. 8).

Desse modo, a ciência cognitiva clássica falha ao não reconhecer que a arquitetura que procura localizar no cérebro corresponde, na verdade, a “um modelo da operação de um sistema sociocultural do qual o ator humano foi removido” (Thompson, 2007, p. 8). O resultado dessa abstração é uma concepção que tenta “tomar o que é, na verdade, uma atividade sociocultural [...] e projetá-la em algo que

ocorre dentro da cabeça do indivíduo” (Thompson, 2007, p. 8), ignorando que a mente não funciona como um espelho interno de um mundo independente, mas como um processo de criação de sentido (*sense-making*) por meio da ação incorporada (*enaction*).

Como consequência, a complexidade do viver cognitivo é reduzida a operações formais abstratas, regidas por regras computacionais supostamente independentes do contexto. Nesse cenário, as representações passam a ser tratadas como itens dotados apenas de forma física, manipulados de maneira “puramente formal ou sintática a fim de se chegar a uma solução para o problema” (Thompson, 2007, p. 5).

Embora o cognitivismo tenha sido, durante décadas, considerado um dos paradigmas mais consistentes para o estudo científico da mente — em grande medida devido ao seu êxito metodológico e à sua formalização teórica —, ele passou progressivamente a ser alvo de críticas sistemáticas. Com o avanço das pesquisas, tornou-se evidente que “a ciência cognitiva focou na cognição enquanto negligenciou a emoção, o afeto e a motivação” (Thompson, 2007, p. 3), resultando em uma compreensão parcial da experiência. Essas críticas convergem na contestação da incapacidade do modelo cognitivista de dar conta do caráter situado, dinâmico e relacional da cognição humana, ao pressupor que o conhecimento consiste na representação de um mundo independente por uma mente igualmente independente, em vez de reconhecê-lo como “a enação de um mundo e de uma mente com base em uma história de ação incorporada” (Thompson, 2007, p. 13).

Essa insuficiência teórica evidencia a necessidade de reintegrar a cognição à sua base biológica e existencial, reconhecendo sua dependência constitutiva do corpo, da ação e do ambiente. Como afirmam Di Paolo e Thompson:

Sem um corpo, não pode haver criação de sentido [sense-making]. Além disso, a criação de sentido é um processo corporal de autorregulação adaptativa. O vínculo entre o corpo e a cognição é, consequentemente, constitutivo e não meramente causal. Ser um criador de sentido é, entre outras coisas, ser autônomo e precário, isto é, ser um corpo. (Di Paolo; Thompson, 2014, p. 75).

Quando considerada à luz do caráter dinâmico e pré-reflexivo da experiência vivida — compreendida como uma autoconsciência “tácita e, de modo crucial, inteiramente não observacional e não objetificante” (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 46) —, a abordagem cognitivista revela-se estruturalmente incompatível com a

fenomenologia da ação situada. Isso ocorre na medida em que ela pressupõe uma cisão ontológica entre mente e mundo, retomando a concepção já discutida anteriormente, segundo a qual o cognitivismo clássico tende a tratar mente e mundo como domínios independentes, vinculados apenas por um modelo representacional interno que espelha um exterior previamente dado (Thompson, 2007).

Ao sustentar que o comportamento cognitivo só pode ser adequadamente explicado por meio da representação de estados relevantes do ambiente — reafirmando a tese de que “os processos mentais são realizados pela manipulação de representações simbólicas no cérebro” (Thompson, 2007, p. 5) —, o cognitivismo reconduz uma estrutura dualista que separa o sujeito cognoscente do contexto concreto no qual sua atividade efetivamente se desenrola. Tal postura aliena a cognição da vida humana ao “tratar o cérebro como um dispositivo heterônomo, e não como um sistema autônomo” (Thompson, 2007, p. 365), concebendo a ação como um efeito derivado de processos internos previamente constituídos e ignorando que, na experiência situada, “a experiência não intervém de forma causal linear entre o ‘input’ sensorial e o ‘output’ motor” (Thompson, 2007, p. 256).

Como observam Varela, Thompson e Rosch, nesse paradigma “[...] só podemos explicar o comportamento cognitivo se assumirmos que um agente age representando padrões relevantes de sua situação” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 56) ², pressuposto que os próprios autores submetem a uma crítica rigorosa. Tal formulação evidencia que o cognitivismo permanece preso a uma concepção mediada da experiência, na qual a relação com o mundo é sempre filtrada por conteúdos representacionais internos, concebidos como instâncias intermediárias entre o sujeito e a realidade.

Ao operar dessa maneira, o paradigma cognitivista tende a obscurecer o papel constitutivo da ação, do corpo e da situação concreta na emergência do sentido, reduzindo a experiência a um processo de correspondência entre estados mentais internos e um mundo externo previamente estruturado. Com isso, a cognição é desvinculada de sua dimensão prática e incorporada, e o sujeito cognoscente é compreendido como uma instância abstrata, separada das condições históricas,

² Esse trecho e todas as citações que precisaram de tradução foram realizadas por nós.

corporais e ambientais que tornam possível sua própria atividade cognitiva³.

É nesse contexto de crítica ao cognitivismo — sistema cujos "modelos de processamento de informação deixam inexplicada a organização autônoma própria aos seres cognitivos porque tratam os sistemas cognitivos como sistemas heterônomos" (Thompson; Stapleton, 2009, p. 27) — e de busca por novas formas de compreender a mente que surge a obra *The Embodied Mind* (1991)⁴, resultado da colaboração entre Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch. Articulando de modo rigoroso contribuições da biologia, da fenomenologia e da psicologia, os autores propõem uma abordagem genuinamente interdisciplinar da cognição, fundamentada na necessidade de uma "circulação de ida e volta entre a pesquisa científica sobre a mente e as fenomenologias disciplinadas da experiência vivida" (Thompson, 2004, p. 382). O objetivo explícito consiste em superar os limites impostos pelo modelo representacionalista dominante, demonstrando que "a cognição não é um evento que acontece dentro do sistema; é o processo relacional de produção de sentido que ocorre entre o sistema e seu ambiente" (Thompson; Stapleton, 2009, p. 25).

O deslocamento operado por *TEM* é decisivo para a reconfiguração do problema da cognição. Em lugar de concebê-la como a elaboração interna de representações de um mundo previamente dado, os autores sustentam que "[...] a cognição não é a representação de um mundo pré-determinado por uma mente pré-determinada, mas a enação de um mundo e de uma mente com base na história das ações que um ser realiza em seu meio" (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 9). Com essa formulação, tem início, de modo efetivo, aquilo que posteriormente será

³ A redução da experiência a um processo de correspondência entre estados internos e um mundo externo é o pilar do cognitivismo clássico, que define a cognição como o processamento de informações pré-especificadas. Segundo esta perspectiva, o sistema nervoso funcionaria como um simulador que cria modelos internos de uma realidade independente, o que Thompson (2025) qualifica como um "representacionalismo sem esperança". Em contrapartida, a abordagem enativa sustenta que a cognição é uma "história de acoplamento estrutural que traz à mão um mundo", o que implica que o ambiente não é um receptáculo de informações prontas, mas um *Umwelt* (meio) cuja significância e valência são constituídas pela própria agência autônoma do vivente. Como adverte Thompson ao comentar a filosofia de Hans Jonas, a perspectiva de um observador desincorporado e puramente intelectual falha em captar o fenômeno da vida, pois "o Deus matemático em sua visão analítica homogênea perde o ponto decisivo da vida: o seu ser uma individualidade autocentrada, sendo para si e em contraposição a todo o resto do mundo" (JONAS, 1966 apud THOMPSON, 2007, p. 163). Portanto, a cognição enativa não é a resolução de problemas predefinidos, mas a "emanação de um mundo e de uma mente com base em uma história de ações" (VARELA; THOMPSON; ROSCH, 2017, p. xx)

⁴ A partir de agora todas as referências a obra "*The Embodied Mind*" serão apresentadas pela sigla TEM.

reconhecido como a abordagem enativista da cognição.

A partir dessa reformulação, o conhecer deixa de ser compreendido como um processo mediado por conteúdos mentais internos e passa a ser pensado como um acontecimento relacional, no qual mente e mundo emergem conjuntamente a partir do engajamento ativo e corporal do organismo em seu ambiente. É nesse horizonte que o enativismo se estabelece no interior da ciência cognitiva contemporânea, propondo uma reorientação profunda de seus pressupostos epistemológicos e ontológicos.

O termo *enativismo* deriva da palavra inglesa *enaction*, cujo campo semântico remete às ideias de ação, realização e engajamento direto com o mundo. Nessa perspectiva, a cognição não é concebida como a elaboração interna de representações de uma realidade externa previamente dada, mas como um processo que emerge da interação dinâmica e contínua entre organismo e ambiente. Em oposição aos modelos representacionalistas, essa abordagem sustenta que “[...] o corpo vivo é um sistema autoprodutor e autossustentável que promove ou gera relevância, e que os processos cognitivos pertencem ao domínio relacional do corpo vivo acoplado ao seu ambiente” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. xxv).

Desse modo, corpo e mundo não são tomados como entidades previamente dadas e ontologicamente separadas, mas como dimensões que se co-constituem no próprio processo cognitivo. Como destacam Baum, Fischer e Kroeffer (2018), o enativismo desafia o paradigma cognitivista ao conceber a cognição como um processo relacional, dinâmico e integrado, dispensando a mediação de representações mentais internas e enfatizando a centralidade da ação situada.

É nesse sentido que, conforme destaca Mackenzie (2022) em sua análise da ontologia da ação incorporada, o enativismo se sustenta sobre a seguinte premissa fundamental:

“a convicção que motiva a abordagem enativa é que a cognição não é a representação de um mundo independente por uma mente independente, mas a enação de um mundo e de uma mente com base em uma história de ação incorporada” (Thompson, 1996, p. 128 apud Mackenzie, 2022, p. 105).

Desse modo, a cognição não pode ser adequadamente compreendida como mero processamento de representações internas de um mundo previamente dado, mas como um processo relacional de “*sense-making*”, no qual o significado emerge da dinâmica histórica e situada de acoplamento estrutural entre o agente vivo

e seu meio. O sentido não é, portanto, algo previamente contido no mundo nem produzido exclusivamente no interior do sujeito, mas resulta da própria atividade do organismo enquanto este se engaja, de modo incorporado, nas condições concretas de sua existência.

Ao conceber a cognição como ação incorporada, o enativismo recusa tanto o realismo ingênuo — que pressupõe um mundo plenamente dado e independente da experiência — quanto o idealismo subjetivista, que tende a reduzir o real às estruturas da consciência. Em lugar dessas alternativas, propõe uma via conceitual distinta, orientada pela superação da oposição rígida entre sujeito e objeto. Como afirmam seus autores, trata-se de “[...] contornar inteiramente essa geografia lógica de interno versus externo” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 172).

Essa concepção implica que mente e mundo não constituem instâncias separadas nem domínios ontologicamente independentes, mas polos correlativos que emergem conjuntamente em uma relação de interdependência recíproca. Tal relação pode ser descrita como um processo de circularidade fundamental, no qual a cognição se dá como um movimento contínuo de coemergência entre organismo e ambiente, sem que qualquer um desses polos possa ser tomado como fundamento último do outro. A intuição de que o conhecimento carece de um fundamento absoluto e repousa em uma rede de relações constitui, nesse ponto, um eixo deliberado de convergência com tradições orientais, em especial com a filosofia Mādhyamaka, que nega qualquer dualidade metafísica entre sujeito e objeto.

É precisamente a partir dessa convergência estrutural que se torna possível aprofundar o diálogo interdisciplinar proposto por esta tese. A exploração desse diálogo — e, mais especificamente, o modo como o conceito de vacuidade, entendido como interdependência radical, informa tanto a estrutura biológica da autonomia quanto a fenomenologia da experiência— constitui o ponto focal deste trabalho. Como será esclarecido adiante, essa fundamentação oriental⁵ não opera como um mero

⁵ A utilização dos termos ocidental e oriental nesta investigação justifica-se não como a postulação de essências ontológicas imutáveis, mas como o reconhecimento de horizontes discursivos historicamente estabelecidos que a perspectiva enativa busca confrontar e integrar. Nesse sentido, o uso de "Oriente" e "Ocidente" serve como uma heurística para a prática do "**pensamento planetário**" (*planetary thinking*), o qual exige o "desmantelamento das estruturas que a metafísica ergueu" em ambas as tradições para se alcançar um fundamento comum na experiência vivida. Como assevera Evan Thompson, a pluralidade das tradições do planeta não pode ser acomodada por oposições simplistas, sob pena de reificar fronteiras geográficas que empobrecem a linguagem e tornam as tradições aparentemente autoencerradas. Deve-se, em vez disso, avançar para uma lógica plural, consciente

adorno conceitual, mas como o alicerce que permite ao enativismo sustentar uma via média capaz de evitar os extremos do realismo e do idealismo, concebendo o “eu” não como uma substância, mas como um processo emergente e relacional que se enraíza na noção de circularidade fundamental e expressa, assim, a inseparabilidade constitutiva entre o viver e o conhecer, entre experiência e objetivação, entre sujeito e mundo. Longe de indicar uma relação derivada ou secundária, essa circularidade aponta para uma estrutura originária da cognição, na qual a experiência não pode ser reduzida nem a um polo puramente subjetivo nem a um domínio objetivo independente, mas deve ser compreendida como um processo relacional no qual sentido e realidade emergem conjuntamente.

Nesse sentido, a circularidade não constitui apenas uma descrição empírica do funcionamento cognitivo, mas assume o estatuto de uma exigência epistemológica fundamental. Como observa Evan Thompson, a “circularidade fundamental” entre ciência e experiência revela que os modelos científicos da consciência são objetivações que pressupõem, em nível empírico, as subjetividades concretas dos próprios pesquisadores e, em um nível ainda mais fundamental, a intencionalidade da consciência como abertura originária ao mundo, razão pela qual a experiência permanece, em certo sentido, irreduzível (Thompson, 2004, p. 382–383).

Essa análise evidencia que a ciência da cognição não pode reivindicar um ponto de vista absolutamente exterior ou neutro em relação à experiência que investiga, uma vez que toda descrição objetiva se ancora, de modo inevitável, em um horizonte experiencial pré-reflexivo. A circularidade, longe de representar uma falha metodológica ou um círculo vicioso, expressa precisamente a condição de possibilidade de qualquer empreendimento científico voltado à consciência, indicando que conhecer a mente implica reconhecer a inseparabilidade entre explicação objetiva e experiência vivida.

No entanto, essa exigência epistemológica possui consequências

dos critérios de semelhança e diferença que constituem um universo de discurso, pois: [...] a pluralidade das tradições do planeta não pode ser acomodada pela oposição simplista de "Leste" e "Oeste", ou em uma lógica redutiva de Mesmo e Outro. Devemos avançar para uma lógica que seja plural, na qual estejamos conscientes de nossos critérios de semelhança, diferença, para o que constitui um universo de discurso. (Thompson, 1986, p. 237, tradução nossa). Assim, os termos são empregados para abrir espaços de "interferência" e "conversação" entre as culturas, visando a construção de caminhos e passagens que alterem a nossa configuração geográfica e intelectual original.

ontológicas decisivas. Se toda objetivação científica emerge de um horizonte experiencial que a antecede e a sustenta, então sujeito e mundo não podem ser compreendidos como entidades autônomas ou previamente constituídas, mas como dimensões coemergentes de um mesmo processo de constituição relacional. O ato de conhecer e o mundo conhecido enraízam-se, assim, em uma dinâmica comum, na qual nenhum dos polos pode ser pensado como fundamento último do outro.

Assim, a experiência, ainda que não possa ser plenamente exaurida ou substituída por descrições objetivas, constitui o solo originário a partir do qual qualquer explicação científica se torna inteligível. Longe de representar um resíduo subjetivo a ser eliminado, ela aparece como a condição de possibilidade da própria objetividade científica, delimitando os alcances e os limites de toda tentativa de explicação da cognição e da consciência.

Entretanto, à medida que se aprofunda a análise da formulação enativista da cognição, tornam-se visíveis certas dificuldades em ancorá-la em um fundamento plenamente não substancial. Persistem, em alguns momentos, resquícios de uma linguagem que tende a sugerir a existência de uma “unidade cognitiva” relativamente estável, bem como uma dissolução ainda incompleta de pressupostos essencialistas herdados do horizonte conceitual moderno. Surge, assim, a questão de saber se, na formulação teórica do enativismo apresentada em *The Embodied Mind*, não subsiste uma lacuna conceitual relevante quanto ao estatuto ontológico último do eu e da unidade cognitiva.

Tal questão não invalida os avanços decisivos do enativismo nem compromete a fecundidade de sua crítica ao cognitivismo e ao paradigma representacional, mas indica a persistência de um ponto de tensão interna que exige um aprofundamento filosófico subsequente, capaz de explicitar de modo mais radical as implicações ontológicas da coemergência entre mente e mundo. É precisamente a partir dessa tensão que se articula a hipótese defendida nesta tese, segundo a qual a incorporação de referenciais filosóficos situados fora do horizonte estritamente ocidental pode oferecer uma via conceitualmente mais consequente para a superação do problema da relação mente–mundo, dispensando a necessidade de postular uma unidade cognitiva residual como fundamento último da experiência. Partimos aqui do pressuposto de que tal deslocamento não constitui um acréscimo externo ou meramente comparativo, mas responde a exigências internas colocadas pela própria

crítica enativista ao modelo moderno de subjetividade.

Tomamos, assim, o enativismo formulado em *TEM* como eixo privilegiado de análise, uma vez que sua elaboração já se dá sob forte influência tanto da fenomenologia quanto do pensamento budista, conforme assinalam Gallagher e Bower (2014, p. 234). Essa dupla interlocução confere ao enativismo um estatuto singular no interior da ciência cognitiva contemporânea, na medida em que ele se apresenta, desde sua origem, como uma tentativa explícita de superar os limites do paradigma representacional moderno.

Sustentamos, contudo, que essa articulação, embora filosoficamente fecunda, não é levada às suas últimas consequências conceituais, tornando necessária uma interlocução mais rigorosa e sistemática com a filosofia budista — em especial com a noção de cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*), tal como formulada no contexto da tradição Mahāyāna — a fim de ampliar o alcance explicativo do enativismo. Tal aprofundamento permite conferir-lhe maior consistência ontológica, bem como oferecer recursos conceituais mais adequados para pensar a não substancialidade do eu e a relacionalidade fundamental da experiência.

Defendemos, ademais, que essa ampliação deve seguir o caminho aberto pela Escola de Kyoto⁶, onde encontra sua formulação mais sistemática na filosofia de Keiji Nishitani. Nela, a reelaboração contemporânea do princípio da cooriginação dependente por meio da noção de vacuidade (*śūnyatā*) fornece um arcabouço ontológico e fenomenológico capaz de radicalizar a crítica tanto ao dualismo metafísico quanto ao impasse niilista característico da modernidade.

A escolha de Nishitani como eixo central desta tese não é fortuita nem externa ao horizonte do enativismo. A própria gênese teórica de *TEM* encontra-se profundamente vinculada ao encontro de Evan Thompson com a filosofia de Nishitani em meados da década de 1980, vínculo que se manifesta de modo explícito na decisão de dedicar um capítulo inteiro à investigação do pensamento do filósofo japonês. Ainda assim, como os próprios autores reconheceram ao revisitar a obra

⁶ Nesta tese, adotou-se a grafia "**Escola de Kyoto**", em lugar da forma aportuguesada "**Escola de Quioto**", em consonância com a literatura especializada em Filosofia Comparada e com a **bibliografia internacional**, nas quais predomina a romanização Hepburn. Essa opção visa assegurar a consistência terminológica com as fontes primárias e secundárias, bem como com os principais indexadores bibliográficos, sendo adotada de forma uniforme ao longo do texto, inclusive em referências a instituições como a Universidade de Kyoto.

vinte e cinco anos após sua publicação original, o projeto permaneceu condicionado por limitações teóricas que impediram a incorporação plena das consequências ontológicas mais radicais associadas à noção de vacuidade.

Na introdução à edição revisada, Thompson explicita retrospectivamente o alcance e os limites daquela “voz única” que marcou a colaboração original, ao mesmo tempo em que identifica as insuficiências que o desenvolvimento das ciências cognitivas e o amadurecimento filosófico tornaram incontornáveis:

Embora falássemos com uma voz única que foi o resultado de uma colaboração incomum, agora vejo o trabalho como limitado por várias deficiências. É necessário abandonar certas estratégias argumentativas originais — especificamente a dependência excessiva de modelos computacionais e uma visão redutora da fenomenologia de Husserl — para que o projeto enativo possa avançar em direção a uma compreensão mais profunda da vida e da mente. (Thompson, 2017, p. xvii).

Essa percepção de uma exploração ontologicamente limitada do diálogo é corroborada e aprofundada por Eleanor Rosch, que introduz uma crítica incisiva à assimetria que acabou por prevalecer no encontro entre ciência, experiência e budismo no contexto de *The Embodied Mind*. Segundo Rosch, a ciência não logrou estabelecer um diálogo de paridade com a experiência vivida e com o pensamento budista; ao contrário, manteve uma postura hegemônica que subverteu o propósito original do projeto. Nessa dinâmica, os conceitos budistas e a própria experiência são instrumentalizados em função dos interesses da ciência experimental, em vez de provocarem um encontro ontológico capaz de transformar o próprio modo de fazer ciência, caracterizando aquilo que ela denomina “imperialismo corporal”:

O diálogo equilibrado entre ciência, experiência e budismo ainda não aconteceu nos moldes pretendidos em TEM. Em vez disso, a ciência agiu como um governante colonial, exercendo o que chamo de imperialismo corporal. Nessa dinâmica, os conceitos budistas e a própria experiência vivida são colonizados para servir aos interesses da ciência experimental, em vez de provocarem um verdadeiro encontro ontológico que transforme o modo como fazemos ciência. (Rosch, 2017, p. lii).

Essa crítica de Rosch não se limita, portanto, a um diagnóstico metodológico ou epistemológico acerca do desequilíbrio no diálogo entre ciência, experiência e budismo, mas aponta para uma insuficiência ontológica mais profunda do projeto enativista tal como originalmente formulado. Ao permanecer ancorada em pressupostos implícitos da metafísica ocidental, a ciência cognitiva acaba por assimilar conceitos budistas sem permitir que eles desestabilizem efetivamente suas categorias fundamentais. É precisamente diante dessa limitação que se torna

necessária uma reorientação ontológica mais radical, capaz de deslocar o próprio solo a partir do qual a relação entre mente, mundo e experiência é pensada.

É nesse contexto que a filosofia de Nishitani adquire relevância decisiva. Nela, a não-fixação do eu, do mundo e da própria experiência em identidades substanciais ou fundamentos ontológicos últimos deixa de operar apenas como um procedimento crítico voltado à desconstrução de essências e passa a designar o modo ontológico próprio da existência compreendida à luz da vacuidade. A vacuidade não remete, assim, a um nada privativo nem a uma negação do real, mas ao campo relacional originário no qual sujeito, mundo e experiência emergem de forma interdependente, sem que qualquer desses polos possa ser estabilizado como fundamento último. É nesse horizonte que a relação mente–mundo pode ser repensada para além das alternativas tradicionais entre substancialismo metafísico e negação do real.

É precisamente a ontologia relacional delineada a partir da noção de vacuidade — introduzida como resposta à limitação do diálogo ontológico em *TEM* — que orienta as escolhas conceituais e metodológicas adotadas ao longo desta tese. Convém frisar que, nesse contexto, termos centrais como "mente" e "eu" serão empregados de modo rigorosamente delimitado. Esta opção metodológica recusa a simples substituição terminológica por conceitos funcionais abstratos, uma vez que tal movimento resultaria no que Varela identifica como uma forma de distanciamento ontológico: "Em todas as explicações funcionalistas, o que falta não é a natureza coerente da explicação, mas o seu afastamento da vida humana. Só a reintegração da vida humana poderá colmatar essa ausência" (Varela, 1996, p. 345). Portanto, o termo "mente" não designa aqui uma entidade substancial ou uma instância interna isolada, mas um processo relacional emergente em que, conforme a perspectiva enativa, "a mente não está na cabeça" (Thompson, 2007, p. 245), situando-se no fluxo das interações dinâmicas entre organismo, corpo e mundo.

Do mesmo modo, o "eu" não é compreendido como um sujeito metafísico dotado de identidade autoidêntica, mas como um padrão dinâmico de auto-organização que emerge da atividade do próprio vivente. Trata-se de uma concepção processual em que o eu se constitui na atividade de existir, pois, conforme argumenta Risieri Frondizi (2011, p. 445):

O eu não é algo criado de uma vez por todas, mas algo que está sempre em construção. Não existe um núcleo original independente de suas atividades ou experiências, não existe matéria original. Se retirarmos as atividades, o eu se torna uma abstração muito difícil de distinguir de uma não entidade. Para interpretar o eu corretamente, devemos, portanto, substituir a categoria de substância pela de função.

Dessa forma, a identidade do eu não precede a experiência, mas emerge como um processo de "I-making" (Mackenzie, 2010, p. 267), constituindo-se no curso das interações corporais, históricas e situadas. Essa natureza processual é análoga ao ato da dança, em que o sujeito e a ação são ontologicamente inseparáveis: "O eu é um processo contínuo que encena um "eu" e no qual o "eu" não é diferente do próprio processo, assim como a dança é um processo que encena uma dança e no qual a dança não é diferente do ato de dançar." (Thompson, 2015, p. 932).

É precisamente para evitar uma leitura niilista dessa ontologia processual do eu que se torna necessário distinguir rigorosamente entre as noções de nada, niilidade e vacuidade ao longo desta tese. Enquanto a niilidade designa a experiência do colapso dos fundamentos no interior do horizonte da metafísica dualista — o chamado "relativo nada" —, a vacuidade (śūnyatā) indica um campo ontológico positivo. Essa distinção é crucial, pois, como aponta Evan Thompson, a niilidade caracteriza-se como o "campo da nulidade", o nada do niilismo e do existencialismo, em contraste com o "nada absoluto" ou "vacuidade".

Para Nishitani, a vacuidade constitui a negação completa da identidade metafísica e opera "uma conversão do ponto de vista da razão e de todo o seu pensamento lógico" (Nishitani, 1999, p. 117). Portanto, o que surge na vacuidade não é a aniquilação, mas a realidade absoluta em sua natureza paradoxal, conforme observa o próprio filósofo:

Quando persistimos na busca do que é verdadeiramente verdadeiro, entre as coisas que são verdadeiras, o verdadeiramente verdadeiro aparece na forma de paradoxo ou absurdo, sob condições normalmente consideradas como totalmente contraditórias à verdade. Quando a razão é levada ao seu limite, o "irracional" aparece. Quando o significado é levado ao extremo, o "sem sentido" aparece. E, no entanto, o que assim aparece como paradoxo, irracionalidade ou sem sentido é, na verdade, a realidade absoluta. (Nishitani, 1999, p. 180).

É a partir dessa compreensão específica da vacuidade — e não de uma noção genérica de "nada" — que se justifica o recorte adotado nesta tese quanto às tradições budistas mobilizadas. As referências ao budismo circunscrevem-se especificamente ao Budismo Mahāyāna, tal como elaborado pelas tradições Huayan

e pela Escola de Kyoto, e não a uma concepção meramente religiosa. O diálogo aqui estabelecido é estritamente ontológico, visando a uma compreensão dinâmica da cognição, na qual “o eu emerge das estruturas mais profundas da vida e da mente e se torna o locus central, o lugar da vida mental subjetiva” (Mackenzie, 2022, p. 162). Essa opção metodológica explora aquilo que a literatura contemporânea identifica como o potencial do pensamento budista de oferecer uma alternativa radical ao pensamento ocidental, ao propor concepções da mente que são “dinâmicas, antissubstancialistas e construtivistas, bem como ao sustentar uma fenomenologia de amplo espectro” (Mackenzie, 2022, p. 159). Nesse sentido, as tradições Huayan e da Escola de Kyoto fornecem os recursos conceituais para uma análise matizada da constituição da experiência, na qual sujeitos e mundos são trazidos à mão em sua mútua coemergência.

É precisamente nesse horizonte ontológico e metodológico — delineado a partir da ontologia relacional da vacuidade e do recorte Mahāyāna aqui adotado — que se torna inteligível a gênese teórica de *TEM*. Com efeito, ela encontra-se profundamente enraizada nas investigações pregressas de Thompson acerca do chamado “pensamento planetário”, concebido como um “*stretch of road*” capaz de confrontar os limites do discurso metafísico ocidental por meio do encontro com a filosofia de Nishitani. A presença de Nishitani no núcleo da abordagem enativista não é, assim, acidental, mas constitutiva daquilo que Thompson denomina pensamento planetário, funcionando como o eixo conceitual que permite ao projeto enativista desvencilhar-se do provincialismo metafísico da tradição ocidental.

Em Nishitani, a cognição não é compreendida como um processo meramente funcional ou representacional, mas como um movimento dialético que atravessa sucessivamente o “campo da consciência”, o “campo da niilidade” — isto é, a experiência do niilismo — e, finalmente, o “campo da vacuidade” (Thompson, 1986, p. 238). Essa transição é decisiva para a presente tese, pois, como assinala Thompson, a elaboração nishitaniana da vacuidade (*śūnyatā*) “fornece o espaço no qual o diálogo entre civilizações e o pensamento planetário se tornam possíveis” (Thompson, 1986, p. 238). Nesse sentido, o recurso à filosofia da Escola de Kyoto opera como um “espelho distante daquilo que precisamos cultivar em nossa ciência e na tradição ocidental” (Varela, 1996, p. 345), ao possibilitar que o enativismo rompa com a reificação do sujeito. Ao reconhecer a vacuidade como a “negação completa

da identidade metafísica” (Thompson, 1986, p. 236), Nishitani fornece o lastro conceitual necessário para que a ausência de fundamento — inicialmente formulada em termos biológicos — possa ser compreendida como condição para a restauração imanente do sentido da vida.

Em consonância com esse deslocamento do plano epistemológico para o ontológico, estrutura-se o percurso teórico do presente trabalho, que se organiza em três capítulos e avança de uma problematização de caráter predominantemente epistemológico para uma fundamentação ontológica radical.

No primeiro capítulo, estabelecemos o eixo crítico da pesquisa por meio da contestação do modelo que cinde sujeito e mundo e concebe a mente como um processador interno de informações. Apresentamos o enativismo e sua noção de circularidade fundamental, segundo a qual o conhecer não consiste no espelhamento de uma realidade externa previamente dada, mas na enação de sentido que emerge da história de acoplamento entre organismo e ambiente. Sustentamos, contudo, que, embora o enativismo represente um avanço decisivo ao compreender a cognição como um processo emergente e relacional, ele permanece atravessado por ambiguidades ontológicas relativas ao estatuto último do “eu”, deixando em aberto o problema do solo não substancial da experiência, isso pode ser entendido como a principal limitação do enativismo.

Diante dessa limitação, o segundo capítulo dedica-se à construção de um arcabouço ontológico relacional a partir de tradições do pensamento oriental, em contraste com a concepção ocidental do “indivíduo atômico”. Esse movimento é decisivo, pois permite estabelecer a mediação conceitual entre o enativismo e a filosofia de Nishitani, bem como entre os horizontes filosóficos oriental e ocidental. Para tanto, realizamos uma exploração da crítica de Nāgārjuna à noção de natureza própria (*svabhāva*), da doutrina da cooriginação dependente e da metáfora da Rede de Indra, tal como elaborada por Fazang, a fim de evidenciar a interpenetração total dos fenômenos. Em seguida, recorremos ao conceito de Lógica do Lugar (*basho*), de Nishida Kitarō, para mostrar como o sujeito pode ser pensado não como substância, mas como processo dinâmico de autorrealização, preparando o terreno conceitual para a síntese desenvolvida a partir de Nishitani.

No terceiro capítulo, que constitui o núcleo da tese, mobilizamos a filosofia de Nishitani para radicalizar as intuições enativistas e enfrentar o impasse do niilismo,

compreendido como o desdobramento extremo do dualismo metafísico moderno. Analisamos de que modo a vacuidade, entendida como autovaziamento ontológico, dissolve a separação rígida entre sujeito e objeto, oferecendo o solo no qual a realidade é restituída à sua talidade. Nesse nível, a circularidade fundamental alcança seu limite ontológico por meio do conceito de interpenetração circumincessional, revelando que o mundo “mundifica” na singularidade concreta de cada ente.

Em síntese, argumenta-se ao longo do trabalho que o movimento teórico aqui desenvolvido não visa substituir o enativismo, mas aprofundá-lo criticamente. Sustenta-se que apenas a ontologia da vacuidade permite explicitar de forma rigorosa o solo não substancial a partir do qual a circularidade entre mente e mundo pode ser plenamente compreendida, não apenas como exigência epistemológica, mas como estrutura da própria realidade. Concluímos, assim, que a convergência entre esses horizontes teóricos delineia um quadro conceitual capaz de superar tanto o dualismo metafísico quanto o impasse niilista característicos da modernidade.

CAPÍTULO 1: O ENATIVISMO E A CIRCULARIDADE FUNDAMENTAL: FUNDAMENTOS DE UMA NOVA VISÃO COGNITIVA

O reconhecimento de que o mundo não possui uma fundação última e de que organismo e ambiente se desenvolvem e se condicionam mutuamente na circularidade própria da vida constitui um ponto de inflexão decisivo para o surgimento de novas abordagens filosóficas no interior da filosofia contemporânea. Tal deslocamento implica a recusa de modelos explicativos fundados em entidades previamente dadas e abre espaço para uma compreensão relacional e processual da cognição.

A partir dessa perspectiva, este capítulo tem como objetivo propor uma rearticulação ontológica e epistemológica da ciência cognitiva contemporânea, tomando como ponto de partida a crítica ao modelo representacionista e à concepção substancialista da mente. Busca-se, assim, explicitar de que modo a noção de circularidade fundamental permite repensar a relação entre mente, corpo e mundo para além dos pressupostos dualistas que ainda informam grande parte do pensamento moderno sobre a cognição.

Sustentamos, desde o início, a tese de que a mente não pode ser adequadamente compreendida como uma entidade isolada nem como um processador de informações desincorporado, mas deve ser pensada como um processo dinâmico, relacional e historicamente situado. Tal deslocamento conceitual implica reconhecer que nem o sujeito cognoscente nem o mundo podem ser tomados como fundamentos absolutos e independentes; ao contrário, organismo e ambiente co-emergem em uma dinâmica de determinação mútua inscrita na circularidade própria da vida⁷, na qual conhecer e viver se articulam de modo inseparável.

⁷ Uma discussão anterior e decisiva sobre esse tema é realizada por Gregory Bateson, cuja obra antecipa várias intuições centrais do Enativismo. Bateson critica o erro epistemológico de localizar a mente exclusivamente no interior do indivíduo, seja na consciência, seja no cérebro. Para ele, “[...] o mundo mental — a mente, o mundo do processamento da informação — não é limitado pela pele” (1972, pág. 461), uma vez que a mente deve ser compreendida como um sistema cibernético distribuído, definido por circuitos de diferenças que atravessam organismo e ambiente. Nesse sentido, a mente não opera por forças causais lineares, mas por padrões relacionais e processos de retroalimentação, o que implica uma redefinição radical da unidade cognitiva. A noção batesoniana de que a “unidade de sobrevivência” é o “organismo flexível em um ambiente flexível” estabelece uma identidade profunda entre mente, ecologia e processo evolutivo. A mente, nessa perspectiva, é imanente não apenas às vias neuronais internas ao corpo, mas também às vias informacionais externas que conectam o organismo ao seu meio. Tal concepção dissolve a fronteira rígida entre interior e exterior, oferecendo um modelo sistêmico que converge diretamente com a noção enativista de

O ponto de inflexão teórica que orienta esta investigação encontra-se na abordagem enativista da cognição, tal como sistematizada em TEM. Ao rejeitar o dualismo cartesiano e a primazia da representação como modelo explicativo da mente, o enativismo enquanto abordagem filosófica sustenta que a cognição não consiste na recuperação ou espelhamento de um mundo previamente dado, mas emerge da relação direta, inseparável e operacional entre o vivente e o real.

Conhecer, nesse sentido, não é reproduzir internamente uma realidade externa independente, mas instaurar domínios de sentido por meio da ação corporalmente situada, em um processo contínuo de acoplamento estrutural entre organismo e meio⁸. A cognição aparece, assim, como um fenómeno relacional e histórico, inseparável das práticas sensório-motoras que vinculam o agente ao seu ambiente e que tornam possível a própria constituição de um mundo significativo⁹. É a partir dessa reconceitualização da cognição como ação incorporada e relacional que

acoplamento estrutural e com a ideia de cognição como processo situado e relacional. Essa convergência torna-se particularmente clara no exemplo clássico apresentado por Bateson ao analisar o ato de derrubar uma árvore com um machado, no qual a ação só pode ser compreendida como um sistema integrado — envolvendo árvore, olhos, cérebro, músculos, ferramenta e resistência do material — no qual circulam informações relevantes. É esse sistema total, e não qualquer componente isolado, que manifesta as propriedades da mente imanente (Bateson, 1972, p. 459). A crítica batesoniana ao “objetivo consciente” unilateral, que impõe esquemas causais lineares a processos essencialmente circulares, alinha-se diretamente à proposta enativista e à sua rejeição do representacionalismo, ampliando a compreensão da cognição para um horizonte ecológico, relacional e não substancial.

⁸ Esta perspectiva fundamenta-se na abordagem enativa, que rompe com o paradigma clássico do cognitivismo ao rejeitar a ideia de que a mente funciona como um espelho que representa uma realidade externa pré-dada. Em vez de um processamento de informações focado em inputs e outputs, o conhecimento é compreendido como criação de sentido (sense-making): o processo pelo qual um sistema autônomo transforma o mundo físico em um ambiente de significação e valência (um Umwelt). Essa “instauração de domínios” ocorre devido à clausura operacional do sistema, onde cada interação não é uma instrução externa, mas uma perturbação que o organismo compensa conforme suas próprias normas de viabilidade. Portanto, os limites do conhecimento são definidos pela incorporação radical; o sujeito não pode “saltar fora” de sua estrutura biológica e fenomenológica para observar o mundo de um ponto de vista neutro, pois o mundo que ele conhece é co-constituído por meio de sua própria atividade sensório-motora e sua história de acoplamento estrutural. Como aponta Merleau-Ponty, o organismo não é um receptor passivo, mas o iniciador do sentido através do seu “eu posso” motor. Essa abordagem será retomada mais à frente na tese.

⁹ Este entendimento do conhecimento aproxima-se do perspectivismo ao postular que o sujeito não capta o mundo de forma neutra, mas a partir de um ponto de vista condicionado por sua estrutura biológica e sensório-motora. Entretanto, essa proposta não implica um subjetivismo arbitrário, pois encontra limites rigorosos na normatividade biológica e no acoplamento estrutural: o sistema só pode “enacionar” domínios que garantam a manutenção de sua autonomia e identidade autopoiética. Além disso, o meio ambiente, embora não dite informações pré-definidas, atua como uma fonte de perturbações que “in-formam” (formam internamente) a dinâmica do sistema, impondo restrições físicas e existenciais à criação de sentido. O limite do conhecimento é, portanto, a própria viabilidade da ação no mundo; o que é “verdadeiro” é o que permite ao organismo continuar seu processo de viver em um horizonte de intersubjetividade, onde diferentes perspectivas se intersectam para validar um mundo compartilhado.

se delineiam as questões centrais examinadas neste capítulo.

A estrutura do capítulo desenvolve, portanto, as consequências teóricas dessa mudança paradigmática, enfatizando o papel constitutivo da experiência corporal, da ação e da autonomia dos sistemas vivos para uma compreensão não dualista do funcionamento mental. Defendemos que a cognição deve ser compreendida como ação incorporada, isto é, como um processo que não se apoia em fundamentos externos ou transcendentais à própria dinâmica histórica de interação entre o organismo e seu ambiente.

Tal perspectiva pode ser sintetizada na imagem de “lançar um caminho ao caminhar”, na qual o conhecimento não é concebido como a aplicação de princípios previamente dados, mas se constitui no próprio exercício da vida cognitiva. O conhecer emerge, assim, como um processo imanente à prática, dispensando a referência a um solo último e estável que o fundamente reafirmando o caráter processual, relacional e situado da cognição.

A fenomenologia mobilizada nesta tese distancia-se de um idealismo subjetivista puro ao assumir que “o mundo é inseparável do sujeito, mas de um sujeito que não é nada além de um projeto do mundo; e o sujeito é inseparável do mundo, mas de um mundo que o próprio sujeito projeta” (Merleau-Ponty, 2012, p. 454). Trata-se de uma inserção no horizonte da fenomenologia hermenêutica e existencial, na qual o foco desloca-se para a estrutura do “ser-no-mundo”, compreendendo que a experiência não é um dado mental isolado, mas um acontecimento corporalmente engajado. Essa perspectiva encontra fundamentação na abordagem enativa, conforme formulada originalmente:

Propomos [...] o termo enativo para enfatizar [...] que a cognição não é a representação de um mundo predefinido por uma mente predefinida, mas é antes a enação de um mundo e de uma mente com base em uma história da variedade de ações que um ser no mundo realiza. (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. xx).

Nessa orientação contemporânea da fenomenologia incorporada, a cognição deixa de ser concebida como o espelhamento de uma realidade externa previamente dada e passa a ser entendida como a própria “produção de sentido na interação” (Di Paolo; Thompson, 2024, p. 70). O sentido, assim, não é um conteúdo mental interno, mas emerge da prática situada, na medida em que “perceber é uma forma de agir. A percepção não é algo que acontece conosco ou em nós. É algo que

fazemos” (Noë, 2004, p. 1).

Essa compreensão é sistematizada por Shaun Gallagher e Dan Zahavi, para quem a fenomenologia não deve ser interpretada como uma teoria voltada à descrição de estados ou conteúdos internos isolados, mas como uma análise da dimensão originária em que os fenômenos se manifestam antes de qualquer cisão entre interioridade e exterioridade. Como afirmam os autores,

A possibilidade dos fenômenos é anterior a qualquer divisão entre interioridade e exterioridade, uma vez que são investigações da dimensão em que qualquer objeto – seja ele externo ou interno – se manifesta [...] Em vez de cometer o erro de interpretar os fenômenos mentalisticamente, como parte de um inventário mental, devemos ver o foco fenomenológico nos fenômenos como uma tentativa de questionar a própria divisão sujeito-objeto, ou seja, como uma tentativa de enfatizar a coemergência da mente e do mundo. (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 124)

Assim, sujeito e mundo não se relacionam como instâncias previamente constituídas, mas coemergem como polos correlativos de um mesmo campo relacional. A experiência é, portanto, sempre situada e intersubjetiva, realizando-se no entrelaçamento dinâmico entre corpo, mundo e sentido. É nesse ponto que a fenomenologia incorporada converge de modo decisivo com a ontologia relacional desenvolvida por Nishitani¹⁰, para quem a dissolução do sujeito substancial não conduz ao solipsismo nem à perda de sentido, mas à explicitação de um campo originário de interdependência, no qual ser e conhecer se realizam conjuntamente.

Com base nesse horizonte teórico, apresenta-se a seguir a estrutura geral deste capítulo:

Na seção 1.1, introduz-se o conceito de circularidade fundamental como uma exigência epistemológica decorrente dessa abordagem. Argumenta-se que as descrições científicas da cognição não podem ser separadas das estruturas cognitivas que as tornam possíveis, instaurando um círculo constitutivo — e não vicioso — entre a ciência da mente e a experiência vivida.

¹⁰ Embora a fenomenologia incorporada e a ontologia de Nishitani compartilhem uma crítica ao representacionalismo, suas bases metafísicas permanecem distintas. A primeira tende a situar-se no horizonte do que Nishitani denomina “niilidade” (*relative nothingness*), em que o nada é concebido como limite ou condição relativa do ser (Thompson, 1986, p. 238). Já a ontologia de Nishitani fundamenta-se na Vacuidade Absoluta (*Śūnyatā*), entendida como a realização da não-dualidade, na qual a natureza própria dos entes consiste precisamente em sua ausência de natureza própria (Nishitani, 1982, p. 117 apud Thompson, 1986, p. 241). Desse modo, a interdependência, em Nishitani, adquire um alcance ontológico mais radical ao compreender ser e conhecer como expressões da própria vacuidade (Thompson, 1986, p. 248).

Aqui a cognição é analisada como ação incorporada, na qual o conhecimento não representa um mundo independente previamente dado, mas instaura domínios de relevância por meio de capacidades sensório-motoras integradas a contextos biológicos, históricos e culturais. O foco recai, assim, sobre o caráter situado e relacional da cognição, enfatizando o modo como sentido e mundo emergem conjuntamente a partir da prática.

A seção 1.2 examina o conceito de *autopoiese* como fundamento biológico da autonomia no enativismo. Os sistemas vivos são definidos como redes de processos produtivos que geram e mantêm a própria organização, constituindo-se como unidades no espaço físico por meio de sua dinâmica interna de auto-organização.

Essa organização autopoietica instaura simultaneamente uma interioridade operacional e um mundo de significações — o *Umwelt* — no qual interações físico-químicas são transmutadas em sentido biológico e cognitivo. A ênfase recai, assim, sobre a inseparabilidade estrutural entre organismo e ambiente, compreendidos não como polos independentes que interagem externamente, mas como momentos correlativos de um mesmo processo dinâmico de constituição da vida e da cognição.

Na seção 1.3, aprofunda-se a tese de que perceber é, fundamentalmente, agir. Em oposição ao modelo representacionalista, que concebe a percepção como uma captação passiva de dados sensoriais, o enativismo sustenta que a percepção consiste em uma ação guiada perceptualmente, na qual sentir e agir constituem momentos inseparáveis de um mesmo processo.

Evidencia-se, assim, a inseparabilidade estrutural entre processos sensoriais e motores, bem como o caráter emergente das estruturas cognitivas, que se formam a partir de padrões recorrentes de interação capazes de sustentar a viabilidade do organismo em seu nicho ecológico. Destaca-se, nesse contexto, a centralidade do saber prático incorporado como base da inteligência e da cognição, em contraste com modelos que privilegiam regras explícitas ou representações internas como fundamento do comportamento cognitivo.

Por fim, a seção 1.4 investiga a convergência conceitual entre o enativismo e o Budismo Mahāyāna, particularmente a tradição Madhyamaka, a partir do reconhecimento compartilhado da ausência de um fundamento último e substancial

para a cognição, o eu e o mundo. Argumenta-se que essa ausência de fundamento, longe de conduzir ao niilismo, abre um campo fecundo de diálogo com os conceitos budistas de vacuidade (*śūnyatā*) e cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*).¹¹

Tanto a ciência cognitiva enativista quanto a fenomenologia contemporânea reconhecem o caráter relacional, processual e não substancial da experiência, o que permite compreender a vacuidade não como um nada negativo ou privativo, mas como a própria condição de possibilidade da emergência interdependente do sentido. Como mostra a filosofia de Keiji Nishitani, essa ontologia relacional oferece uma resposta consistente à chamada “ansiedade cartesiana”¹², isto é, ao temor de que a perda de fundamentos absolutos conduza ao caos epistemológico ou ao relativismo, possibilitando repensar o eu, a cognição e o mundo a partir de uma compreensão mais integrada, dinâmica e eticamente orientada da experiência humana.

A partir desse itinerário, este capítulo tem como objetivo estabelecer o horizonte epistemológico no qual a noção de circularidade fundamental se impõe como uma exigência teórica, decorrente da crítica enativista ao cognitivismo e ao paradigma representacional da mente. Não se trata, neste momento, de oferecer uma solução definitiva para o problema ontológico do dualismo mente–mundo, mas de

¹¹ Sobre a relação de mútua implicação entre o enativismo e a cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*), cumpre notar que a abordagem enativa não apenas se inspira na ontologia budista, mas a utiliza como o alicerce lógico para superar a “Ansiedade Cartesiana” que aparece logo a frente em nosso texto. Enquanto a cooriginação dependente postula que nenhum fenômeno possui ser próprio (*svabhāva*) e que tudo surge em dependência de causas, condições e designações conceituais, o enativismo fornece a implementação biológica dessa tese através dos conceitos de clausura operacional e acoplamento estrutural. Nesse sentido, o enativismo atua como uma “metáfora incorporada da ausência de fundamento” (*groundlessness*), permitindo que a filosofia do Meio (*Madhyamaka*) encontre um correspondente científico na ideia de que a cognição não é representação, mas ação corporificada. Portanto, o enativismo “precisa” da cooriginação para evitar a reificação de seus próprios conceitos, enquanto a cooriginação “precisa” do enativismo para se tornar um programa de pesquisa empírico e fenomenologicamente integrado na contemporaneidade.

¹² O termo “ansiedade cartesiana”, popularizado por Richard Bernstein e central na crítica de Varela ao cognitivismo, descreve a oscilação existencial entre o desejo de um fundamento absoluto para o conhecimento (objetivismo) e o medo do caos ou do vazio de sentido (niilismo). Essa ansiedade nasce da herança de Descartes, que separou radicalmente a mente (*res cogitans*) da natureza mecânica (*res extensa*), estabelecendo a busca por uma “visão de lugar nenhum” — um ponto de observação neutro e desincorporado. Para o enativismo, essa ansiedade é baseada em uma premissa falsa: a ideia de que o conhecimento exige uma correspondência com um mundo pré-dado e independente. A resposta enativa a essa crise não busca um novo fundamento sólido, mas aceita a nossa incorporação radical como uma “prisão” necessária; não podemos saltar fora de nossos corpos para observar o mundo de fora. Assim, o conhecimento não é um espelhamento da realidade, mas um processo de criação de sentido (*sense-making*) que ocorre na interação contínua, onde sujeito e mundo emergem simultaneamente através da ação

explicitar os limites internos das abordagens modernas da cognição e o modo como tais limites tornam necessária uma reformulação mais radical de seus pressupostos. A investigação das condições ontológicas dessa circularidade será desenvolvida de modo sistemático nos capítulos subsequentes.

1.1: SURGIMENTO DO ENATIVISMO E A CRÍTICA AO COGNITIVISMO

A abordagem filosófica proposta pelo enativismo não se limita a uma reformulação metodológica ou empírica da cognição, mas implica uma revisão do próprio estatuto ontológico da relação entre sujeito e mundo. Ao recusar a concepção de entidades previamente constituídas que apenas se relacionariam de modo externo, o enativismo sustenta que organismo e ambiente coemergem no próprio exercício da cognição, como polos correlativos de um processo relacional.

Trata-se, portanto, de uma concepção de experiência, na qual a dicotomia sujeito–objeto deixa de operar como estrutura explicativa fundamental e é substituída pela noção de um campo dinâmico de coemergência, a partir do qual sentido, ação e mundo se constituem conjuntamente.

Conforme define Thompson, “o mundo de um ser cognitivo não é um reino externo pré-especificado, representado internamente por seu cérebro, mas um domínio relacional promulgado ou trazido à tona pela agência autônoma desse ser e pelo modo de acoplamento com o ambiente” (2007, p. 13). Essa caracterização torna necessário esclarecer o que se entende aqui por cognitivismo. O termo designa o paradigma dominante nas ciências cognitivas a partir da segunda metade do século XX, segundo o qual “o pensamento consiste em computações físicas ou simbólicas” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 57).

Ao longo deste trabalho, o cognitivismo será compreendido como a expressão, no campo das ciências cognitivas e da filosofia da mente, de um pressuposto filosófico mais amplo, a saber, o representacionalismo moderno. Enquanto este último diz respeito a uma concepção geral segundo a qual o conhecimento consiste na mediação representacional entre sujeito e mundo, o cognitivismo pode ser entendido como sua formulação específica no domínio da explicação da mente e da cognição.

Esse modelo concebe a mente como um sistema que recebe informações

do ambiente por meio de inputs sensoriais, as transforma internamente segundo regras formais e, em seguida, produz outputs comportamentais. A cognição é, assim, compreendida como um processo de manipulação interna de representações, inspirado em modelos computacionais e relativamente independentes do corpo e do contexto no qual o agente se encontra situado.

Em outras palavras, na concepção cognitivista, “a mente e o mundo eram tratados como separados e independentes um do outro, com o mundo exterior refletido por um modelo representacional dentro da cabeça” (Thompson, 2007, p. 10). Tal concepção implica, portanto, uma separação funcional entre percepção, cognição e ação, bem como uma distinção ontológica entre um sujeito cognoscente interno e um mundo externo previamente estruturado. É esse modo de compreender a cognição — centrado na primazia de representações internas e na autonomia do sistema cognitivo em relação ao corpo e ao ambiente — que se torna alvo da crítica enativista, na medida em que tende a obscurecer o caráter incorporado, situado e relacional dos processos cognitivos.

As primeiras investigações de orientação enativista emergem entre as décadas de 1960 e 1970 como uma resposta crítica ao modelo cognitivista então dominante, caracterizado pela compreensão da cognição como um processo interno e representacional, no qual o mundo é tratado como previamente dado e refletido no cérebro. Esse modelo, como indicado anteriormente, “concebia a cognição como o processamento computacional de representações no cérebro” (Kaufer; Chemero, 2021, p. 223).

Já no início da década de 1990, com a publicação de *TEM*, de Francisco Varela, Evan Thompson e Eleanor Rosch, essa orientação adquire maior sistematicidade conceitual e se articula como um programa teórico coerente, passando a despertar interesse crescente em diferentes contextos acadêmicos e científicos. É nessa obra que se formulam os principais conceitos e argumentos que fundamentam o enativismo como uma abordagem original no campo das ciências cognitivas e da filosofia da mente.

Ao longo da obra, os autores desenvolvem a tese central de que a cognição não consiste na representação de um mundo predefinido, mas na “enação de um mundo e de uma mente com base em uma história da variedade de ações que um ser no mundo realiza” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. xx). Conforme sintetizado em

revisões contemporâneas do projeto enativista, essa tese se desdobra em dois pontos fundamentais: primeiro, que a percepção deve ser compreendida como uma ação perceptualmente guiada; e, segundo, que as estruturas cognitivas emergem de padrões sensório-motores recorrentes, os quais tornam possível que a ação seja, ela própria, orientada perceptualmente (Thompson, 2025, p. 5).

Nessa perspectiva, o mundo percebido deixa de ser compreendido como um domínio externo pré-especificado e passa a ser concebido como um “domínio relacional promulgado ou trazido à tona pela agência autônoma desse ser” (Thompson, 2007, p. 13). O conhecimento torna-se, assim, inseparável da história de acoplamento estrutural do organismo, sendo a mente entendida como um processo de produção de sentido que se dá em condições situadas e contingentes.

Desse modo, a preocupação central dos autores “não é determinar como algum mundo independente do perceptor deve ser recuperado; ao contrário, é determinar os princípios comuns ou as ligações legais entre os sistemas sensoriais e motores que explicam como a ação pode ser guiada perceptualmente em um mundo dependente do perceptor” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 173–174).

Isso implica que, no processo de conhecimento, corpo e mente não podem ser compreendidos como instâncias isoladas do ambiente. A cognição deve, antes, ser concebida como um processo dinâmico que emerge da relação entre organismo e mundo, configurando-se propriamente como ação incorporada.

A partir dessas considerações, a noção de ação incorporada pode ser esclarecida a partir de dois aspectos fundamentais: em primeiro lugar, a dependência da cognição em relação às experiências de um corpo dotado de múltiplas capacidades sensório-motoras; em segundo, o fato de que tais capacidades se encontram sempre situadas em um contexto biológico, psicológico e cultural mais amplo, que orienta a constituição da ação e da produção de sentido.

Nesses termos, a ação incorporada não se reduz a uma mera ênfase no movimento corporal, mas exprime a tese de que a cognição consiste, fundamentalmente, na instauração de sentido a partir do engajamento ativo do organismo com o meio. A ação não se apresenta, assim, como um efeito posterior de processos cognitivos internos previamente dados, mas como o próprio modo pelo qual um mundo significativo emerge na experiência.

Ao deslocar a primazia explicativa da representação para a ação, o enativismo redefine a cognição como um processo situado, historicamente moldado e dependente das capacidades sensório-motoras do organismo, reforçando o caráter relacional — e não substancial — da experiência cognitiva. Nesse quadro, percepção e ação não constituem momentos meramente contingentes, mas processos intrinsecamente interligados, que evoluíram conjuntamente ao longo da história filogenética dos organismos. Como afirmam Varela, Thompson e Rosch, “a percepção não é simplesmente embutida e restringida pelo mundo circundante; ela também contribui para a constituição desse mundo circundante” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 174).

Em outras palavras, sujeito e ambiente assumem importância equivalente no processo cognitivo, na medida em que a cognição resulta de uma dinâmica relacional contínua na qual ambos coemergem. Não se trata, portanto, de uma atividade que se desenrola no interior de uma mente isolada, nem da simples recepção passiva de estímulos provenientes de um mundo externo previamente constituído, pois, como afirmam Thompson e Cosmelli, “os requisitos mínimos para a consciência incluem um corpo vivo, e não apenas eventos neuronais no crânio” (2011, p. 164).

Diante disso, o enativismo propõe que organismo e mundo se especificam mutuamente em um processo de coemergência. É dessa relação que emerge a ação corporificada, entendida como o modo fundamental de engajamento do vivo com o seu meio. A noção de ação corporificada constitui, assim, o núcleo conceitual da crítica enativista ao cognitivismo representacionista.

Nesses termos, a proposta enativista pode ser caracterizada como uma tentativa de alcançar uma compreensão “direta, pragmática e empírica da experiência, com a qual possamos complementar a ciência” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 15). Ao mesmo tempo, apresenta-se como um esforço de renovação da filosofia contemporânea, especialmente no que concerne às questões da mente, ao buscar romper com as fronteiras impostas pela visão cognitivista de mundo consolidada desde a modernidade.

Para atingir esse objetivo, o enativismo amplia o escopo da investigação filosófica ao integrar contribuições provenientes de diversas áreas do saber — como a neurociência, a antropologia cognitiva, a psicologia, a linguística e a inteligência

artificial —, configurando-se, conforme explicitado em *TEM*, como uma abordagem genuinamente interdisciplinar da cognição (Varela; Thompson; Rosch, 2017).

Assim, ao articular diferentes campos do saber e questionar o individualismo subjacente à concepção moderna de mente, o enativismo abre caminho para uma compreensão ampliada da experiência humana, cujas implicações filosóficas serão examinadas ao longo deste trabalho. Nessa perspectiva, sujeito e ambiente participam de um processo contínuo de co-criação, de modo que toda percepção é simultaneamente condicionada pelas características do ambiente e pelas ações do próprio sujeito.

Como sintetizam Almada e Mesquita,

o enativismo é a concepção segundo a qual a cognição resulta de processos dinâmicos de interação e integração entre um organismo agente e seu ambiente, e segundo a qual nosso ambiente é seletivamente criado a partir de nossas formas de interação ativa e transformacional com o mundo, por meio das quais lhe atribuímos significado. (2003, p. 14)

Nesses termos, no mundo físico, todos os organismos interagem de modo contínuo com o ambiente em que estão inseridos e, como resultado dessa interação, emergem transformações fundamentais indispensáveis à constituição do processo cognitivo. Desse modo, torna-se possível compreender que é das relações estabelecidas entre organismo e ambiente — isto é, entre agente, mundo e contexto — que deriva o próprio processo de cognição.

Esse ponto de vista, tornado explícito pela abordagem enativista, não pode ser formulado nos mesmos termos quando se adota a perspectiva cognitivista, uma vez que esta tende a conceber a cognição como um processo primariamente interno, relativamente independente das dinâmicas concretas de interação com o mundo.

Até aqui, buscamos explicitar os pressupostos que conduzem ao questionamento do cognitivismo e ao surgimento do enativismo. Contudo, a caracterização da cognição como um processo relacional e incorporado, tal como defendem Varela, Thompson e Rosch, levanta uma questão fundamental, a saber: de que modo é possível compreender a unidade e a identidade do organismo que age e se relaciona com o ambiente?

Se a cognição emerge de interações dinâmicas e historicamente situadas, torna-se necessário explicar como o agente mantém sua coerência interna ao longo dessas interações e, sobretudo, como institui critérios normativos que orientam a sua

ação. Trata-se, assim, de esclarecer de que modo a autonomia do organismo pode ser pensada sem recorrer a pressupostos substancialistas ou a uma concepção de sujeito previamente constituído.

É precisamente nesse ponto que o conceito de autopoiese assume um papel decisivo no interior do enativismo, ao oferecer uma base teórica para compreender o organismo como um sistema autoprodutor e autônomo, capaz de sustentar a própria identidade e, a partir dela, instaurar um domínio próprio de significação. A dimensão normativa da vida cognitiva torna-se, assim, inteligível a partir da autonomia do sistema vivo, na medida em que o sentido emerge do modo como o organismo regula suas interações com o ambiente.

Essa concepção é explicitada por Varela, Thompson e Rosch ao caracterizarem a criação de sentido como inseparável da autonomia do sistema vivo:

A criação de sentido (*sense-making*) é o lado interacional e relacional da autonomia. Um sistema autônomo produz e mantém sua própria identidade em condições precárias e, assim, estabelece uma perspectiva a partir da qual as interações com o mundo adquirem um status normativo. Certas interações facilitam a autonomia e outras a degradam" (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. xxvi).

Nesse sentido, a autopoiese não se limita a descrever a organização funcional do organismo vivo, mas fundamenta a própria possibilidade de uma normatividade imanente, a partir da qual o mundo pode aparecer como significativo para o agente. Ao compreender o organismo como um sistema autoprodutor e operacionalmente fechado, embora estruturalmente acoplado ao ambiente, o enativismo desloca a normatividade da cognição para o próprio modo de existência do vivente.

O sentido não é imposto por critérios externos, nem derivado de representações internas de um mundo previamente dado, mas emerge das condições concretas de manutenção da identidade do sistema. A significação torna-se, assim, inseparável da precariedade constitutiva da vida e da exigência contínua de preservar a autonomia nas interações com o meio, o que confere à cognição um caráter intrinsecamente relacional, situado e normativo. Essa afirmação denota que o 'sentido' só existe porque a vida é um processo frágil que pode falhar. Para não morrer, o ser vivo deve agir sobre o meio de acordo com suas próprias normas de sobrevivência. É esse engajamento interessado que transforma o ambiente físico bruto em um mundo de significados. Portanto, a cognição não é o espelhamento de uma realidade externa,

mas a própria atividade de um organismo que, ao preservar sua autonomia, 'enata' uma gramática de valores. Como bem resume Merleau-Ponty (1963, p. 13), 'o organismo contribui para a constituição da forma' do estímulo; ele não apenas recebe informações, mas define o que é informativo a partir de sua situação e de sua necessidade constitutiva de continuar sendo.

Assim, a identificação da autopoiese como elemento central na discussão sobre a co-criação parece, à primeira vista, oferecer uma resposta ao problema da interação entre organismo e ambiente, bem como à necessidade de pensar um contexto de integração entre essas instâncias. Todavia, embora essa perspectiva represente avanços significativos na superação do paradigma representacionista subjacente ao cognitivismo, o enativismo não está isento de tensões conceituais que exigem um exame crítico mais aprofundado.

Permanecem em aberto questões relativas ao estatuto ontológico do mundo com o qual o organismo se acopla, ao fundamento último da normatividade da experiência e aos limites de uma explicação predominantemente biológica da cognição. Em particular, pode-se questionar se a ênfase na autonomia do sistema vivo é suficiente para esclarecer a dimensão ontológica da relacionalidade sem recaídas, ainda que sutis, em formas de naturalismo ou de funcionalismo.

Essas dificuldades indicam que, embora o enativismo forneça instrumentos conceituais robustos para a crítica ao cognitivismo, ele ainda requer um aprofundamento filosófico capaz de sustentar, de modo mais rigoroso, sua pretensão a uma concepção plenamente não dualista e relacional da experiência.

É nesse ponto que se situa o núcleo da presente investigação: de que modo é possível dissipar as dificuldades relativas à integração entre organismo e ambiente e, ao mesmo tempo, ampliar o escopo explicativo da proposta enativista? Ao conceber a cognição como um processo dinâmico, relacional e incorporado — em oposição ao modelo cognitivista representacionista —, o enativismo estabelece as bases para uma crítica consistente ao dualismo moderno entre mente e mundo, ao enfatizar a ação, a coemergência entre organismo e ambiente e a inseparabilidade entre percepção e movimento.

No entanto, as tensões anteriormente identificadas indicam que essa crítica não pode ser plenamente aprofundada sem uma análise mais rigorosa de seus

próprios fundamentos conceituais. Impõe-se, assim, investigar de que modo a proposta enativista pode ser ontologicamente radicalizada sem perder sua coerência interna, abrindo espaço para um aprofundamento filosófico posterior.

Nesse sentido, o exame mais sistemático do conceito de autopoiese torna-se indispensável e será desenvolvido na seção seguinte como eixo central para a compreensão da autonomia, da normatividade e da geração de sentido no interior da proposta enativista.

1.2: A AUTOPOIESE E A RELAÇÃO ENTRE ORGANISMO E AMBIENTE NO ENATIVISMO

O modelo autopoietico, introduzido por Humberto Maturana e Francisco Varela (1980, p. 80), define os organismos como sistemas — ou “máquinas vivas” (*living machines / autopoietic machines*)¹³ — que se mantêm vivos por meio de redes de processos e interações internas responsáveis por sustentar a própria organização.

Como esclarece Thompson (2004, p. 390), ao empregar o termo “máquina”, os autores não se referem a um artefato técnico, mas a qualquer sistema cuja operação é determinada por sua organização relacional e pelo modo como essa organização se realiza estruturalmente. Trata-se, portanto, de uma noção funcional e sistêmica de máquina, distante de qualquer conotação mecanicista ou instrumental.

Nesses termos, a autopoiese pode ser compreendida como um processo relacional no qual a vida não se reduz a uma soma de reações químicas localizadas no corpo ou no cérebro, mas emerge da integração dinâmica e auto-organizada desses processos, que conjuntamente produzem e mantêm a identidade do sistema vivo.

Convém, contudo, explicitar que a autopoiese, enquanto definição da organização mínima da vida, não se identifica imediatamente com a cognição em sentido psicológico ou reflexivo. A tese defendida por Maturana e Varela (1980) e, posteriormente, desenvolvida por Thompson (2007), não é a de que todo sistema vivo possua consciência, mas a de que “um sistema cognitivo é um sistema cuja organização define um domínio de interações no qual ele pode agir com relevância para a manutenção de si mesmo” (Maturana; Varela, 1980, p. 13). Como afirma

¹³ Grifo nosso.

Thompson, um dos pilares que motiva a abordagem enativa é a compreensão de que o,

[...] mundo de um ser cognitivo não é um domínio externo pré-especificado, representado internamente pelo cérebro, mas um domínio relacional promulgado ou trazido à tona pela agência autônoma desse ser e pelo modo de acoplamento com o ambiente. (Thompson, 2007, p. 13)

Nesses termos, a cognição deve ser compreendida como um processo de produção de sentido (*sense-making*), no qual o sistema vivo não apreende informações preexistentes, mas faz emergir significações a partir de sua dinâmica de autonomia. Sobre essa distinção necessária entre os processos biológicos e a subjetividade fenomenal, Thompson esclarece que "a produção de sentido da vida é uma manifestação da autonomia do organismo e do acoplamento, mas não necessariamente da consciência". (Thompson, 2007, p. 162)

Portanto, a organização autopoietica pode ser compreendida como a condição necessária para o surgimento de um eu biológico, ao passo que o eu psicológico ou narrativo constitui uma complicação posterior dessa mesma lógica circular. Todo organismo vivo, ao atuar em seu domínio próprio de interações, traz à mão um mundo que lhe é significativo, sem que isso implique o processamento de símbolos internos ou a presença de uma mente subjetiva nos moldes humanos.

Essa concepção sustenta, por conseguinte, a continuidade profunda entre vida e mente, recusando a redução da cognição a processos meramente adaptativos ou mecânicos. Nesse sentido, deve-se adotar a definição canônica da organização viva mínima:

Um sistema autopoietico é organizado (definido como unidade) como uma rede de processos de produção (síntese e destruição) de componentes de tal modo que esses componentes: (i) regeneram e realizam continuamente a rede que os produz; e (ii) constituem o sistema (a máquina) como uma unidade concreta no espaço em que existem ao especificar o domínio topológico de sua realização como tal rede (Maturana; Varela, 1980, p. 78-79).

Assim, pode-se compreender que o sistema autopoietico possui a capacidade de produzir continuamente os componentes necessários à sua própria existência, ao mesmo tempo em que ocupa um lugar determinado no interior de uma rede integrada de produção. É em virtude dessa rede que ocorre a automanutenção do sistema, a qual, simultaneamente, realiza e sustenta a própria rede de processos que o produz. Nesses termos, os componentes que integram o sistema autopoietico mantêm sua existência precisamente na medida em que contribuem para a

conservação da organização do sistema e, com isso, garantem a continuidade da rede da qual fazem parte.

Um exemplo frequentemente utilizado para ilustrar o processo de autopoiese é o comportamento de bactérias em ambientes com gradientes químicos. Para se deslocarem, esses organismos dependem de condições ambientais específicas, em geral caracterizadas por diferentes concentrações de nutrientes, como açúcares. Ao moverem-se, as bactérias tendem a orientar seu deslocamento na direção em que a concentração desses nutrientes aumenta.

Conforme explica Thompson:

As células tombam até atingirem uma orientação que aumente sua exposição ao açúcar, momento em que nadam para frente, subindo o gradiente, em direção à zona de maior concentração de açúcar. O açúcar é significativo para esses organismos e mais açúcar é melhor do que menos devido à maneira como o seu metabolismo realiza quimicamente a sua organização autônoma. (Thompson; Stapleton, 2009, P. 24)

Isso ocorre porque tal comportamento decorre da presença de sensores químicos na membrana celular, que permitem detectar variações nas concentrações do meio. A partir dessa detecção, os movimentos realizados por meio dos flagelos são modulados de modo a favorecer a permanência em regiões mais ricas em nutrientes. Esse exemplo evidencia que, embora se trate de organismos simples, as bactérias são capazes de interagir de maneira regulada com o ambiente, ajustando seu comportamento de modo a preservar sua viabilidade.

Nessa perspectiva, não se trata de atribuir às bactérias decisões conscientes ou representações internas, mas de reconhecer que seus padrões de movimento expressam uma forma elementar de normatividade biológica, na qual a ação é orientada pela manutenção da própria organização do sistema vivo.

O exemplo da bactéria não possui, portanto, um valor meramente ilustrativo, mas desempenha um papel conceitual decisivo na argumentação enativista. Ele permite evidenciar um caso-limite no qual vida e cognição coincidem, mostrando que a produção de sentido não exige capacidades representacionais complexas, mas emerge da própria organização autopoietica do sistema. A bactéria não reage simplesmente a estímulos físico-químicos; ela discrimina aspectos do ambiente em função de sua normatividade vital, isto é, em função daquilo que contribui para ou ameaça a continuidade de sua própria organização enquanto sistema vivo.

Com isso, o enativismo sustenta uma concepção mínima, porém bastante robusta, de cognição, fundada na articulação entre autonomia, ação e sentido. Como afirma Thompson:

Essas bactérias são, obviamente, autopoieticas. Elas também incorporam um ciclo sensório-motor dinâmico: a maneira como se movem (tombando ou nadando para frente) depende do que sentem, e o que sentem depende de como se movem. Além disso, o ciclo sensório-motor expressa e está subordinado à autonomia do sistema, à manutenção de sua autopoiese. Como resultado, todas as interações sensório-motoras e todas as características discrimináveis do ambiente incorporam ou refletem a perspectiva bacteriana. (Thompson, 2004, p. 386)

Nesse sentido, a organização autopoietica define a capacidade do vivente de produzir e regenerar continuamente os componentes que o especificam. Entretanto, para a abordagem enativa, a cognição não é apenas essa manutenção interna, mas a própria "produção de sentido na interação" (Di Paolo; Thompson, 2024, p. 70). Assim, o ciclo sensório-motor mencionado estabelece uma interação constante entre percepção e ação que, ao estar subordinada à autonomia biológica, transforma o meio físico em um domínio de significação e valência.

É também por meio desse ciclo sensório-motor que a bactéria instaura uma perspectiva própria sobre o ambiente, orientada pela detecção de condições relevantes à manutenção de sua viabilidade. Assim, a relação entre percepção, movimento e conservação da organização autopoietica evidencia como a significação emerge de modo imanente à dinâmica vital do sistema.

Esse ponto evidencia a dimensão normativa inerente à autopoiese. Para um sistema autopoietico, determinados aspectos do ambiente não se apresentam apenas como causas físico-químicas, mas adquirem o estatuto de valores: algo conta como alimento, ameaça ou oportunidade em função de sua contribuição para a manutenção da organização viva. A normatividade, nesse contexto, não é imposta externamente nem derivada de regras simbólicas ou representacionais, mas emerge da própria dinâmica do sistema, que institui critérios internos de viabilidade.

É essa normatividade imanente que distingue a criação de sentido de uma mera adaptação mecânica, conferindo ao enativismo uma base conceitual sólida para compreender a cognição como uma atividade intrinsecamente significativa e orientada pela conservação da vida.

Em outras palavras, aquilo que a bactéria “considera” alimento depende do

modo como ela experiencia e interage com o mundo ao seu redor, e é essa dinâmica que configura sua relação com o ambiente¹⁴. Tal interação evidencia que bactéria e ambiente não constituem instâncias autônomas no processo de manutenção da vida, mas se encontram mutuamente implicados: o ambiente, enquanto campo de expressão da autopoiese, é também a condição a partir da qual a própria autopoiese pode efetivar-se.

Para o enativismo, o açúcar não é intrinsecamente "alimento" no mundo físico considerado em si mesmo; ele adquire essa valência e esse significado apenas em relação ao metabolismo e à organização de um organismo específico. Conforme explica Thompson:

[...] embora a sacarose seja uma condição real e presente do ambiente físico-químico, o status da sacarose como nutriente não o é. Ser um nutriente não é intrínseco à estrutura química da molécula de sacarose; é uma característica relacional, ligada ao metabolismo da bactéria. (THOMPSON, 2007, p. 158).

No nível físico-químico, o açúcar constitui apenas uma perturbação do meio; já no mundo da bactéria, "alimento" designa uma enação, isto é, um processo de produção de sentido (*sense-making*) que emerge da relação entre autonomia, ação e normatividade vital. Essa produção de sentido é o que permite ao ser vivo transformar o mundo em um *Umwelt*¹⁵, pois "o ambiente do organismo é o sentido que ele faz do mundo" (Thompson, 2007, p. 158).

Para que essa produção de sentido seja possível, a compreensão da cognição enativa exige, primordialmente, a análise da estrutura que permite ao ser vivo emergir como uma unidade autônoma. Esse processo é fundamentado no conceito de fechamento operacional, descrito como um "'bootstrap lógico' ou 'loop' no

¹⁴ Conforme observa Thompson (2004, p. 386), embora a sacarose (açúcar) seja uma condição real e presente do ambiente físico-químico, seu estatuto como alimento não o é. O fato de a sacarose funcionar como nutriente não é intrínseco à estrutura da molécula em si, mas constitui uma característica relacional, vinculada ao metabolismo da bactéria. A sacarose adquire significado ou valor como alimento apenas no meio que o próprio organismo instaura a partir de sua organização autopoietica.

¹⁵ O conceito de *Umwelt*, oriundo da biologia teórica de Jakob von Uexküll, designa o mundo fenomênico ou o "meio" próprio de um organismo, distinto do ambiente físico-químico neutro descrito pela ciência objetivista (Thompson, 2007, p. 153). Sob a perspectiva enativa, o *Umwelt* corresponde ao domínio relacional de interações que coemerge com a identidade biológica do ser vivo, constituindo-se como o sentido que o organismo faz do mundo a partir de sua organização autônoma (Thompson, 2007, p. 158). Trata-se, portanto, de um ambiente saturado de significação e valência, no qual o vivente não figura como receptor passivo de estímulos, mas como agente que promulga seu próprio mundo por meio de acoplamentos sensório-motores historicamente situados (Di Paolo; Thompson, 2014, p. 71; Thompson, 2025, p. 12).

qual uma rede ou processo cria um limite e é subsequentemente restringido por esse limite” (Mackenzie, 2022, p. 22). Tal fechamento não isola o sistema, mas define sua identidade por meio de uma rede de processos que “recursivamente dependem uns dos outros para sua geração e sua realização como uma rede” (Thompson, 2007, p. 44).

É precisamente a manutenção dessa organização interna que serve de ponte para a dimensão relacional da vida, permitindo que a subjetividade emergja não como uma substância, mas como uma atividade incessante de constituição. Como esclarece Thompson, “um Eu (*self*) é um processo contínuo que encena um ‘Eu’ (*I*), e no qual o ‘Eu’ não é diferente do próprio processo, tal como a dança é um processo que encena uma dança e no qual a dança não é diferente do dançar” (Thompson, 2020, p. 112).

Dessa forma, o “Eu” aqui postulado não deve ser confundido com o *cogito* cartesiano ou uma entidade independente, mas compreendido como a própria “cognição [que] não é a representação de um mundo independente por uma mente independente, mas a enação de um mundo e de uma mente com base em uma história de ação incorporada” (Thompson, 1996, P. 128). A opção pelo termo “Eu” visa, portanto, resgatar a perspectiva de primeira pessoa inerente à “ipseidade da consciência-tempo” (Thompson, 2007, P. 327), na qual o fluxo fenomenal se autoindivua como uma perspectiva singular e irreduzível.

Autonomia e dependência não se configuram, assim, como termos opostos, mas como dimensões correlativas de um mesmo processo: o organismo só pode relacionar-se com o ambiente enquanto unidade precisamente porque conserva sua coerência interna. Essa articulação entre fechamento e abertura é central para compreender a coemergência entre organismo e mundo defendida pelo enativismo.

A dinâmica de interação e dependência mútua entre organismo e ambiente, central ao conceito de autopoiese, constitui a base do processo de *enação*. Nessa perspectiva, a cognição não deve ser compreendida como a representação de um mundo previamente dado por uma mente previamente constituída, mas como a atuação conjunta de mente e mundo ao longo da história das ações do vivente. Como afirmam Varela, Thompson e Rosch (2017, p. 9), “[...] a cognição não é a representação de um mundo pré-concebido por uma mente pré-concebida, mas, ao contrário, é enação (atuação) de um mundo e de uma mente com base na história da

diversidade de ações desempenhadas por um sujeito que se constitui como ser-no-mundo”.

Desse modo, o fato de os significados e as interpretações se manifestarem por meio da interação com o ambiente evidencia que a mente não é um mero reflexo da realidade, mas um agente ativo na constituição do conhecimento, processo no qual ela se encontra intrinsecamente corporificada. A cognição, assim compreendida, não pode ser dissociada da experiência vivida do corpo, que constitui o meio primário de abertura ao mundo.

Nesse sentido, como observa Thompson:

Para fazer a ligação entre a matéria e a vida e a mente, entre a física e a biologia, são necessários conceitos como organismo e autopoiese, mas esses conceitos estão disponíveis apenas para uma mente corporificada com experiência em primeira mão de seu próprio corpo vivo. (2004, p. 393)

A mente corporificada constitui o espaço no qual o fenômeno da existência se manifesta, sendo a autopoiese um elemento essencial para essa manifestação. Contudo, tal mente não emerge de modo isolado, mas apenas a partir da interação contínua do corpo com o ambiente, no interior de um campo relacional no qual vida, sentido e mundo se co-constituem. Nesse sentido, como afirma Thompson (2004, p. 386), “viver não é simplesmente um processo cognitivo; é também um processo emotivo de criação de sentido, de trazer significado e valor à existência”.

Assim, o mundo revela-se como um espaço de valências, no qual forças de atração e repulsão orientam aproximações e afastamentos, configurando o campo de sentido no interior do qual o organismo atua (Thompson, 2004, p. 386). Esse ponto é fundamental para a crítica ao dualismo ocidental, pois sustenta uma concepção integrada da cognição, segundo a qual as experiências vividas não apenas informam, mas constituem a própria percepção e compreensão do mundo.

Outro fator essencial na dinâmica autopoietica diz respeito à conservação da adaptação ao longo da evolução. Nesse sentido, como explica Thompson (2004, p. 388):

“[...] a evolução envolve simplesmente a conservação da adaptação: enquanto um ser vivo não se desintegrar, mas mantiver sua integridade autopoietica, ele estará *ipso facto* adaptado, porque seu modo de fazer sentido continua a ser viável. Desse ponto de vista, a adaptação é uma condição de fundo invariável de toda a vida. ‘Cognição’, por outro lado, no presente contexto, significa a atividade de produção de sentido da vida, que é a base da conservação da adaptação – sem produção de sentido, sem vida, sem conservação da adaptação.”

Dessa forma, a cognição não se reduz a um mero processamento de informações, mas consiste em um processo ativo do organismo que integra percepção, ação e interpretação, tendo na produção de sentido o seu resultado fundamental. Essa perspectiva conduz diretamente ao problema mente–corpo, na medida em que exige repensar o estatuto e o papel de cada uma dessas dimensões no interior da atividade cognitiva, recusando sua separação em instâncias independentes.

A concepção da cognição como criação de sentido coloca, de modo inevitável, o problema da experiência subjetiva. Se a produção de sentido envolve valores, perspectivas e a constituição de um mundo significativo próprio, então ela não pode ser plenamente explicada apenas em termos de processos fisiológicos descritos em terceira pessoa. É nesse contexto que emerge o problema da consciência, compreendida não como um acréscimo misterioso à vida, mas como a explicitação fenomenológica de uma dinâmica de sentido já presente nos sistemas vivos. A abordagem enativista, ao articular biologia e fenomenologia, busca justamente superar a dicotomia entre explicações naturalistas objetivantes e a experiência vivida em primeira pessoa.

Ao enfatizar que a cognição emerge das dinâmicas vitais do organismo, e não de operações representacionais dissociadas do viver, Thompson explicita que a intencionalidade própria dos seres vivos envolve uma constituição contínua de sentido no acoplamento com o ambiente. Como afirma o autor, “[...] intencionalidade é a criação de sentido: um sistema autopoietico precisa sempre dar sentido ao mundo para se manter viável. A criação de sentido transforma o mundo físico-químico em um ambiente de significado e valência, criando um *Umwelt* para o sistema” (Thompson, 2007, p. 149).

Em consonância com essa perspectiva, Colombetti define que a produção de sentido no enativismo deve ser compreendida como um processo intrínseco à dinâmica do sistema vivo, sem que isso implique isolamento em relação ao ambiente. Nesse sentido, afirma a autora:

Essa ideia equivale ao reconhecimento de que o significado é gerado dentro do sistema para o próprio sistema, ou seja, ele é gerado e, ao mesmo tempo, consumido pelo sistema. É importante ressaltar que o significado não é especificado exclusivamente pelo sistema vivo de forma isolada de seu ambiente. Em vez disso, o significado é sempre relacional, no sentido de que depende do modo específico de co-determinação, ou acoplamento, que cada

sistema realiza com seu ambiente; acoplamentos diferentes produzem significados diferentes. (Colombetti, 2010, p. 8-9)

Diante disso, o organismo não apenas interage com um meio previamente dado, mas o configura como um campo de relevâncias que possibilita sua própria sustentação. O ambiente não se apresenta, assim, como um domínio neutro de estímulos, mas como um espaço de significações progressivamente instauradas a partir da dinâmica vital do organismo. É nesse ato de *enativar* um mundo — ao estabelecer valores, distinções e orientações práticas — que se fundamenta a própria possibilidade de uma cognição enraizada na vida.

Tal formulação permite compreender que a cognição não se acrescenta posteriormente ao viver, nem opera como um mecanismo representacional sobreposto à vida biológica, mas constitui uma dimensão imanente à própria organização do vivente. Para explicitar de maneira mais sistemática essa articulação entre autonomia biológica, constituição do eu e instauração de um mundo significativo, apresenta-se a seguir uma formulação conceitual sintética dos princípios fundamentais do enativismo. Embora extensa, essa exposição cumpre uma função esclarecedora decisiva, ao tornar explícita a tese central segundo a qual viver é criar sentido:

“1. Vida = autopoiese e cognição. Qualquer sistema vivo é tanto um sistema autopoético quanto cognitivo. (Daqui em diante, usarei ‘autopoiese’ de forma ampla para incluir cognição e adaptabilidade). 2. A autopoiese implica o surgimento de um eu corporal. Um sistema autopoético físico, em virtude de seu fechamento operacional (autonomia), produz e realiza um indivíduo ou eu na forma de um corpo vivo, um organismo. 3. O surgimento de um eu implica o surgimento de um mundo. O surgimento de um eu é também, por necessidade, o co-surgimento de um domínio de interações próprias desse eu, um ambiente ou *Umwelt*. 4. Surgimento de um eu e de um mundo = criação de sentido. O ambiente do organismo é o sentido que ele dá ao mundo. Esse ambiente é um lugar de significado e valência, como resultado da ação global do organismo. 5. Criação de sentido = enação. A criação de sentido é uma conduta viável. Tal conduta é orientada para e sujeita ao significado e à valência do ambiente. Significado e valência não pré-existem ‘lá fora’, mas são atuados, trazidos à tona e constituídos por seres vivos. Viver implica criar sentido, o que equivale a enação.” (Thompson, 2007, p. 158)

Desse modo, a criação de sentido não deve ser confundida com um processo adaptativo meramente mecânico, tampouco com uma atividade representacional interna. Ao contrário, trata-se de uma dinâmica normativa imanente à vida, na qual a constituição do eu, do mundo e do sentido ocorre de maneira coemergente. A possível objeção de que essa concepção dissolveria a distinção entre cognição e adaptação não indica uma fragilidade teórica, mas explicita precisamente o deslocamento conceitual operado pelo enativismo: a cognição não é algo que se

adiciona à vida adaptativa, mas coincide com a própria atividade vital enquanto processo normativo, relacional e significativo.

É evidente que, no enativismo desenvolvido por Varela, Thompson e Rosch, a adaptação é inseparável da produção ativa de um domínio de significação, no qual o organismo não apenas responde ao meio, mas o configura a partir de sua própria normatividade vital. A relação com o ambiente não se reduz, assim, a um ajuste passivo a condições externas, mas expressa uma dinâmica na qual valores, relevâncias e orientações práticas emergem da autonomia do sistema vivo. Desse modo, longe de confundir cognição e adaptação, a tese enativista redefine ambas a partir da noção de criação de sentido, compreendida como dimensão constitutiva da própria vida.

Nesse ponto, pode-se formular a objeção segundo a qual as proposições "viver é um processo de cognição" e "viver é criar sentido" tenderiam a dissolver a distinção entre cognição e adaptação (Thompson, 2007, p. 158). No entanto, a perspectiva enativa esclarece que, embora interligados, os conceitos possuem estatutos distintos:

Para decidir essa questão, precisamos prestar atenção ao que queremos dizer ao usar as palavras "adaptação" e "cognição". [...] De uma perspectiva autopoietica, no entanto, a adaptação é uma condição de fundo invariante de toda a vida, enquanto a cognição, no presente contexto, significa a atividade de produção de sentido. (Thompson, 2007, p. 159).

Assim, a autopoiese, quando acrescida da capacidade de adaptividade — a habilidade de monitorar e regular os próprios processos em relação às condições de viabilidade —, fornece o fundamento para compreender a cognição não como um acréscimo funcional, mas como a própria realização da vida em sua dimensão normativa. A cognição, nesse sentido, coincide com a atividade vital na medida em que esta última "traz à tona ou constitui um mundo" (Thompson, 2007, p. 159).

Nessa perspectiva, ao articular autonomia, normatividade, ação e a coemergência entre organismo e ambiente, o enativismo oferece uma alternativa consistente tanto ao modelo representacionista da cognição quanto ao dualismo moderno entre mente e mundo. Ao deslocar o foco explicativo da representação para a dinâmica vital do organismo, essa abordagem permite compreender a cognição como um processo relacional e historicamente situado, enraizado na própria organização da vida.

Contudo, ao incorporar de modo explícito a dimensão da experiência vivida e da subjetividade, o enativismo conduz inevitavelmente ao problema da consciência. A análise dessa dimensão não pode ser conduzida exclusivamente em termos biológicos ou funcionais, exigindo um diálogo mais aprofundado com a fenomenologia e com a descrição da experiência em primeira pessoa. É nesse sentido que se impõe o deslocamento que orienta o próximo tópico desta tese: da vida compreendida como autopoiese à mente compreendida como experiência, isto é, à explicitação fenomenológica da criação de sentido que já se encontra inscrita na dinâmica vital.

1.3: A COGNIÇÃO COMO AÇÃO INCORPORADA

A compreensão da cognição como um processo ativo conduz a uma questão central: de que modo a experiência consciente emerge da relação entre mente, corpo e mundo? Esse problema não se resolve pela simples identificação de correlações empíricas entre estados conscientes e atividade cerebral, pois, como observa Thompson (2004, p. 382), há uma diferença fundamental entre mapear tais correlações e explicar como e por que determinados processos fisiológicos são suficientes para a consciência. Trata-se, portanto, de um desafio que ultrapassa o âmbito estritamente explicativo das ciências naturais e exige uma reflexão mais ampla sobre o estatuto da experiência.

Nesse sentido, o problema mente–corpo não se restringe à filosofia teórica ou à investigação científica em terceira pessoa, mas envolve também a dimensão da experiência direta em primeira pessoa. Como afirma Thompson:

[...] o problema mente–corpo não é apenas um problema filosófico ou científico, mas também um problema de experiência direta. O problema poderia ser colocado da seguinte forma. Uma coisa é ter uma representação científica da mente como ‘enativa’ — como incorporada, emergente, dinâmica e relacional; como não homuncular e não limitada ao crânio; e, portanto, em certo sentido, insubstancial. Mas outra coisa é ter uma experiência direta correspondente dessa natureza da mente em nosso próprio caso de primeira pessoa. Em termos mais fenomenológicos, uma coisa é ter uma representação científica da mente como participante da ‘constituição’ de seus objetos intencionais; outra coisa é ver essa constituição em ação na própria experiência vivida.” (Thompson, 2004, p. 382)

Essa distinção é decisiva para a orientação do presente capítulo, pois indica que uma teoria adequada da cognição e da consciência não pode limitar-se a descrições objetivas ou funcionais, devendo também dar conta do modo como a mente se manifesta na experiência vivida. É precisamente nesse ponto que o diálogo

entre enativismo e fenomenologia se torna indispensável, ao buscar articular, de maneira não dualista, explicação científica e descrição fenomenológica da experiência consciente.

Dentro da perspectiva enativista, o problema mente–corpo não é formulado a partir da oposição entre duas substâncias heterogêneas, mas a partir da compreensão da mente como uma dimensão constitutiva da própria experiência do indivíduo. Fenomenologicamente, a mente não se limita a refletir um mundo previamente dado, mas participa ativamente do modo como esse mundo é percebido, interpretado e vivido. Nesse sentido, como observa Noë, “a percepção não é algo que nos acontece, ou que acontece dentro de nós; é algo que fazemos” (Noë, 2004, p. 1).

Tal processo ocorre sempre em primeira pessoa e envolve dimensões subjetivas, corporais e práticas da experiência, o que torna particularmente complexa a tarefa de traduzir conceitos científicos e filosóficos em descrições adequadas da experiência vivida. A mente, assim compreendida, não se restringe ao pensamento abstrato ou a operações internas, mas manifesta-se na ação concreta e situada do corpo no mundo, aprofundando e complexificando a compreensão do problema mente–corpo.

Ao mesmo tempo, a fenomenologia incorporada recusa qualquer identificação simplista entre percepção e atividade puramente voluntária. Como afirmam Gallagher e Zahavi,

A percepção não é inteiramente ação, embora certamente envolva sempre minha possível ação. Existem aspectos passivos da percepção que se devem ao fato de que o ambiente não é neutro em relação à forma como meu corpo se adapta ao mundo. (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 99)

Essa observação é decisiva para evitar uma leitura voluntarista ou instrumental da cognição. A percepção deve ser compreendida como um processo no qual atividade e passividade se articulam de modo indissociável, em um campo relacional no qual corpo e mundo se co-constituem. É precisamente essa articulação — entre ação, receptividade e engajamento corporal — que permite ao enativismo e à fenomenologia oferecerem uma abordagem não dualista e não reducionista do problema mente–corpo.

Nesse contexto, a noção de ação incorporada deve ser compreendida em sentido rigoroso, e não meramente comportamental. No enativismo, a ação não designa apenas a execução de movimentos no espaço físico, mas o engajamento

ativo do organismo em um campo de significações que emerge de sua própria organização biológica e de sua história de interações com o ambiente. De modo correlato, a incorporação não se reduz à ideia de que a mente estaria simplesmente “localizada” no corpo; ela indica, antes, que os processos cognitivos são inseparáveis das capacidades sensório-motoras, afetivas e perceptivas do organismo em sua situação concreta.

Assim compreendida, a cognição não pode ser descrita como um processamento interno de representações de um mundo previamente dado, mas como um processo constitutivamente prático, situado e relacional, que emerge da interação contínua entre organismo e ambiente. Como afirmam Varela, Thompson e Rosch (2017, p. 206), os processos cognitivos pertencem ao domínio relacional do corpo vivo em constante acoplamento estrutural com o mundo. Essa concepção, denominada enação, sustenta que o conhecimento não é algo previamente constituído e posteriormente aplicado à experiência, mas se constrói historicamente ao longo das interações efetivas do organismo com seu meio.

Além disso, essa concepção implica uma reconfiguração profunda da relação entre cognição e experiência vivida. A perspectiva enativista não trata a experiência em primeira pessoa como um dado secundário, subjetivo ou meramente ilustrativo, mas como um domínio legítimo e indispensável de investigação filosófica para a compreensão da mente. A experiência não é concebida como um estado interno isolado, mas como um acontecimento relacional no qual sujeito e mundo se co-implicam de maneira constitutiva.

Nesse sentido, como afirmam Gallagher e Zahavi,

“[...] a experiência nunca é um processo isolado ou elementar. Ela sempre envolve referência ao mundo, tomando esse termo em um sentido muito amplo para incluir não apenas o ambiente físico, mas o mundo social e cultural, que pode incluir coisas que não existem de forma física (por exemplo, Hamlet, o Príncipe da Dinamarca).” (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 7)

Essa ampliação do conceito de mundo é decisiva para a abordagem enativista, pois evidencia que a experiência consciente se constitui sempre em um horizonte de significações compartilhadas, históricas e culturalmente mediadas. A cognição, assim compreendida, não pode ser reduzida a processos internos nem a interações físico-químicas com o ambiente, mas deve ser pensada como um fenômeno situado, intersubjetivo e normativamente estruturado.

A cognição, enquanto processo enativo, manifesta-se precisamente no modo como o mundo se torna significativo para um organismo situado, o que exige uma abordagem capaz de integrar descrição fenomenológica e análise científica. Dessa forma, o enativismo reivindica a superação do hiato tradicional entre explicação objetiva e vivência subjetiva, recolocando o problema mente–corpo no próprio campo da experiência e recusando a separação rígida entre níveis pessoal e subpessoal de descrição.

Nesse sentido, como afirmam Thompson e Cosmelli,

“[...] as visões enativas em geral oferecem uma estrutura explicativa para a percepção. Usamos considerações fenomenológicas sobre a experiência perceptiva para restringir a forma como pensamos sobre os mecanismos subpessoais da percepção. Primeiro, começamos tentando entender corretamente a fenomenologia ou, em outras palavras, tentando conceituar adequadamente a experiência perceptiva no nível pessoal. Aqui, a ideia central é que perceber é estar em uma relação interativa com o mundo, não estar em um estado interno que por acaso é causado pelo mundo externo. Em segundo lugar, argumentamos que, dada essa concepção da experiência perceptiva, não podemos especificar os mecanismos da percepção apenas em termos do que acontece no cérebro, sem incluir o corpo e seu acoplamento sensório-motor dinâmico com o ambiente. Portanto, não faz sentido restringir a base física da experiência perceptiva ao cérebro, sem incluir o corpo.” (Thompson; Cosmelli, 2011, p. 164)

Essa formulação explicita o compromisso metodológico central do enativismo: partir da descrição rigorosa da experiência vivida para orientar a investigação dos mecanismos corporais e neurais envolvidos na percepção. Ao fazê-lo, a abordagem enativista evita tanto o reducionismo neurocêntrico quanto a dissociação entre ciência e fenomenologia, propondo uma compreensão integrada da cognição como processo corporificado, relacional e situado.

A compreensão da cognição como um processo ativo conduz a uma questão central: de que modo a experiência consciente emerge da relação entre mente, corpo e mundo? Para enfrentar esse problema, Thompson (2004, p. 385) sustenta que vida e mente compartilham uma organização comum, de tal modo que as propriedades características da mente podem ser compreendidas como uma versão enriquecida daquelas que fundamentam a própria vida. Nessa perspectiva, conhecer não constitui um ato isolado de uma mente abstrata, mas um processo incorporado e situado, no qual corpo e ambiente desempenham um papel constitutivo na emergência da experiência consciente.

Nesse sentido, Thompson (2004, p. 385) afirma que “viver é cognição”,

enfatizando uma perspectiva enativista que rompe com a dicotomia tradicional entre sujeito e objeto. A cognição não ocorre exclusivamente no interior de uma mente individual, mas emerge da interação dinâmica entre corpo e mundo, sendo inseparável da própria vida. Assim, ela não se reduz à representação de um ambiente externo independente, mas se manifesta como ação efetiva no domínio das interações, uma vez que, como esclarece Thompson (2004, p. 386), trata-se de uma conduta situada que se realiza na relação concreta entre o organismo e seu meio.

Essa concepção desafia diretamente a herança dualista ao sustentar que mente e corpo estão intrinsecamente articulados, tornando insustentável qualquer tentativa de dissociar a cognição da experiência corporal. A percepção não é um ato puramente receptivo nem um evento interno isolado, mas encontra-se sempre vinculada às possibilidades práticas do corpo em ação. Como afirmam Gallagher e Zahavi:

“O que vemos, ouvimos, tocamos, provamos e cheiramos (ou evitamos cheirar, etc.) é moldado pelo que fazemos e pelo que somos capazes de fazer — nossas possibilidades pragmáticas e as capacidades sensório-motoras de nossos corpos. Na experiência comum, a percepção e o movimento estão sempre unidos. Eu toco algo movendo o braço. Eu vejo algo movendo a cabeça e os olhos. O que é percebido é percebido como próximo ou distante, como algo que pode ser abordado e explorado.” (Gallagher; Zahavi, 2008, p. 99)

É nesse ponto que a noção de circularidade adquire centralidade teórica. No enativismo, a relação entre mente, corpo e mundo não pode ser compreendida segundo modelos lineares de causalidade, nos quais um polo explicaria unilateralmente o outro. Ao contrário, trata-se de uma co-determinação dinâmica, na qual organismo e ambiente se constituem mutuamente ao longo do próprio processo cognitivo.

Essa circularidade não deve ser interpretada como um círculo vicioso ou como uma limitação explicativa, mas como a condição de possibilidade da emergência do sentido e da experiência consciente. Longe de indicar insuficiência teórica, ela expressa o modo próprio de funcionamento de sistemas vivos autônomos, nos quais conhecer e viver se implicam reciprocamente em um mesmo movimento constitutivo.

Diante dessa perspectiva, torna-se necessário compreender que a relação entre mente e experiência vivida se realiza por meio de um movimento circular. Esse dinamismo não deve ser entendido como um simples vai-e-vem causal, mas como uma estrutura constitutiva na qual percepção e cognição se engendram mutuamente,

estabelecendo uma correlação contínua entre sujeito e mundo.

Como destaca Thompson (2004, p. 382), “[...] sem essa circularidade, o perigo para o cientista e o filósofo é o niilismo, ou seja, a incapacidade de parar de experimentar as coisas e acreditar nelas de uma forma que a teoria diz ser uma ilusão”. A circularidade, assim compreendida, não representa um obstáculo à explicação, mas o próprio horizonte no qual a experiência pode ser reconhecida como significativa sem ser dissolvida por reducionismos teóricos.

A centralidade da circularidade na relação entre mente e mundo constitui o eixo fundamental desta tese. Ao sustentar que a cognição emerge de um movimento contínuo de co-constituição entre organismo e ambiente, o enativismo rompe com pressupostos substancialistas e dualistas ainda operantes na filosofia da mente contemporânea. Nessa perspectiva, a mente não é concebida como uma entidade interna ou como um domínio separado da realidade, mas como uma atividade situada, inseparável do mundo ao qual responde e que, simultaneamente, institui.

Tal deslocamento conceitual encontra ressonância em formulações desenvolvidas no âmbito do Budismo Mahāyāna, no qual a experiência é compreendida como resultado de uma interdependência dinâmica que impede a fixação de um eu substancial ou de um mundo objetivado em si mesmo. Reconhecida essa afinidade estrutural, torna-se possível examinar de que modo a ciência cognitiva enativista e a filosofia budista convergem na elaboração de um modelo não dual da cognição, do eu e da realidade, no qual circularidade, interdependência e ausência de fundamento último deixam de ser problemas a serem superados e passam a constituir o próprio horizonte ontológico da experiência.

1.4: LIMITES EPISTEMOLÓGICOS DO ENATIVISMO E A PROBLEMÁTICA DA AUSÊNCIA DE FUNDAÇÃO.

A partir da compreensão da cognição como um processo ativo e incorporado, emerge uma questão central para a investigação da consciência: de que modo a experiência consciente se constitui na relação entre mente, corpo e mundo? Nesse contexto, Thompson chama a atenção para a diferença decisiva entre, de um lado, estabelecer correlações empíricas entre estados conscientes e atividade cerebral e, de outro, explicar como determinados processos fisiológicos poderiam ser,

por si sós, suficientes para a emergência da consciência (Thompson, 2004, p. 382). Tal distinção delimita um problema que não pode ser resolvido exclusivamente no plano das descrições causais de terceira pessoa.

Esse impasse ultrapassa os limites estritos da filosofia e da ciência empírica, pois incide diretamente sobre o modo como a experiência se estrutura e se reconhece como significativa. Como afirmam Varela, Thompson e Rosch:

“[...] a cognição emerge do *background* de um mundo que vai além de nós, mas que não pode ser encontrado separadamente de nossa incorporação. Quando tiramos nossa atenção dessa circularidade fundamental para seguir apenas o movimento da cognição, vimos que não podíamos distinguir nenhuma fundação subjetiva, nenhum ego-Eu permanente e durável. Quando tentamos encontrar a fundação objetiva que ainda acreditávamos estar presente, encontramos um mundo atuado por nossa história de acoplamento estrutural. Finalmente, vimos que essas diversas ausências de fundação são na realidade uma só: organismo e ambiente se desenvolvem e se refreiam mutuamente na circularidade fundamental que é a própria vida.” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 223)

Essa passagem explicita que o problema da consciência não pode ser adequadamente formulado a partir da busca por um fundamento último, seja ele subjetivo ou objetivo. Ao contrário, a experiência consciente deve ser compreendida no interior dessa circularidade fundamental, na qual organismo e mundo se co-constituem sem recorrer a um eu substancial ou a um mundo independente previamente dado. Trata-se, assim, de reconhecer que a ausência de fundamento não constitui uma deficiência teórica, mas o próprio horizonte ontológico a partir do qual a cognição e a consciência se tornam inteligíveis.

O percurso investigativo do enativismo conduz, assim, ao reconhecimento de uma perda de fundamento que não pode ser compreendida como um simples déficit epistemológico. Trata-se, antes, da dissolução das categorias tradicionais por meio das quais se buscava assegurar uma base fixa para a cognição, seja na figura de um sujeito substancial, seja na de um mundo objetivamente dado. Nesse ponto, aquilo que se denomina “eu” deixa de designar uma entidade ontologicamente estável e passa a ser compreendido como um processo emergente e dinâmico, inseparável da trama relacional que se estabelece entre organismo e ambiente.

A circularidade fundamental não aparece, portanto, como uma característica secundária ou derivada da cognição, mas como o próprio modo de ser da vida enquanto processo relacional sem fundamento último. Longe de indicar uma falha teórica, essa ausência de fundamento revela-se como a condição ontológica que

torna possível a emergência do sentido, da experiência e da própria subjetividade.

Diante da instabilidade introduzida pela noção de circularidade fundamental no entendimento da cognição, os autores do enativismo em TEM deparam-se com uma perda de referências que apresenta afinidades formais com a experiência tematizada pela tradição do niilismo e, de modo particularmente elaborado, pela filosofia de Nishitani. Tal afinidade, contudo, não deve ser compreendida de maneira homogênea ou imediata. Enquanto, no contexto do enativismo, a perda de fundamento emerge primariamente como consequência epistemológica e ontológica da crítica ao representacionalismo e à concepção de um sujeito substancial, em Nishitani essa perda assume um caráter existencial mais radical, vinculando-se à experiência da niilidade como momento decisivo de transformação do próprio modo de ser do eu.

Essa distinção é crucial para evitar leituras reducionistas do diálogo proposto nesta tese. O que, no enativismo, se apresenta inicialmente como um problema teórico relativo aos limites das categorias modernas da cognição, em Nishitani desdobra-se como uma experiência limite que atravessa a totalidade da existência, exigindo uma reconfiguração ontológica e existencial mais profunda do sujeito e de sua relação com o mundo.

No caso do enativismo, trata-se sobretudo de uma desestabilização conceitual decorrente da crítica às fundações epistemológicas do cognitivismo e do representacionalismo. A ausência de fundamento manifesta-se, nesse contexto, como a impossibilidade de sustentar um ponto de vista absoluto a partir do qual a cognição pudesse ser plenamente explicada. Já em Nishitani, o problema do niilismo assume um caráter ontológico e existencial mais radical, no qual a perda de fundamento não se limita à crítica epistemológica, mas envolve diretamente a experiência do eu e do ser enquanto tais, exigindo uma transformação do próprio modo de existir.

É precisamente essa diferença no estatuto da ausência de fundamento que se evidencia na interpretação de Bouso a respeito do budismo e da filosofia de Nishitani. Segundo a autora,

[...] embora na filosofia ocidental a questão tenha sido enfrentada predominantemente em termos ontológicos e epistemológicos, na Ásia — e, de modo particular, no budismo — ela foi conduzida para o campo da prática. Desse modo, o mundo da multiplicidade dos fenômenos visíveis pode ser experimentado, ao mesmo tempo, tal como é em sua realidade fundamental,

isto é, em unidade, como nada absoluto, como se refletido em um espelho.
(Bouso, 2022, p. 245)

Essa distinção permite compreender por que a contribuição de Nishitani não consiste apenas em uma elaboração conceitual alternativa, mas em um deslocamento decisivo do problema do fundamento para o âmbito da prática existencial. A superação do niilismo, em sua filosofia, não se realiza por via exclusivamente teórica, mas por meio de uma transformação radical do modo como o eu se compreende e se relaciona com o mundo.

Nesse sentido, a ausência de fundamento em Nishitani não remete a um vazio niilista nem a uma simples suspensão das categorias metafísicas tradicionais, mas à possibilidade de uma experiência na qual a multiplicidade fenomênica e a unidade absoluta da realidade se realizam simultaneamente. É a partir dessa compreensão que se pode delinear um ponto de convergência estrutural com o projeto enativista, na medida em que ambos recusam a separação rígida entre sujeito e mundo e afirmam o caráter relacional da experiência. Tal convergência, contudo, não autoriza a redução da filosofia de Nishitani a uma extensão temática das teses da ciência cognitiva, uma vez que sua elaboração se dá em um registro ontológico e existencial mais radical, no qual a ausência de fundamento é vivida como transformação do próprio modo de ser do eu.

Ainda que a noção de circularidade fundamental desempenhe um papel crucial na crítica enativista ao cognitivismo, torna-se necessário precisar o seu estatuto filosófico. No âmbito do enativismo, essa circularidade é formulada primordialmente como uma tese epistemológica e fenomenológica: ela descreve o modo pelo qual sujeito e mundo se constituem reciprocamente na experiência vivida, sem recorrer a fundamentos transcendentais ou a modelos representacionais que pressupõem uma realidade previamente dada.

Essa formulação encontra respaldo na biologia da autonomia, segundo a qual o conhecimento não consiste na captação passiva de um mundo externo independente, mas em um processo de atuação condicionado pela organização e pela história estrutural do próprio sistema vivo. Nesse sentido, como afirma Maturana:

O mundo em que vivemos é o mundo que nós configuramos e não um mundo que encontramos. Em outras palavras, como somos sistemas fechados e sistemas determinados em nossa estrutura, o externo somente desencadeia em nós algo que está determinado em nós mesmos. (Maturana, 1996, p. 30)

Essa concepção reforça a tese de que a circularidade não deve ser

compreendida como uma limitação explicativa ou como um relativismo epistemológico, mas como a condição pela qual a experiência e o conhecimento se tornam possíveis. Ao afirmar que organismo e mundo se determinam mutuamente no interior da vida cognitiva, o enativismo desloca a questão do fundamento para o plano da relacionalidade constitutiva, recusando tanto o objetivismo quanto o subjetivismo como posições últimas.

No entanto, tal formulação não implica, por si só, uma ontologia plenamente não fundacional, uma vez que a recusa da substancialidade do sujeito não vem acompanhada, de modo sistemático, de uma explicitação rigorosa de suas implicações ontológicas e existenciais. Essa lacuna conceitual pode obscurecer a radicalidade da noção de “ausência de fundamento” (*groundlessness*)¹⁶ inerente ao acoplamento estrutural entre organismo e meio, fazendo com que a crítica ao fundacionalismo permaneça, em certos momentos, circunscrita ao plano epistemológico ou descritivo.

Tendo em vista os limites constitutivos da abordagem moderna da cognição e partindo do reconhecimento de que sujeito e ambiente não constituem instâncias previamente dadas, mas se realizam em um processo contínuo de coemergência, torna-se possível identificar uma afinidade estrutural entre a proposta enativista de Varela, Rosch e Thompson e a noção de cooriginação dependente, central à filosofia budista Mahāyāna e à fenomenologia de Keiji Nishitani.

Essa convergência, contudo, não pode ser adequadamente compreendida sem que se esclareça que é o posicionamento crítico do enativismo em relação ao cognitivismo — e, em particular, à concepção representacionista e substancialista da mente — que constitui o ponto de partida teórico dessa aproximação, e não uma assimilação direta ou imediata de categorias oriundas da tradição budista.

¹⁶ O conceito de *groundlessness* (ausência de fundamento) designa, na tradição enativista, a condição segundo a qual a cognição e a experiência não repousam sobre uma base última, fixa ou independente do observador. Sob o prisma biológico, essa noção fundamenta-se na ideia de que “o mundo em que vivemos é o mundo que nós configuramos e não um mundo que encontramos”, refutando a concepção de uma realidade pré-dada que a mente meramente captaria. Epistemologicamente, o *groundlessness* indica que sujeito e mundo são explanatoriamente inseparáveis, constituindo-se mutuamente por meio de processos de regulação da vida do organismo em interação com seu meio. Assim, a consciência emerge como um fenômeno do organismo total, no qual o “ponto zero” da experiência é o próprio corpo vivido, sem a necessidade de postular um fundamento transcendente ou uma representação interna que funcione como espelhamento fiel de uma exterioridade absoluta.

Ainda que a proposta de integração entre filosofia ocidental e filosofia oriental represente um avanço significativo para a compreensão da cognição, o aspecto que aqui assume maior relevância é a tese de que a percepção cognitiva individual não constitui um dado isolado da mente, mas emerge de um processo relacional e interativo entre sujeito e ambiente. É precisamente nesse deslocamento — da cognição concebida como representação interna para a cognição compreendida como processo relacional e situado — que se delineia o ponto de convergência mais decisivo entre o Enativismo e a filosofia de Nishitani, justificando a articulação entre esses dois horizontes teóricos não como mera aproximação comparativa, mas como um diálogo conceitual fundado em afinidades estruturais profundas.

Nesse sentido, a crítica enativista ao cognitivismo não deve ser compreendida apenas como a rejeição de um modelo específico da mente, mas como a explicitação de um limite estrutural do próprio projeto moderno de conhecimento. Ao conceber a cognição como representação de um mundo previamente dado, o cognitivismo pressupõe, ainda que de modo implícito, uma separação ontológica entre sujeito e objeto. A recusa dessa separação, operada pelo Enativismo por meio da noção de enação, implica, portanto, a necessidade de uma reformulação mais profunda das categorias ontológicas que sustentam a noção moderna de subjetividade — reformulação essa que não pode ser plenamente realizada apenas no interior da tradição filosófica ocidental moderna.

Tal movimento nos obriga a confrontar o fato de que o mundo não é um dado objetivo simplesmente “encontrado”, mas uma configuração que emerge da dinâmica do nosso operar enquanto seres vivos. A estabilidade da realidade, nesse sentido, não repousa em uma substância externa ou em um substrato independente, mas na história de acoplamento estrutural que torna o mundo explanatoriamente inseparável do corpo e de suas práticas. Trata-se, portanto, de reconhecer que aquilo que aparece como realidade estável é o resultado de processos relacionais historicamente sedimentados, e não a expressão de um fundamento último e fixo.

É sob essa ótica que deve ser compreendida a radicalidade da experiência tematizada pelo enativismo. Como afirmam Varela, Thompson e Rosch:

“Os mundos atuados por diversas histórias de acoplamento estrutural são acessíveis à investigação científica detalhada, apesar de não terem uma fundação ou substrato fixo e permanente, sendo assim, em última análise, destituídos de fundação. Devemos agora encarar diretamente essa ausência

de fundação da qual tivemos múltiplas evocações. Se nosso mundo não tem fundação, como devemos compreender nossa experiência cotidiana nele? Nossa experiência parece dada, inabalável e imutável. Como é possível não experiencarmos o mundo como independente e bem-alicerçado? O que mais poderia significar a experiência do mundo?" (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 223)

Essa passagem explicita que a ausência de fundamento não elimina a experiência cotidiana nem a dissolve em arbitrariedade, mas impõe a necessidade de repensar seu estatuto ontológico. O desafio que se coloca, portanto, não é negar a solidez do mundo vivido, mas compreender de que modo essa solidez emerge precisamente de uma dinâmica relacional desprovida de fundamento último. É essa tensão — entre a evidência fenomenológica da estabilidade do mundo e a ausência de um substrato ontológico fixo — que abre o horizonte para uma reflexão ontológica mais radical sobre a experiência, tal como a desenvolvida por Nishitani.

A noção de ausência de fundação que emerge nesse contexto pode ser compreendida em diferentes níveis analíticos. Em um primeiro sentido, ela indica a inexistência de um fundamento epistemológico último a partir do qual o mundo poderia ser conhecido de maneira absoluta ou definitiva. Em um segundo sentido, mais radical, aponta para a ausência de uma substância ontológica fixa que sustente a identidade do sujeito e dos objetos. Por fim, essa ausência de fundamento possui também uma dimensão existencial, manifestando-se como a instabilidade do eu e do sentido no âmbito da experiência vivida. O Enativismo reconhece de modo explícito os dois primeiros níveis, mas tende a deixar em aberto a elaboração sistemática do terceiro, o que reforça a necessidade de um diálogo com tradições filosóficas que tematizaram diretamente essa dimensão existencial da ausência de fundamento.

A aparente tensão entre a estabilidade da cognição e a ausência de fundamento conduz a um questionamento mais profundo acerca do estatuto da experiência. Se, por um lado, o mundo vivido se apresenta como relativamente estável e inteligível, por outro, essa estabilidade não oferece garantias ontológicas últimas acerca do que são, em si mesmos, o sujeito e o ambiente. Coloca-se, assim, a questão de como compreender o sentido da experiência em um contexto marcado pela mudança contínua, pela interdependência e pela ausência de fundamentos fixos.

Ao problematizar a relação entre a percepção individual e a realidade do mundo, evidencia-se que a estabilidade do mundo não pode ser tomada como um dado absoluto ou independente, mas como o resultado de dinâmicas relacionais e

históricas que se instauram entre sistemas vivos em interação. A realidade não se revela ilusória no sentido de inexistente, mas no sentido de não possuir uma estrutura ontologicamente fixa e auto-subsistente. É diante desse desafio que os autores de *TEM* optam por incorporar à sua reflexão uma perspectiva que, no contexto da história da filosofia ocidental moderna, pode ser considerada controversa: o diálogo sistemático com o budismo¹⁷ e, mais amplamente, com tradições filosóficas orientais.

Essa abordagem adquire especial relevância no âmbito da filosofia da mente, da fenomenologia e da psicologia, na medida em que procura enfrentar os impasses do cognitivismo a partir do reconhecimento de que a crítica às fundações não constitui uma problemática exclusiva da modernidade ocidental. Nesse sentido, como observam Varela, Thompson e Rosch, “não se pode supor que a situação histórica contemporânea seja tão singular a ponto de excluir a pertinência de outras tradições filosóficas que, por vias distintas, já enfrentaram o problema de pensar e viver sem fundamentos últimos” (2017, p. 224).

A tentativa enativista de estabelecer uma ponte entre filosofia ocidental e filosofia oriental deve, portanto, ser compreendida não como um gesto exótico ou meramente comparativo, mas como uma exigência conceitual que decorre dos próprios limites internos do projeto moderno de conhecimento. Ainda assim, essa aproximação permanece atravessada por resistências históricas profundas. Ao longo da tradição filosófica ocidental consolidou-se a tendência de considerar sua própria situação histórica como excepcional, de tal modo que “outras tradições filosóficas raramente foram reconhecidas como interlocutoras legítimas na abordagem da problemática da ausência de fundações” (Varela; Thompson; Rosch, 2017, p. 224).

¹⁷ É importante frisar que a gama de correntes budistas registradas ao longo da história é ampla e heterogênea. Em diferentes épocas e contextos culturais do Oriente, desenvolveram-se múltiplas tradições classificadas sob a denominação geral de Budismo. Como observa Bendriss, “[...] o Budismo evoluiu de formas diferentes conforme os espaços geográficos onde foi implantado. Na realidade, seria mais apropriado falar em uma história dos Budismos, e não do Budismo” (Bendriss, 2014, p. 10). Essa diversidade representa um desafio para qualquer investigação que pretenda mobilizar conceitos filosóficos a partir do pensamento budista, uma vez que a generalização excessiva pode comprometer a profundidade da análise. Contudo, a pretensão desta tese não é reconstruir a história do Budismo em sua totalidade, mas identificar pressupostos filosóficos relativos à relação entre ser e mundo presentes no Enativismo e na filosofia de Nishitani. Nesse contexto, o Budismo atua como elo conceitual entre essas duas formas de filosofar, razão pela qual se adota o ponto de vista Mahāyāna, comum ao horizonte filosófico de ambos.

Esses limites tornam-se particularmente evidentes quando a circularidade enativista é examinada em suas implicações ontológicas. Embora o Enativismo rejeite explicitamente concepções substancialistas da mente, sua crítica ao cognitivismo permanece, em grande medida, situada no plano epistemológico e fenomenológico, não sendo acompanhada, de modo sistemático, por uma ontologia plenamente relacional e não fundacional.¹⁸ Com isso, a superação do dualismo sujeito–objeto, ainda que teoricamente anunciada, tende a permanecer incompleta, conservando traços residuais da concepção moderna de subjetividade, especialmente no que diz respeito ao estatuto do eu e de sua autonomia.

Nesse sentido, Barbaras observa que:

“Ao partir da autonomia, o vivente é concebido como um indivíduo constituído como tal, autocentrado como um ‘eu’ (*self*) [...] que mantém sua organização e sua unidade concreta contra as vicissitudes do ambiente. Em outras palavras, a vida permanece a realização de suas necessidades, isto é, autoconservação, sobrevivência. [...] Parece-me que se torna difícil, nessas condições, dar conta da dimensão de transcendência que caracteriza a percepção como tal.” (Barbaras, 2002, p. 131)

A crítica de Barbaras evidencia uma tensão interna à noção de autonomia tal como mobilizada no enativismo: ao enfatizar a autoconservação do sistema vivo, corre-se o risco de reinscrever, ainda que de forma implícita, uma concepção autocentrada do eu, que dificulta a explicitação plena da dimensão de transcendência própria da experiência perceptiva. É precisamente nesse ponto que a noção de vazio se impõe como problema filosófico central. Pensar a cognição para além da representação exige não apenas a reformulação dos modelos explicativos da mente, mas uma transformação mais radical da compreensão do ser e do sujeito. Como destacam Varela, Thompson e Rosch, “a problemática da ausência de fundação constitui o ponto focal da tradição Madhyamaka, embora os filósofos ocidentais raramente tenham lançado mão de seus recursos conceituais” (2017, p. 219).

A escolha do Budismo Mahāyāna como interlocutor filosófico não se

¹⁸ A resistência do enativismo em adotar uma ontologia radicalmente relacional, cumpre observar que, embora a teoria da enação substitua a substância pelo processo, ela ainda ancora sua eficácia explicativa na noção de autonomia e clausura operacional. Para autores como Varela e Thompson, a identidade de um sistema vivo reside em uma organização que deve permanecer invariante através do fluxo material (VARELA, 1997, p. 77). Sob a ótica do Madhyamaka, tal insistência em uma “identidade organizacional” pode ser interpretada como um vestígio de *svabhāva* (natureza intrínseca), contrastando com uma ontologia de vacuidade absoluta, na qual mesmo as bases da autonomia seriam compreendidas como dependências conceituais e meras designações (MACKENZIE, 2022, p. 41; THOMPSON, 2020, p. 54). Assim, o enativismo situa-se em uma “via média” que, embora supere o dualismo clássico, mantém o organismo como um polo ontológico privilegiado de significação (THOMPSON, 2010, p. 153).

justifica por critérios meramente comparativos, históricos ou culturais, mas decorre de uma afinidade conceitual profunda com as exigências internas colocadas pelo próprio Enativismo. Ao desenvolver de modo sistemático uma ontologia relacional fundada na cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*) e na recusa da substancialidade do eu, a tradição Mahāyāna oferece instrumentos teóricos capazes de radicalizar a crítica ao modelo moderno de subjetividade e ao representacionalismo cognitivo.

Aqui, indivíduo e mundo não são concebidos como entidades autônomas ou previamente constituídas, mas como momentos coemergentes de uma rede infinita de relações, na qual nada subsiste por si mesmo. A ausência de fundamentação última, longe de constituir uma carência ontológica ou uma ameaça ao sentido, revela-se como a própria condição de possibilidade da existência, da experiência e da cognição. É precisamente essa compreensão não fundacional e relacional do real que permite ao Budismo Mahāyāna responder de maneira mais consequente às tensões ontológicas que permanecem abertas no interior da proposta enativista.

Esse deslocamento ontológico permite radicalizar a crítica enativista ao cognitivismo ao evidenciar que a relação entre indivíduo e mundo não pode ser pensada como uma interação entre instâncias previamente constituídas, mas como um processo contínuo de coemergência. O que está em jogo, portanto, não é apenas a reformulação de modelos explicativos da mente, mas a revisão do próprio horizonte ontológico no qual a cognição se torna inteligível.

Nessa perspectiva, o movimento que se segue não representa uma ruptura com o percurso até aqui desenvolvido, mas o seu aprofundamento necessário. Se o primeiro capítulo evidenciou simultaneamente os limites e as potencialidades do Enativismo na crítica ao modelo representacional da mente, o capítulo seguinte buscará examinar de que modo o Budismo Huayan e a filosofia da Escola de Kyoto oferecem os recursos conceituais para fundamentar ontologicamente essa crítica. Trata-se de elaborar uma concepção não substancial do sujeito e uma compreensão relacional da realidade capazes de sustentar, de modo mais rigoroso, a noção de circularidade fundamental que orienta esta tese.

CAPÍTULO 2: O BUDISMO HUAYEN E A FILOSOFIA DA ESCOLA DE KYOTO

O enativismo, tal como formulado em *TEM*, permanece tensionado por ambiguidades conceituais herdadas do horizonte filosófico moderno, em particular no que diz respeito ao estatuto ontológico do eu. Embora a noção de Circularidade Fundamental seja decisiva enquanto exigência epistemológica, ela tende a permanecer circunscrita a descrições funcionais da autonomia do agente, deixando em aberto a questão de uma fundamentação ontológica plenamente não substancial (Varela; Thompson; Rosch, 2017). Essas tensões manifestam-se na persistência de uma “unidade cognitiva residual” e são agravadas por um diálogo historicamente assimétrico entre ciência cognitiva e pensamento budista, caracterizado por Eleanor Rosch como uma forma de “imperialismo corporal” da ciência sobre a experiência.

É a partir desse impasse que o presente capítulo propõe um percurso conceitual que não visa substituir o enativismo, mas radicalizá-lo ontologicamente. Tal radicalização fundamenta-se na reconstrução sistemática de concepções orientais de indivíduo, compreendido não como uma entidade autônoma e autoidêntica, mas como um processo relacional cuja identidade emerge da interdependência entre corpo, mundo e prática. Sustenta-se que apenas uma ontologia explicitamente não substancial pode dar suporte consequente à concepção enativista de cognição como ação incorporada e situada, bem como à superação da dicotomia sujeito–objeto (Varela; Thompson; Rosch, 2017).

Nesse contexto, as tradições filosóficas do Budismo Mahāyāna — em particular a ontologia relacional desenvolvida no âmbito da escola Huayan — fornecem os recursos conceituais necessários para pensar a coemergência entre indivíduo e mundo para além do modelo representacional. A noção de “não obstrução entre os eventos” (*shishi wuai*) permite conceber a realidade como uma rede de interpenetração dinâmica, na qual nada subsiste por si mesmo e na qual o todo se expressa imanentemente em cada parte (Itabashi, 2017). É nesse horizonte que a filosofia de Nishida Kitarō pode ser compreendida como uma mediação decisiva, ao formular a ideia de uma “autoidentidade absolutamente contraditória”, na qual o um e os muitos se determinam reciprocamente sem recorrer a um fundamento fixo (Nishida, 2024).

Embora a incorporação explícita da filosofia de Keiji Nishitani seja

desenvolvida apenas em um momento posterior da tese, este capítulo prepara o terreno conceitual no qual a vacuidade deixa de ser compreendida apenas como uma categoria lógico-dialética e passa a ser pensada como uma possibilidade ontológica fundamental, capaz de deslocar a crítica ao eu substancial do plano meramente teórico para o registro existencial em que o impasse niilista pode ser convertido em abertura para uma forma não substancial de liberdade (Nishitani, 1999).

Nesse sentido, o capítulo organiza-se da seguinte maneira:

A seção 2.1 examina a contraposição entre o indivíduo atômico — concebido como unidade autoidêntica, pressuposta como anterior às relações, conforme a tradição metafísica ocidental — e o indivíduo inter-relacional, cuja constituição resulta das redes de interdependência nas quais está continuamente implicado. Defendemos que o modelo do indivíduo atômico fornece o suporte ontológico do paradigma representacional da cognição, ao passo que o indivíduo inter-relacional se revela estruturalmente mais compatível com a concepção enativista de cognição como *sense-making* situado.

Na seção 2.2, analisamos o pensamento de Nāgārjuna, com ênfase nas noções de vacuidade (*śūnyatā*) e originação codependente (*pratītyasamutpāda*). Essa incursão é conceitualmente indispensável não apenas pelo papel fundacional dessas noções no Budismo Mahāyāna, mas sobretudo porque, em *TEM*, elas são mobilizadas de modo pontual e assimétrico, sem que suas implicações ontológicas sejam exploradas em profundidade. Tal limitação dificulta a explicitação consequente do caráter não substancial da circularidade enativista, deixando espaço para interpretações que ainda preservam resíduos fundacionalistas. Sustenta-se, assim, que uma análise rigorosa dessas noções permite explicitar de modo mais radical a crítica à ideia de fundamento ontológico último, oferecendo uma base ontológica mais consistente para a noção de coemergência.

A seção 2.3 investiga a emergência das noções de inter-relacionalidade e polaridade complementar no pensamento chinês, evidenciando seu papel como pano de fundo cosmológico para uma compreensão processual da realidade. Essa discussão prepara o terreno para a seção 2.4, dedicada ao pensamento de Fazang, na qual a metáfora da Rede de Indra é mobilizada para explicitar a interpenetração dinâmica de todos os fenômenos. Argumentamos que esse modelo ontológico oferece uma formulação particularmente potente da relacionalidade radical pressuposta pelo

enativismo, agora explicitada para além do plano funcional.

Por fim, na seção 2.5, examina-se a reelaboração desses elementos no pensamento de Nishida Kitarō, cuja filosofia opera como uma mediação conceitual decisiva entre a ontologia relacional do Budismo Mahāyāna e o vocabulário da filosofia moderna. Demonstra-se de que modo a Lógica do Lugar (*basho*) e a noção de experiência pura permitem conceber o sujeito não como substância ou instância interior, mas como um processo dinâmico de autorrealização enativa, superando a noção de natureza própria criticada por Nāgārjuna. Essa mediação estabelece o solo conceitual a partir do qual Keiji Nishitani poderá, nos capítulos seguintes, radicalizar essa lógica no horizonte da Vacuidade absoluta, enfrentando de modo consequente as lacunas ontológicas identificadas no enativismo.

Sustenta-se, assim, que o percurso desenvolvido neste capítulo não constitui um desvio erudito nem um acréscimo externo à problemática da ciência cognitiva, mas uma resposta sistemática às exigências ontológicas abertas pela própria crítica enativista ao cognitivismo. Ao integrar explicitamente a não substancialidade do eu e a coemergência entre indivíduo e mundo, a filosofia da Escola de Kyoto fornece a mediação conceitual necessária para articular o enativismo com a tradição budista, abrindo caminho para uma ontologia relacional capaz de superar, de modo rigoroso, as dicotomias modernas entre mente e mundo, sujeito e realidade.

2.1: INDIVÍDUO ATÔMICO E INDIVÍDUO INTER-RELACIONAL

A crítica enativista ao modelo ocidental de subjetividade, ao desconstruir a ideia do sujeito como uma entidade autônoma, autoidêntica e previamente constituída, não apenas fragiliza os pressupostos centrais do cognitivismo, mas também torna explícita a necessidade de repensar ontologicamente a noção de indivíduo. Ao colocar em questão o modelo do sujeito substancial, o enativismo abre um horizonte comparativo que ultrapassa a autocrítica interna da tradição ocidental, exigindo o confronto com outras matrizes ontológicas de individuação. É nesse contexto que se insere o presente tópico, cujo objetivo consiste em explicitar os pressupostos ontológicos do indivíduo moderno por meio de um recorte comparativo conceitualmente delimitado, preparando o terreno para a radicalização ontológica

desenvolvida no capítulo seguinte.

O recorte adotado neste tópico não se organiza em torno de uma oposição genérica entre “Ocidente” e “Oriente”, mas de uma contraposição entre a tradição metafísica ocidental e a ontologia relacional desenvolvida no âmbito do pensamento chinês, particularmente em suas formulações taoístas, confucionistas e budistas Mahāyāna. A escolha da China como eixo ontológico da análise justifica-se pelo fato de que é nesse contexto que a relacionalidade não emerge como resultado de uma crítica posterior ao substancialismo, mas como ponto de partida ontológico. A filosofia da Escola de Kyoto — especialmente em Nishida Kitarō — é mobilizada como mediação conceitual moderna, responsável por traduzir essas estruturas ontológicas em um vocabulário capaz de dialogar com a filosofia ocidental e com o enativismo. Essa mediação é decisiva para que, no Capítulo 3, a filosofia de Nishitani possa levar às últimas consequências a noção de vacuidade, não apenas como princípio crítico, mas como solo ontológico absoluto a partir do qual a circularidade entre sujeito e mundo pode ser plenamente compreendida.

À luz da crítica enativista ao sujeito substancial — segundo a qual a cognição não pode ser adequadamente compreendida a partir de uma instância autoidêntica e previamente constituída — torna-se possível explicitar duas matrizes ontológicas contrastantes de individuação, cuja oposição estrutura o debate desenvolvido neste capítulo. Essas matrizes não se distinguem apenas por diferenças culturais, mas por pressupostos ontológicos incompatíveis quanto ao estatuto do indivíduo e de sua relação com o mundo.

De um lado, encontra-se a figura do indivíduo atômico, característica da tradição metafísica ocidental, concebido como uma unidade autossubsistente, dotada de identidade própria e ontologicamente anterior às relações que estabelece. Esse modelo fornece o suporte ontológico para o paradigma representacional da cognição, ao pressupor um sujeito interior que se relaciona com um mundo exterior previamente dado. Como observa Richard Bernstein, trata-se de uma concepção frequentemente tomada como evidente no interior da modernidade, mas que, sob uma perspectiva intercultural, revela-se profundamente singular:

A concepção ocidental da pessoa como um universo motivacional e cognitivo limitado, único, mais ou menos integrado, um centro dinâmico de consciência, emoção, julgamento e ação organizado em um todo distinto [...] é, por mais

incorrigível que nos pareça, uma ideia bastante peculiar dentro do contexto das culturas do mundo (Bernstein, 1983, p. 229).

É precisamente essa caracterização do indivíduo atômico que se tornará decisiva, adiante, para compreender por que Nishitani identifica no sujeito moderno uma das raízes existenciais do niilismo e por que o enativismo, ao permanecer parcialmente vinculado a essa herança, encontra dificuldades para dissolver plenamente o problema do fundamento.

De outro lado, delineia-se a figura do indivíduo inter-relacional, característica do pensamento chinês — em particular de suas tradições budista e daoísta —, cuja constituição não é pensada como anterior às relações, mas como emergente das redes de interdependência nas quais o vivente está desde sempre implicado. Diferentemente das críticas ocidentais à subjetividade substancial, que operam sobretudo por via de uma desconstrução interna dos pressupostos modernos, essa matriz relacional parte, desde o início, de uma ontologia da copertença entre indivíduo, mundo e história. Nessa perspectiva, a singularidade pessoal não se constitui por um movimento de introspecção ou por uma auto-objetivação isolada (Nishida, 2024, p. 134), mas é despertada e sustentada na relação concreta com o outro. É o “tu” que possibilita ao “eu” ultrapassar sua finitude imediata e inserir-se na continuidade do mundo histórico compartilhado (Nishida, 2024, p. 151).

A centralidade dessa distinção torna-se ainda mais evidente quando se reconhece que a própria ideia de modernidade — frequentemente apresentada como um projeto de alcance universal — encontra-se fundada em uma concepção historicamente situada de indivíduo. Longe de constituir um dado antropológico neutro, o indivíduo moderno emerge como resultado de um processo específico de construção filosófica, política e cultural. Nesse sentido, como sustenta Neto, “[...] a análise da formação do indivíduo moderno é, a meu ver, o elemento central do debate sobre o caráter universal do projeto da modernidade, apresentado como a grande solução para todos os ‘males’ de todos os povos da Terra” (Neto, 2019, p. 1113).

Essa pretensão universalizante implica, necessariamente, a substituição das múltiplas concepções de individuação historicamente elaboradas fora do Ocidente por um único modelo normativo de sujeito. Nesse sentido, como define Neto,

Só é possível discutir a questão da modernidade como projeto universal se considerarmos sua construção histórico-filosófica, uma vez que tal projeto pressupõe necessariamente a substituição de todos os tipos e concepções

de indivíduos, presentes fora do mundo ocidental, por um único modelo de indivíduo (Neto, 2019, p. 1113).

O que está em jogo nessa formulação não é apenas a difusão global de valores institucionais, científicos ou econômicos, mas a universalização de uma concepção ontológica específica de sujeito, historicamente constituída no interior da tradição ocidental e elevada à condição de referência normativa geral. Trata-se, portanto, de um processo no qual uma forma particular de individuação é naturalizada como medida do humano em geral, obscurecendo a legitimidade de outras ontologias do indivíduo.

É precisamente nesse ponto que as diferenças entre as tradições ocidental e chinesa se tornam decisivas. Como observa Tsai, enquanto o indivíduo no pensamento ocidental assume um estatuto metafísico — entendido como entidade dotada de identidade própria e anterior às relações —, no pensamento chinês ele é compreendido de modo essencialmente relacional, constituindo-se a partir de redes de interdependência (Tsai, 2025, p. 25). A noção de indivíduo, longe de configurar um dado antropológico universal, revela-se, assim, o resultado de diferentes modos histórico-filosóficos de compreender a relação entre sujeito, mundo e alteridade.

Essa contraposição ultrapassa o plano estritamente teórico, na medida em que informa diretamente os impasses produzidos pelos processos de modernização e pelas tentativas de universalização de categorias normativas oriundas do Ocidente. A dificuldade de assimilação desses valores no contexto chinês não pode ser adequadamente compreendida sem a elucidação das concepções subjacentes de subjetividade e de agência que lhes dão suporte. A hipótese que orienta esta análise é que tais impasses não decorrem de resistências culturais contingentes ou de supostos déficits civilizacionais, mas de divergências filosóficas estruturais quanto ao estatuto do indivíduo.

Nesse sentido, Neto define que a compreensão histórico-filosófica do projeto de construção da modernidade e de seu fundamento — o indivíduo atômico ocidental —, em contraste com um projeto ainda em elaboração, baseado na concepção do indivíduo relacional no contexto oriental chinês, constitui a chave interpretativa para compreender o intenso debate contemporâneo sobre a modernidade na China e suas possíveis consequências (Neto, 2019, p. 1114). A questão central diz respeito, portanto, às implicações ontológicas, políticas e

existenciais de uma eventual assimilação incondicional do projeto moderno ocidental por parte da China.

Esclarecer as diferenças entre o indivíduo atômico e o indivíduo inter-relacional torna-se, assim, uma condição necessária não apenas para compreender as assimetrias conceituais que atravessam o diálogo intercultural contemporâneo, mas também para fundamentar, em um nível mais profundo, a crítica enativista ao paradigma subjetivista moderno. Como observa o próprio Neto, trata-se de pensar o que caracteriza as tradições ocidental e oriental e de refletir sobre a relação entre modernidade e tradição na China contemporânea, sem desconsiderar — mas também sem reduzir a — o debate já consolidado em torno dessa problemática (Neto, 2019, p. 1112).

Essa formulação delimita com precisão o problema filosófico que orienta a presente investigação. Não se trata de contrapor superficialmente culturas ou sistemas de valores, mas de explicitar os pressupostos ontológicos e antropológicos que estruturam, de maneira distinta, as concepções de sujeito, mundo e racionalidade nas tradições ocidental e oriental.

No contexto do pensamento chinês contemporâneo, a concepção de indivíduo inter-relacional é articulada a partir da ideia de dependência recíproca. Como formula Tsai, indivíduo e individualidade coexistem de modo mutuamente determinante: “do indivíduo surge a individualidade, sem ele não há individualidade, e, por sua vez, da individualidade surge o indivíduo, sem ela não há indivíduo” (Tsai, 2025, p. 70). Tal concepção recusa explicitamente a noção de um indivíduo auto-subsistente e afirma a primazia ontológica das relações constitutivas, nas quais identidade e agência emergem apenas no interior de um campo interdependente.

Embora desprovida do caráter soteriológico próprio do budismo, essa ontologia relacional não desemboca no niilismo, precisamente porque afirma a interdependência total de todas as coisas (Tsai, 2025, p. 71). Tal interdependência funda-se no princípio da mútua determinação, o qual não se limita à relação entre dois polos isolados, mas abrange o conjunto de relações diretas e indiretas que, em sua totalidade dinâmica, constituem a realidade. Assim, nada possui identidade ou consistência própria fora da rede relacional que o torna possível (Tsai, 2025, p. 71).

É nesse ponto que a lógica relacional encontra um de seus fundamentos

decisivos na crítica antimetafísica elaborada por Nāgārjuna, a qual se mostrará posteriormente fundamental para a compreensão da filosofia de Nishitani. Ao desmontar sistematicamente a noção de substância e de natureza própria (*svabhāva*), Nāgārjuna estabelece o princípio da mútua determinação como eixo ontológico central, a partir do qual se torna possível pensar o indivíduo não como uma entidade auto-subsistente, mas como um processo relacional emergente. Essa crítica à substancialidade constitui, assim, um dos alicerces conceituais para o desenvolvimento da noção de indivíduo inter-relacional no pensamento chinês, conforme interpretado por Tsai (2025, p. 71).

Quando lida à luz da crítica enativista ao modelo moderno de subjetividade, essa discussão adquire um alcance mais amplo, na medida em que evidencia que a própria ideia de modernidade repousa sobre uma concepção específica — e historicamente situada — de indivíduo. Torna-se, assim, fundamental explicitar as barreiras filosóficas profundas que separam as concepções ocidental e chinesa de subjetividade, não apenas para compreender os limites de uma eventual assimilação da modernidade ocidental pela China, mas também para situar o solo ontológico comum a partir do qual se desenvolve a filosofia da Escola de Kyoto.

Ao operar desde o início a partir de uma ontologia relacional e de uma concepção não substancial do indivíduo, a filosofia chinesa fornece o horizonte conceitual que torna possível a mediação filosófica moderna proposta por Nishida e prepara a radicalização ontológica desenvolvida por Keiji Nishitani, examinada no capítulo seguinte. É a partir desse pano de fundo ontológico que a análise comparativa entre o indivíduo atômico e o indivíduo inter-relacional adquire pleno sentido, não desempenhando apenas um papel introdutório, mas constituindo um procedimento metodológico decisivo para avaliar as consequências ontológicas, epistemológicas e existenciais implicadas na adoção das categorias fundamentais da modernidade ocidental.

No interior do projeto moderno, a concepção de indivíduo que sustenta sua pretensão universal pode ser designada como indivíduo atômico: um indivíduo que subsiste em si mesmo, concebido como unidade autoidêntica e ontologicamente anterior às relações. Tal concepção não emerge de forma contingente, mas é delineada ao longo de um percurso estruturante da tradição filosófica ocidental, cujas referências fundamentais vão de Aristóteles a Hegel, passando por Descartes, Locke,

Voltaire e John Stuart Mill (Neto, 2019, p. 1114). Em vista disso, a formação da lógica de predicados no mundo ocidental antigo encontra-se diretamente vinculada à elaboração dessa concepção específica de eu e de subjetividade, culminando na figura de um indivíduo compreendido como substância autoidêntica e portadora de predicados (Neto, 2019, p. 1134).

O indivíduo atômico não constitui uma criação contingente ou isolada de sua época, mas a consumação de um longo projeto histórico-filosófico, inseparável da própria tradição metafísica ocidental (Neto, 2019, p. 1134–1135). Sua inteligibilidade depende, portanto, da rede conceitual que sustenta essa metafísica desde suas formulações clássicas, na qual identidade, substancialidade e autonomia do sujeito operam como pressupostos fundamentais da racionalidade moderna.

Em continuidade à crítica enativista ao modelo moderno de subjetividade e à contraposição entre indivíduo atômico e indivíduo inter-relacional, este capítulo sustenta a tese de que a incorporação dos chamados “valores” ocidentais pela China, frequentemente concebida como consequência inevitável de sua integração à economia de mercado, implica necessariamente uma reconfiguração ontológica profunda da concepção de indivíduo. Tal incorporação não se reduz a um ajuste institucional, jurídico ou econômico, mas envolve a substituição de um modo historicamente consolidado de compreender o indivíduo, o mundo e a relação entre ambos.

Ao deslocar a análise para esse nível mais fundamental, torna-se evidente que o principal ponto de tensão entre modernidade e tradição não se situa prioritariamente nos domínios econômico ou político, mas na própria noção de indivíduo que estrutura cada horizonte civilizatório. As múltiplas expressões da modernidade ocidental — científica, tecnológica, econômica, filosófica e política — não constituem um conjunto contingente de transformações, mas um sistema articulado de subprojetos unificados por pressupostos ontológicos comuns, dentre os quais se destaca a concepção substancial e autoidêntica do sujeito.

É precisamente nesse ponto que a crítica enativista se mostra decisiva. Ao recusar tanto o fundacionalismo quanto o substancialismo que estruturam o modelo moderno de sujeito, o enativismo desloca a cognição para o domínio da coemergência entre organismo e ambiente, enfraquecendo a crença em um self fixo, unitário e permanente. Abre-se, assim, o espaço para uma concepção alternativa de indivíduo,

compreendido não como entidade isolada ou previamente constituída, mas como processo relacional emergente.

Com base no percurso argumentativo até aqui delineado, torna-se indispensável explicitar, de modo sistemático, a contraposição entre as duas concepções fundamentais de individuação aqui examinadas. Longe de constituir uma distinção meramente tipológica ou descritiva, essa oposição expressa diferenças profundas nas bases lógicas e ontológicas que sustentam a noção de subjetividade em cada tradição filosófica.

No horizonte ocidental, o indivíduo atômico ocupa a posição de elemento ontológico primário, cuja inteligibilidade repousa na lógica predicativa e no princípio aristotélico de não contradição, responsáveis por garantir a estabilidade, a identidade e a auto-subsistência do ser. É precisamente essa matriz ontológica que o enativismo coloca em questão ao substituir o paradigma da representação pelo da enação, deslocando a compreensão da cognição e da subjetividade para um campo processual, dinâmico e radicalmente não substancialista.

A partir desse ponto, a investigação avança para a noção de indivíduo inter-relacional, examinando, no interior da tradição budista, de que modo os conceitos de vacuidade (*śūnyatā*) e de originação codependente (*pratītyasamutpāda*), tal como formulados por Nāgārjuna, fundamentam uma concepção radicalmente anti-substancialista do eu. Mostra-se, assim, como essas noções fornecem a base ontológica necessária para o aprofundamento e a radicalização do projeto enativista.

2.2: VACUIDADE, ORIGINAÇÃO CODEPENDENTE E ANTI-SUBSTANCIALISMO DO EU EM NAGARJUNA

A crítica mais profunda e sistemática à metafísica substancialista na filosofia indiana antiga encontra-se na obra de Nāgārjuna (séc. III d.C.), pensador budista e fundador da escola Madhyamaka. Em seus *Versos Fundamentais do Caminho do Meio* (*Mūlamadhyamakakārikā*)¹⁹, Nāgārjuna desenvolve um projeto filosófico cuja radicalidade impõe uma revisão das formas habituais de conceber a relação entre linguagem, realidade e existência. Diferentemente das tradições metafísicas orientadas à identificação de fundamentos últimos, essências ou

¹⁹ A partir desse ponto utilizaremos a sigla MMK para identificar o referido texto.

princípios ontologicamente autossubsistentes, o *Madhyamaka* caracteriza-se precisamente pela recusa sistemática de qualquer forma de essencialismo, tanto no plano ontológico quanto no plano epistemológico.

Nesse sentido, como observa Neto, o objetivo central das *MMK* não consiste na substituição de uma metafísica por outra, mas na demonstração rigorosa da impossibilidade de se postular qualquer substância última capaz de fundamentar a realidade. Trata-se, portanto, de uma crítica que não visa instaurar um novo princípio ontológico, mas expor o caráter insustentável de toda pretensão essencialista. Como sintetiza o autor:

Versos Fundamentais sobre o Caminho do Meio visa demonstrar que não é possível encontrar nada que possa ser definido como a substância última, ou natureza própria (*svabhāva*), que garanta qualquer tipo de independência permanente a qualquer entidade ou conceito. (Neto, 2019, p. 1127).

Essa formulação explicita o núcleo antimetafísico do projeto madhyamaka: a recusa sistemática da ideia de natureza própria (*svabhāva*)²⁰ como fundamento ontológico último. Ao mostrar que nenhuma entidade — seja ela física, conceitual ou experiencial — pode reivindicar existência independente, Nāgārjuna desloca a investigação filosófica do plano da busca por essências para a análise das condições relacionais e dependentes de surgimento dos fenômenos.

O alvo privilegiado dessa crítica, a noção de *svabhāva*, é um termo técnico da filosofia indiana que designa aquilo que existe por si mesmo, independentemente de causas, condições ou relações. Conforme sintetiza Cepeda, *svabhāva* refere-se a um “[...] existente (*bhāva*) que não depende de nada além de si mesmo para ser o que é, surgindo de si mesmo (*svā*)” (Cepeda, 2024, p. 118).

Ferraro complementa essa definição ao observar que a noção de natureza

²⁰ Na tradição Madhyamaka, o termo *svabhāva* não é empregado em sentido afirmativo ou ontológico, mas como um conceito técnico cuja função é eminentemente crítica. Ele designa a suposição metafísica de uma natureza própria, intrínseca, independente e auto-subsistente dos fenômenos — suposição que, segundo Nāgārjuna, constitui o fundamento do erro cognitivo que sustenta a existência sofredora (*duhkha*). A crítica nagarjuniana não visa negar a existência convencional dos entes, mas demonstrar a impossibilidade lógica e ontológica de qualquer entidade possuir *svabhāva* sem incorrer em contradição com os princípios da causalidade, da impermanência e da cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*). Nesse sentido, a noção de vacuidade (*śūnyatā*) deve ser compreendida precisamente como ausência de natureza própria (*svabhāvasūnyatā*), e não como negação absoluta do existir. Tal esclarecimento é desenvolvido de modo sistemático no capítulo XV da *Mūlamadhyamakakārikā*, tradicionalmente intitulado *Svabhāva-parīkṣā* (“Exame da natureza própria”), no qual Nāgārjuna mostra que aquilo que fosse dotado de *svabhāva* não poderia surgir, cessar ou transformar-se, tornando a própria experiência fenomênica incoerente. (cf. Loundo, 2015).

própria implica uma dupla autonomia — ontológica e conceitual —, isto é, a ideia de um ente cujo ser não remete a nenhum contexto relacional e cuja inteligibilidade não depende de qualquer outro ente (Ferraro, 2011, p. 100). Trata-se, portanto, da formulação paradigmática de uma ontologia substancialista, na qual a identidade do existente é concebida como autoidêntica, autossuficiente e anterior a toda relação.

Essa concepção desempenhou um papel central nas metafísicas das escolas do Abhidharma²¹, inclusive no interior do próprio budismo. Em particular, tradições como a Sarvāstivāda sustentavam que, embora os fenômenos compostos fossem condicionados e impermanentes, os *dharmas* elementares — concebidos como os componentes últimos da realidade — possuiriam *svabhāva* e, por isso, existiriam de modo substancial e último (*dravya-sat*). Nāgārjuna identifica nessa posição uma tensão profunda com os princípios fundamentais do ensinamento do Buda, sobretudo com a doutrina da cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*) e com a impermanência (*anitya*). O esforço especulativo de postular tais entidades últimas conduz, segundo ele, a contradições conceituais insolúveis e a uma proliferação discursiva obsessiva, denominada *prapañca*, isto é, a tentativa incessante de determinar o que as coisas são em si mesmas por meio do pensamento conceitual.

A refutação do *svabhāva* constitui, assim, o núcleo da filosofia de Nāgārjuna. No capítulo XV das *MMK*, dedicado explicitamente ao exame da noção de natureza própria, o autor argumenta que é logicamente inadmissível conceber o surgimento de uma essência intrínseca a partir de causas e condições, uma vez que aquilo que possui natureza própria, por definição, não pode ser produzido nem depender de outra coisa. Se algo surge condicionado, não pode ser autoexistente; se é autoexistente, não pode surgir condicionado. Nāgārjuna formula essa crítica de modo explícito ao afirmar:

²¹ As escolas abhidhárnicas referem-se à tradição escolástica do budismo que buscou organizar os ensinamentos do Buda em um sistema que expressasse o seu sentido último através da identificação das categorias básicas da experiência e da mente. O ponto central dessa abordagem é a redução de todos os fenômenos da experiência ordinária aos seus componentes mínimos, indivisíveis e inanalísáveis, denominados *dharmas*. Para essas escolas, enquanto os fenômenos comuns são meras agregações convencionais e secundárias (*prajñapti-sat*), os *dharmas* são considerados existentes primários (*dravya-sat*) por possuírem uma natureza própria (*svabhāva*) ou essência intrínseca que os define e os distingue de todos os outros. No contexto da filosofia indiana, a escola Sarvāstivāda-Vaibhāṣika destaca-se como o principal alvo da crítica de Nāgārjuna, por consolidar a tendência de atribuir substancialidade a esses fatores elementares, sustentando inclusive que os *dharmas* existem nas três dimensões temporais: passado, presente e futuro. Assim, nessas escolas, o conceito de *svabhāva* é utilizado de forma positiva e apologética para designar a autonomia ontológica e a identidade estável de cada componente da realidade.

É inadmissível o surgimento de uma natureza própria a partir de causas e condições. Como pode uma natureza própria ser algo produzido? [...] Pois uma natureza própria não é algo fabricado e não depende de nenhuma outra coisa. (*MMK*, XV.1–2).

O argumento evidencia uma incompatibilidade estrutural entre a noção de natureza própria e a doutrina da cooriginação dependente: admitir *svabhāva* implica negar a dependência causal; admitir a dependência causal implica negar *svabhāva*. Com isso, Nāgārjuna não substitui uma ontologia por outra, mas dissolve a própria pretensão de fundamentar a realidade em essências intrínsecas, deslocando a análise para o plano das relações condicionadas e da vacuidade.

Ferraro observa que esse argumento não se limita a uma negação empírica contingente, mas constitui uma refutação conceitual rigorosa. Se algo fosse dotado de *svabhāva*, deveria existir de modo independente de quaisquer relações causais ou condicionantes; como nada se apresenta dessa forma na experiência, a conclusão necessária é a inexistência de natureza própria (Ferraro, 2011, p. 102). Ademais, tudo aquilo que possuísse *svabhāva* deveria ser imutável, uma vez que a mudança implicaria dependência e perda de identidade; como todos os entes estão sujeitos à transformação, segue-se que nada possui natureza própria (Ferraro, 2011, p. 54–56).

O argumento evidencia, assim, que a noção de *svabhāva* é incompatível tanto com a dependência causal quanto com a impermanência, dois traços fundamentais da experiência e da doutrina da cooriginação dependente. Com isso, a crítica *madhyamaka* dissolve a possibilidade de uma ontologia fundada em essências estáveis, abrindo caminho para uma compreensão relacional e não substancial da realidade.

A mesma estratégia crítica é desenvolvida no capítulo I das *MMK*, dedicado ao exame da causalidade (*Pratyaya-parīkṣā*). Nesse contexto, Nāgārjuna analisa as quatro possibilidades logicamente exaustivas de produção causal — a partir de si mesmo, de outro, de ambos ou sem causa — e demonstra que nenhuma delas é sustentável quando se pressupõe a existência de natureza própria (*svabhāva*): “Não se pode afirmar que algo surja de si mesmo, de outro, de ambos ou sem causa.” (*MMK*, I.1).

O ponto decisivo dessa análise não consiste em negar a funcionalidade empírica da causalidade, mas em explicitar a aporia que emerge quando se atribui às causas e condições uma identidade intrínseca. Como observa Cepeda, o erro reside

na suposição de que as condições possuam natureza própria enquanto condições, isto é, que existam como tais antes e independentemente do efeito (Cepeda, 2024, p. 122). Tal pressuposição conduz a contradições conceituais irresolúveis e obscurece o sentido genuíno da originação dependente, que não descreve entidades autoexistentes em relação causal, mas processos coemergentes sem fundamento intrínseco.

A superação dessa aporia exige, portanto, o abandono do pressuposto de *svabhāva*. Quando se reconhece que os conceitos de “condição” e “efeito” são correlativos e só adquirem sentido no interior de uma relação de dependência mútua, torna-se possível compreender a causalidade de modo não substancialista. É a esse modo de existência relacional que Nāgārjuna dá o nome de *śūnyatā* (vacuidade), não como um nada negativo, mas como a ausência de natureza própria em tudo o que surge dependentemente.

Como sintetiza Neto: “A demonstração da inexistência de qualquer independência permanente possível Nāgārjuna denomina *śūnyatā*, vacuidade, que por sua vez também é sinônimo de *pratītyasamutpāda*, cooriginação dependente” (Neto, 2019, p. 1127). Essa identificação entre vacuidade e originação dependente evidencia que *śūnyatā* não constitui uma tese ontológica adicional, mas o esclarecimento do estatuto relacional de todos os fenômenos: existir é existir dependente, e reconhecer essa dependência é dissolver a pretensão de fundamentos intrínsecos.

Ser vazio, portanto, não significa inexistir, mas ser desprovido de natureza própria (*svabhāva*). A vacuidade não nega a existência dos entes, mas a sua pretensão de existência independente, autoidêntica ou fundada em si mesma. Trata-se, assim, de uma determinação ontológica negativa que visa dissolver o essencialismo, e não de uma tese ontológica positiva acerca do não-ser. Essa distinção é reiterada de modo explícito por Nāgārjuna na *Vigrahavyāvartanī*²², conforme explica Ferraro ao afirmar que: “[...] a natureza própria de todos os entes não se encontra em lugar nenhum — nem na causa, nem nas condições, nem em ambas, nem separadamente — Nāgārjuna estabelece que todos os entes são

²² A partir daqui utilizaremos a sigla VV para nos referirmos a *Vigrahavyāvartanī* (Dissolução das controvérsias).

desprovidos de natureza própria e, por isso mesmo, vazios” (Ferraro, 2021, p. 48)²³.

A passagem esclarece que a vacuidade não decorre de uma negação empírica da existência dos entes, mas da impossibilidade lógica de localizar uma natureza própria em qualquer polo da relação causal. Com isso, *śūnyatā* se afirma como a negação sistemática do *svabhāva*, preservando a inteligibilidade dos fenômenos enquanto surgimentos dependentes e dissolvendo a pretensão de fundamentos intrínsecos.

Essa compreensão encontra sua formulação mais sintética e decisiva em uma das estrofes mais estudadas de toda a obra de Nāgārjuna. No verso XXIV.18 do *Mūlamadhyamakakārikā*, o autor condensa o núcleo de sua ontologia não fundacional ao afirmar:

“Isto que é a cooriginação dependente
nós denominamos vacuidade;
ela é uma designação dependente;
ela mesma é o caminho do meio.”
(Nāgārjuna, *MMK*, XXIV.18).

A estrofe explicita a identificação rigorosa entre *pratītyasamutpāda* e *śūnyatā*, afastando simultaneamente tanto o essencialismo quanto o niilismo. Ao caracterizar a vacuidade como “designação dependente”, Nāgārjuna indica que ela não constitui uma entidade nem um fundamento oculto, mas o esclarecimento do estatuto relacional de tudo o que surge. Nesse sentido, o “caminho do meio” não corresponde a uma posição intermediária entre ser e não-ser, mas à superação da própria alternativa metafísica que opõe substância e inexistência, abrindo um horizonte ontológico no qual a ausência de fundamento não implica negação do sentido. É precisamente essa formulação que se tornará decisiva para compreensão da hipótese de nossa tese, pois ela permite a Nishitani compreender a falta de fundamento como condição ontológica para uma transformação radical da existência — dimensão que o enativismo apenas tangencia ao permanecer predominantemente no plano funcional da cognição.

A identidade entre vacuidade (*śūnyatā*) e cooriginação dependente

²³ Embora a citação remeta diretamente à VV, ela é aqui mobilizada por meio da leitura e da sistematização proposta por Ferraro. A referência, portanto, não tem a função de substituir a fonte primária, mas de explicitar seu alcance conceitual no interior da interpretação contemporânea da crítica madhyamaka à noção de *svabhāva*. Tal mediação interpretativa permite esclarecer o sentido filosófico da vacuidade como ausência de natureza própria, evitando leituras niilistas ou meramente negativas do conceito.

(*pratītyasamutpāda*) indica que os entes existem apenas na medida em que surgem em dependência recíproca de causas, condições e contrapartes conceituais. A vacuidade, portanto, não equivale ao niilismo nem à inexistência absoluta, mas designa a ausência de natureza própria em tudo aquilo que existe de modo condicionado. Nesse sentido, negar a substancialidade não implica negar a existência enquanto tal, mas apenas rejeitar a ideia de uma existência autoidêntica, independente e fundada em si mesma. Como esclarece Neto (2019, p. 1129): “A afirmação de que não há substância última não permite que se conclua que algo não existe de forma alguma, a menos que se tome a substancialidade como critério existencial”.

Essa distinção é decisiva para compreender o alcance ontológico do Madhyamaka: ao deslocar o critério de existência da substância para a relação, Nāgārjuna preserva a inteligibilidade do mundo fenomênico sem recorrer a fundamentos últimos, oferecendo uma concepção de realidade simultaneamente não fundacional e plenamente significativa.

É justamente nesse ponto que Nāgārjuna se distancia explicitamente de qualquer leitura niilista de sua filosofia. A recusa do *svabhāva* não implica a negação do mundo fenomênico, da eficácia causal ou da validade pragmática da experiência cotidiana, mas apenas a rejeição da substancialidade como critério ontológico último. O que está em jogo não é a eliminação do aparecer dos fenômenos, mas a crítica à pretensão metafísica de fundá-los em essências autoexistentes. Como sintetiza Neto (2019, p. 1129): “Ao demonstrar a inexistência de *svabhāva* e a consequente relacionalidade de tudo, Nāgārjuna não postula algum tipo de niilismo, mas apenas a recusa da substancialidade como critério ontológico”.

Dessa forma, a vacuidade não dissolve a realidade empírica, mas redefine seu estatuto ontológico: os entes existem e operam funcionalmente, porém apenas enquanto eventos relacionais, dependentes e contingentes. A crítica nagarjuniana preserva, assim, tanto a inteligibilidade do mundo quanto a possibilidade da prática, ao mesmo tempo em que impede a reificação metafísica da experiência.

Para evitar tanto o substancialismo metafísico quanto o niilismo, Nāgārjuna articula sua posição por meio da doutrina das Duas Verdades (*satya-dvaya*): a verdade convencional (*saṃvṛti-satya*) e a verdade suprema (*paramārtha-satya*). Essa distinção não institui dois níveis ontológicos independentes, mas dois modos

correlativos de compreensão da realidade. No plano convencional, a linguagem, os conceitos e as práticas mantêm plena validade pragmática, desde que não sejam reificados como descrições de essências últimas. Já a verdade suprema consiste precisamente no reconhecimento da vacuidade de todas as determinações conceituais quando tomadas como fundacionais. Nesse sentido, a doutrina das Duas Verdades opera como um dispositivo crítico que preserva a funcionalidade do discurso sem absolutizá-lo.

Como afirma o próprio Nāgārjuna:

Sem recorrer à verdade convencional,
a verdade suprema não pode ser ensinada;
e sem a realização da verdade suprema,
o nirvana não pode ser alcançado. (Nāgārjuna, MMK, XXIV.10).

Essa formulação deixa claro que a vacuidade não implica a negação da linguagem, da causalidade ou da experiência cotidiana, mas a recusa de sua elevação a fundamentos últimos. A verdade convencional não é descartada, mas reinscrita em seu estatuto dependente; a verdade suprema, por sua vez, não é um domínio metafísico separado, mas a compreensão crítica da vacuidade de todas as pretensões substancialistas. Assim, Nāgārjuna evita tanto a reificação ontológica quanto o colapso niilista do sentido, preservando simultaneamente a possibilidade do conhecimento, da prática e da libertação.

As consequências dessa ontologia relacional manifestam-se de modo decisivo na compreensão do eu. Embora a doutrina do não-eu (*anātman*) já estivesse presente no budismo primitivo, diversas escolas posteriores continuaram a sustentar, de maneira explícita ou implícita, a existência substancial dos *dharmas*²⁴ que comporiam a pessoa. Nāgārjuna radicaliza essa crítica ao estender a vacuidade (*śūnyatā*) a todos os *dharmas*, negando, assim, qualquer fundamento último tanto da realidade objetiva quanto da subjetividade (Cepeda, 2024, p. 119).

Se os *dharmas* carecem de natureza própria, o eu — enquanto mera

²⁴ O termo dharma (ou dhamma, em páli) possui uma polissemia complexa, mas, no contexto técnico-filosófico das escolas Abhidharma, designa os componentes mínimos, indivisíveis e irreduzíveis da realidade fenomênica. Estes são compreendidos como os fatores últimos da experiência e da mente, funcionando como unidades "atômicas" que constituem a subjetividade e o mundo. Enquanto a escolástica budista clássica (como a escola Sarvāstivāda) os definia como existentes primários (*dravyasat*) dotados de natureza própria (*svabhāva*), a crítica de Nāgārjuna sustenta que mesmo esses fatores elementares são vazios (*śūnya*) e carecem de essência independente, existindo apenas em regime de cooriginação dependente. (cf. Vieira, 2016)

designação convencional fundada na agregação contingente dos cinco *skandhas*²⁵ — não pode possuir *svabhāva*. O sujeito não é, portanto, uma entidade ontologicamente autônoma, mas um constructo relacional dependente de condições, linguagem e práticas, o que implica a rejeição de qualquer concepção substancial do self (Ferraro, 2011, p. 105).

O anti-substancialismo do eu possui, assim, uma função eminentemente pragmática e soteriológica. A crença em uma identidade fixa e auto-fundada constitui a raiz da *prapañca*, isto é, da proliferação conceitual reificante que sustenta o apego e, em última instância, o sofrimento. Ao dissolver essa crença, a compreensão da vacuidade não conduz à negação do mundo nem da experiência, mas à desativação dos pressupostos ontológicos que absolutizam o eu e os entes.

Como sintetiza Ferraro, a crítica à natureza própria não visa instaurar uma nova metafísica alternativa, mas interromper a compulsão metafísica que sustenta o sofrimento humano (Ferraro, 2011, p. 112). O projeto filosófico de Nāgārjuna culmina, assim, na afirmação do Caminho do Meio como uma via que evita tanto o substancialismo quanto o niilismo, preservando a validade funcional do mundo convencional sem atribuir-lhe qualquer fundamento ontológico último.

Para dar continuidade ao percurso argumentativo até aqui desenvolvido — orientado pela busca de uma fundamentação ontológica não substancial capaz de sustentar a noção enativista de coemergência — torna-se necessário deslocar a análise do horizonte especificamente indiano do Madhyamaka para o contexto mais amplo da filosofia chinesa. Esse deslocamento não implica abandono da crítica madhyamaka, mas responde à exigência de examinar como a recusa da substancialidade se articula positivamente em uma ontologia relacional, e não apenas de forma crítico-negativa. Se, em Nāgārjuna, a crítica ao *svabhāva* conduz à formulação da vacuidade como expressão rigorosa da cooriginação dependente, na

²⁵ Os cinco skandhas (ou agregados) constituem o complexo psicofísico que compõe a personalidade (pudgala) e cada momento da experiência humana. Eles são classificados em: 1. Formas (*rupa*), que englobam o corpo e o ambiente físico através dos sentidos; 2. Sensações (*vedana*), o tom afetivo de prazer, dor ou neutralidade; 3. Percepções ou discernimentos (*saṃjñā*), o reconhecimento de objetos distintos e impulsos para a ação; 4. Formações disposicionais (*samskāra*), que são os padrões habituais de pensamento e vontade; e 5. Consciências (*viñāna*), que surgem do contato dualístico entre os sentidos e seus objetos. No pensamento budista, esses elementos são denominados agregados de apego, pois o indivíduo tende a construir neles a ilusão de um "eu" sólido e permanente, quando, na verdade, são processos impermanentes, mutáveis e vazios de uma natureza própria (*svabhāva*). (cf. Varela, Thompson; Rosch, 2017, p. 64-68).

tradição chinesa essa mesma intuição anti-substancialista é desenvolvida como uma ontologia da inter-relacionalidade, estruturada pela polaridade complementar e pela copertença dinâmica entre os fenômenos. É esse deslocamento — do desmonte do fundamento à explicitação de uma lógica relacional do real — que prepara o terreno conceitual para as formulações posteriores do Budismo Huayan e para sua reelaboração filosófica na Escola de Kyoto.

Nesse novo horizonte — aberto a partir dos limites da crítica *madhyamaka* ao fundamento —, o problema do eu e do mundo deixa de ser formulado prioritariamente em termos de negação conceitual ou refutação dialética e passa a ser pensado a partir da afirmação de uma dinâmica constitutiva, na qual os entes se definem mutuamente em redes de correlação. A passagem para a filosofia chinesa permite, assim, ampliar a compreensão da ausência de fundamento, mostrando como a relacionalidade radical pode ser concebida não apenas como crítica à substância, mas como estrutura positiva da realidade. É esse deslocamento ontológico que prepara o terreno conceitual para a análise das formulações do Budismo Huayan e, posteriormente, para sua reelaboração filosófica na filosofia da Escola de Kyoto.

Esse deslocamento do registro crítico-negativo para uma ontologia relacional positiva será decisivo para que Nishitani, mais adiante, possa reinscrever a vacuidade no plano da existência concreta, evitando tanto o niilismo quanto uma ontologia meramente descritiva da cognição. Ao deslocar a ausência de fundamento do plano exclusivamente crítico para o da experiência existencial, torna-se possível compreender a vacuidade como condição ontológica de transformação da própria relação entre eu e mundo, e não como simples negação de sentido.

É nesse contexto que a transição para a filosofia chinesa se torna decisiva. Ao radicalizar a compreensão da relacionalidade como estrutura constitutiva da realidade, o pensamento chinês desenvolve categorias ontológicas nas quais a relação precede os termos e a diferença se manifesta como polaridade dinâmica, e não como oposição excludente. A noção de inter-relacionalidade articulada em termos de complementaridade permitirá explicitar de que modo a ausência de fundamento pode ser pensada como ordem relacional imanente, abrindo o campo conceitual no qual se inscreve o próximo tópico: a análise da inter-relacionalidade e da polaridade complementar na filosofia chinesa.

2.3: INTER-RELACIONALIDADE E POLARIDADE COMPLEMENTAR NA FILOSOFIA CHINESA

A análise das bases formativas da subjetividade no Ocidente e na China revela distinções filosóficas fundamentais que se articulam em torno de concepções contrastantes de indivíduo e de realidade. Enquanto a tradição ocidental moderna se estrutura a partir do que se convencionou denominar indivíduo atômico — compreendido como uma unidade autossubsistente, dotada de identidade própria e ontologicamente anterior às relações —, a tradição chinesa elabora uma concepção de subjetividade fundada no indivíduo inter-relacional, cuja constituição não precede, mas emerge das redes de relações nas quais está continuamente inserido. É no interior dessa ontologia relacional que se desenvolvem, de modo sistemático, as noções de inter-relacionalidade e de polaridade complementar, que estruturam a compreensão chinesa da realidade como um processo dinâmico de copertença entre os fenômenos.

Essa concepção relacional da realidade constitui o pano de fundo ontológico sem o qual não se pode compreender nem a mediação filosófica operada por Nishida, nem a radicalização existencial da vacuidade levada a cabo por Nishitani no enfrentamento do niilismo moderno. Tal concepção não pode ser reduzida a um traço cultural contingente ou a uma mera diferença antropológica, pois encontra-se intrinsecamente vinculada à matriz lógico-filosófica do pensamento chinês, caracterizada pela primazia da inter-relacionalidade e pela lógica da polaridade complementar, que substitui a oposição substancial entre termos por uma dinâmica de co-determinação mútua (Neto, 2019).

A questão central que emerge desse contraste — particularmente no contexto da modernidade chinesa — consiste em saber se é possível assimilar determinados elementos estruturais da modernidade ocidental, como a economia de mercado e formas institucionais específicas, sem que isso implique a abdicação do núcleo ontológico da tradição filosófica chinesa: a compreensão do indivíduo como não isolado, essencialmente relacional e situado em uma rede dinâmica de interdependências. O problema não diz respeito, portanto, a uma simples compatibilidade funcional entre modelos econômicos ou políticos, mas à possibilidade de preservar uma concepção relacional de subjetividade diante da incorporação de categorias historicamente vinculadas ao individualismo moderno.

O fundamento conceitual dessa ontologia relacional encontra-se na lógica da polaridade complementar, cujo eixo clássico é o conceito de *yin–yang*. Longe de operar como um esquema dualista de oposições excludentes, *yin* e *yang* designam forças correlativas e interdependentes cuja interação contínua constitui a própria dinâmica do real. Desde o *Yijing* até formulações filosóficas posteriores, essa lógica atravessa o pensamento chinês como um princípio estruturante que substitui a identidade fixa pela transformação relacional.

Como esclarece Robin Wang, uma compreensão superficial tende a reificar *yin* e *yang* como entidades estáticas ou substâncias opostas, quando, na realidade, eles funcionam como operadores relacionais, sensíveis ao contexto, que permitem analisar padrões de mudança, equilíbrio e diferenciação sem recorrer a essências fixas (Wang, 2012, p. 22). Nesse sentido, *yin–yang*²⁶ expressa “ideias ou aspectos opostos, mas mutuamente dependentes”, cuja interação não elimina a diferença, mas a integra em um processo dinâmico de co-determinação que sustenta a harmonia do universo (Wang, 2012, p. 19).

Nesse sentido, *yin* e *yang* configuram um padrão de totalidade dinâmica no qual nenhum dos polos possui existência independente ou autonomia ontológica. Cada polo implica virtualmente o seu oposto, em uma relação de interdependência (*xiangyi*) e de mútua implicação (*huhu*), o que exclui qualquer leitura substancialista, essencialista ou fixista desses termos. Não se trata, portanto, de entidades opostas justapostas, mas de momentos correlativos de um mesmo processo relacional em constante transformação. Conforme sintetiza Neto, *yin* e *yang* “designam o caráter complementar de tudo e de todas as coisas e, ao extremo, uma relacionalidade absoluta presente em todos os níveis de uma rede composta por elementos básicos que reproduzem o mesmo modelo” (2019, p. 1130–1131).

Essa compreensão relacional da realidade articula-se de modo indissociável à noção de *Dao*. Longe de ser concebido como um princípio transcendente ou como uma substância originária, o *Dao* é compreendido como um processo imanente que estrutura a totalidade do real enquanto dinâmica relacional.

²⁶ Diferentemente do dualismo ocidental, que frequentemente postula a existência de duas entidades ou substâncias absolutamente independentes e opostas, o yinyang não é dualista nesse sentido. Enquanto o pensamento ocidental tende a enfatizar a transcendência, o atomismo e princípios eternos e imutáveis, o paradigma do yinyang foca na interconexão, na imanência e em mudanças cíclicas. (Cf. Wang, 2012).

Como descreve Wang:

O Dao conecta o céu, a terra e os seres humanos, todos gerados a partir do Dao, que também modela suas capacidades espontâneas e geradoras. O mundo não é construído de partes individuais, mas é um todo indivisível que tem padrões e processos de inter-relacionalidade como estrutura fundamental. (Wang, 2012, p. 61).

Essa formulação é decisiva porque desloca o *Dao* de qualquer estatuto substancial ou metafísico, compreendendo-o como princípio de articulação relacional imanente. O que está em jogo não é a unidade como identidade simples ou fundamento último, mas como coerência dinâmica que emerge da interação contínua entre múltiplos domínios da realidade. Nesse sentido, o *Dao* designa o próprio fluxo relacional no qual os entes se constituem e se transformam mutuamente. Como observa Tsai, “o Dao não tem nem início nem fim porque é um fluxo relacional, a expressão do próprio movimento relacional, da interdependência vista sob a perspectiva da mudança” (Tsai, 2025, p. 90). Trata-se, portanto, de um princípio que não opera segundo uma causalidade linear, mas segundo uma lógica de correlação, ressonância e coemergência (Tsai, 2025, p. 80).

A apreensão dessa estrutura de polaridade complementar exige o abandono do paradigma da substância e da lógica de predicados que historicamente fundamentaram o pensamento ocidental. Desde Aristóteles, a metafísica ocidental organizou-se em torno da busca por uma substância última, identificável por meio do princípio da não contradição e expressa linguisticamente na forma sujeito–predicado (S é P). Essa estrutura lógica pressupõe a separação ontológica entre sujeito e predicado e sustenta a ideia de um fundamento imóvel — um princípio que permanece idêntico a si mesmo enquanto explica o movimento e a mudança dos entes.

Em contraste, a lógica relacional chinesa, estruturada a partir do *yinyang*, parte do pressuposto da não substancialidade do real. Nessa orientação, a realidade não é compreendida a partir de entidades autoidênticas dotadas de propriedades fixas, mas como um campo dinâmico de relações, funções e transformações contínuas. Como observa Wang, nos usos mais antigos do conceito,

yin e yang não são compreendidos como substâncias, mas como funções inseparáveis de relações e contextos determinados, razão pela qual qualquer tentativa de defini-los de modo fixo conduz a interpretações ontologicamente problemáticas (Wang, 2012, p. 39).

A filosofia chinesa, nesse sentido, não se orienta pela investigação de essências últimas ou fundamentos imutáveis, mas pela análise das correlações

funcionais e dos processos de transformação que constituem a realidade. Yin e yang não designam “coisas” ou princípios substanciais, mas modos relacionais que só adquirem sentido no interior de contextos específicos. Essa lógica funcional e processual exclui, desde sua base, a possibilidade de uma ontologia fundada na substância e prepara o terreno para uma concepção do real como inter-relacionalidade dinâmica, na qual identidade e diferença, estabilidade e mudança, só podem ser pensadas de modo correlativo.

Essa ontologia relacional encontra uma formulação paradigmática no Dao De Jing, especialmente no capítulo 11, no qual Laozi²⁷ recorre às imagens da roda, do jarro e da casa para ilustrar a relação intrínseca entre vazio (*wu*) e plenitude (*you*). Nesse capítulo, a funcionalidade dos entes é explicitamente atribuída não ao que se apresenta como forma ou substância, mas ao vazio que possibilita seu uso. Tal concepção é expressa de modo exemplar no seguinte trecho:

Trinta raios convergem para o meio
mas é o vazio do centro
que faz avançar o carro.

Molda-se a argila para fazer vasos,
mas é do vazio interno
que depende o seu uso.

Uma casa é fendida por portas e janelas,
é ainda o vazio
que a torna habitável.

O Ser dá possibilidades,
mas é pelo não ser que as utilizamos.
(Laozi, 1989, p. 23).

A passagem evidencia que o vazio (*wu*) não é concebido como negação do ser, mas como condição ontológica de possibilidade da eficácia (*yong*). A plenitude (*you*) fornece a forma, mas é o vazio que permite a operação, o movimento e o uso. Desse modo, o pensamento de Laozi exclui qualquer leitura niilista do não-ser e fundamenta uma ontologia relacional na qual vazio e forma se implicam mutuamente. O vazio não representa uma ausência passiva, mas uma dimensão operante e positiva, sem a qual nenhum ente poderia cumprir sua função no mundo.

Nessas metáforas, aquilo que torna possível a funcionalidade dos entes

²⁷ As variações de grafia encontradas ao longo deste trabalho, como Laozi, Lao Tse, Lao-tsé ou Lao Tseu, referem-se à mesma figura histórica e filosófica, sendo resultado da aplicação de diferentes sistemas de romanização do chinês para línguas ocidentais. O nome em si funciona como um título honorífico, significando literalmente “Velho Mestre”.

não é o que se apresenta como forma ou matéria, mas precisamente o vazio que viabiliza o uso e a eficácia. Essa lógica é sintetizada por Wang nos seguintes termos:

Dao não pode ser percebido ou isolado na experiência. Esta característica de não-presença ou vazio é o que permite a eficácia do Dao. O Dao final é a fonte de tudo; no entanto, também é vazio ou oco. A não-presença é o começo de toda a existência. (Wang, 2012, p. 69–70).

A centralidade dessa formulação reside no reconhecimento de que o vazio (*wu*) opera como princípio ontológico positivo, e não como simples negação do ser. Trata-se de um vazio operante, cuja positividade relacional inviabiliza qualquer interpretação meramente negativa da não-presença. A utilidade (*yong*) dos entes não se funda naquilo que é plenamente manifesto, mas na abertura que possibilita sua função: o espaço vazio no centro da roda permite o movimento; o interior oco do jarro torna possível o uso. Assim compreendido, o vazio não se opõe ao ser como inexistência, mas constitui a condição dinâmica a partir da qual o que é pode efetivamente operar e manifestar-se.

Essa compreensão do vazio como dimensão funcional e relacional da realidade estabelece uma afinidade estrutural com a crítica budista à substancialidade, sistematizada por Nāgārjuna no âmbito do Budismo Mahāyāna. Ao demonstrar a inexistência de uma natureza própria (*svabhāva*) capaz de garantir independência ontológica às coisas, Nāgārjuna formula a noção de vacuidade (*śūnyatā*) como sinônimo de cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*): nada existe por si mesmo, mas apenas em dependência relacional. Tal perspectiva não apenas converge com, mas também radicaliza, o anti-substancialismo já presente na cosmologia chinesa, conferindo-lhe uma elaboração filosófica sistemática.

A partir dessas bases lógico-ontológicas não substanciais, a filosofia chinesa desenvolve uma concepção de subjetividade fundada na interdependência, culminando na noção de indivíduo relacional em rede. Como sintetiza Neto, o contraste entre o indivíduo atômico — que fundamenta o projeto moderno ocidental — e o indivíduo relacional, característico da tradição oriental, constitui a chave interpretativa para compreender os impasses da modernidade no contexto chinês (Neto, 2019). Diferentemente do indivíduo atômico moderno, cuja identidade autoidêntica sustenta categorias como propriedade privada, autonomia jurídica e democracia representativa, o indivíduo chinês é compreendido primordialmente a partir de suas relações, posições e funções no interior de uma rede social, familiar e

cosmológica. Trata-se, portanto, de uma concepção de subjetividade que não precede as relações, mas emerge delas, em plena consonância com uma ontologia relacional e não fundacional.

A presença constante do *yinyang* e da inter-relacionalidade manifesta-se ainda em práticas concretas da cultura chinesa. Na medicina tradicional chinesa, o corpo é concebido como um sistema dinâmico de correlações energéticas, no qual saúde e doença dependem do equilíbrio relacional entre *yin* e *yang*. Do mesmo modo, o *fengshui* opera com base na interação entre *qi*, vento (*feng*) e água (*shui*), buscando harmonizar a relação entre céu, terra e seres humanos.

Em síntese, a filosofia chinesa, por meio dos conceitos de inter-relacionalidade e polaridade complementar, oferece uma visão de mundo dinâmica, processual e não substancial. A realidade não é composta por unidades isoladas, mas por forças em constante interação, cuja harmonia emerge da complementaridade entre opostos. Essa matriz ontológica sustenta uma concepção de subjetividade relacional que torna problemática a assimilação acrítica dos valores modernos ocidentais, sem uma reconfiguração profunda das bases filosóficas que estruturam a própria noção de indivíduo.

A elaboração chinesa da inter-relacionalidade e da polaridade complementar, tal como articulada nos conceitos de *yinyang*, *Dao* e vazio operante (*wu*), fornece uma ontologia rigorosamente não substancial, na qual a realidade se constitui como um campo dinâmico de correlações, transformações e coemergências. Nessa perspectiva, nenhum ente possui identidade auto-fundada ou existência independente; ao contrário, cada elemento adquire inteligibilidade exclusivamente em função de sua posição relacional no conjunto do real. Essa matriz ontológica não apenas sustenta uma cosmologia processual e relacional, mas também prepara o terreno conceitual para uma compreensão igualmente não substancial da subjetividade. O eu deixa, assim, de ser concebido como um núcleo fixo, autoidêntico ou substancial e passa a ser compreendido como um ponto de articulação funcional — um nó relacional — no interior de uma rede dinâmica de interdependências em constante transformação.

É precisamente nesse ponto que se insere a contribuição do pensamento Huayan, particularmente na obra de Fazang. Ao desenvolver a célebre metáfora da Rede de Indra, Fazang radicaliza e sistematiza a intuição relacional já presente na

filosofia chinesa clássica, oferecendo uma formulação ontológica na qual a interpenetração total dos fenômenos torna insustentável qualquer concepção substancial do eu. A Rede de Indra não se limita a ilustrar a cooriginação universal dos entes, mas explicita, em termos filosóficos rigorosos, a não-dualidade entre unidade e multiplicidade, identidade e diferença, todo e parte. Nessa perspectiva, cada ente existe apenas enquanto expressão singular de uma totalidade relacional que se reflete integralmente em cada um de seus momentos. A análise dessa concepção permitirá compreender de que modo a não-substancialidade do eu emerge como consequência direta de uma ontologia relacional plena, aprofundando e esclarecendo os pressupostos já delineados nas tradições do *yinyang* e do *Dao*.

2.4: FAZANG: A REDE DE INDRA E A NÃO-SUBSTANCIALIDADE DO EU

A escola Huayan do Budismo, que floresceu na China durante a dinastia T'ang, elegeu a imagem da Rede de Indra como metáfora privilegiada para expressar sua compreensão ontológica da realidade. Longe de operar como um simples recurso ilustrativo, essa imagem desempenha uma função conceitual decisiva, pois permite articular uma ontologia radicalmente relacional, segundo a qual “cada indivíduo é, ao mesmo tempo, causa do todo e causado pelo todo” (Cook, 1977, p. 3).

A imagem da Rede de Indra simboliza um cosmos de inter-relacionalidade plena, no qual a mútua reflexão dos fenômenos constitui uma totalidade dinâmica destituída de eixo ontológico privilegiado ou de fundamento último. Nessa estrutura processual, a unidade não é imposta por uma base fixa ou substancial, mas emerge da própria teia de relações que conecta todos os entes. Como observa Cook, “o universo Hua-yen [...] não possui hierarquia. Não há centro ou, talvez se houver um, ele está em toda parte.” (Cook, 1977, p. 4).

Essa concepção é figurada pela metáfora de uma rede infinita de joias, na qual cada joia reflete todas as demais e, simultaneamente, contém em si os reflexos de todas as outras, instaurando um processo ilimitado de espelhamento recíproco. Cook descreve a metáfora nos seguintes termos:

Longe, na morada celestial do grande deus Indra, há uma rede maravilhosa que foi pendurada por algum artífice astuto de tal maneira que se estende infinitamente em todas as direções. De acordo com os gostos extravagantes das divindades, o artífice pendurou uma única joia brilhante em cada ‘olho’ da rede e, como a própria rede é infinita em dimensão, as joias são infinitas

em número. [...] Se agora selecionarmos arbitrariamente uma dessas joias para inspeção e olharmos de perto para ela, descobriremos que em sua superfície polida estão refletidas todas as outras joias da rede, infinitas em número. Não apenas isso, mas cada uma das joias refletidas nesta única joia também está refletindo todas as outras joias, de modo que ocorre um processo de reflexão infinito. (Cook, 1977, p. 2).

A força filosófica dessa metáfora reside no fato de que cada elemento singular manifesta a totalidade do cosmos sem que isso implique fusão, identidade substancial ou hierarquia ontológica. A totalidade não se encontra acima ou além dos entes, mas se expressa integralmente em cada um deles por meio de relações de coemergência e mútua implicação. Unidade e multiplicidade, parte e todo, identidade e diferença não se excluem, mas se determinam reciprocamente em um campo relacional sem centro privilegiado.

Como sintetiza Bouso, a Rede de Indra representa “[...] o cosmos no qual todas as coisas estão inter-relacionadas ou se refletem mutuamente: uma rede de joias que se refletem umas nas outras, e os reflexos de cada joia contêm, por sua vez, os reflexos de todas as joias, sem limite [...]” (2022, p. 241, nota 11). Essa ontologia da interpenetração total ultrapassa o plano meramente descritivo e oferece um verdadeiro modelo metafísico da realidade.

Dado que a rede é infinita em extensão, as joias são igualmente infinitas em número, o que exclui qualquer prioridade causal absoluta ou forma de hierarquização ontológica. Nesse contexto, como observa Kopf, o princípio universal e o fenômeno particular não constituem essências mutuamente excludentes, mas interpenetram-se de modo integral (Kopf, 2022, p. 29). Como destaca Itabashi, essa concepção implica um esclarecimento radical, segundo o qual nada possui um fundamento último ou auto-subsistente, explicitando o caráter não fundacional da ontologia relacional própria da doutrina Huayan (Itabashi, 2012, p. 62).

Ao mesmo tempo, essa configuração ontológica é caracterizada como uma relação simultânea de identidade mútua e intercausalidade recíproca, na qual cada ente participa constitutivamente da totalidade ao mesmo tempo em que dela depende.

Como descreve Cook:

[...] cada indivíduo é, ao mesmo tempo, a causa para o todo e é causado pelo todo, e o que se chama existência é um vasto corpo composto por uma infinidade de indivíduos, todos sustentando-se mutuamente e definindo-se uns aos outros. O cosmos é, em suma, um organismo que se autocria, se automantém e se autodefine. Huayan chama tal universo de dharma-dhātu,

que podemos traduzir como ‘cosmos’ ou ‘universo’ [...] o universo Huayan de identidade e interdependência (Cook, 1977, p. 3).

Nessa formulação, o *dharma-dhātu* não designa um substrato metafísico ou uma substância subjacente à multiplicidade dos fenômenos, mas o próprio campo relacional no qual cada fenômeno é simultaneamente condição e condicionado, causa e efeito, expressão singular e manifestação da totalidade. A identidade de cada ente não se funda em uma essência própria, mas na posição relacional que ocupa na rede infinita de interpenetrações que constitui o real. Trata-se, assim, de uma ontologia radicalmente não substancial, na qual a existência se define como coemergência dinâmica e interdependência absoluta.

É precisamente essa ontologia da interdependência radical que fornecerá o modelo conceitual a partir do qual Nishida poderá reformular filosoficamente a não-substancialidade budista e, posteriormente, Nishitani poderá enfrentar o niilismo como experiência do colapso de todo fundamento.

No plano cosmológico, essa ontologia da interdependência radical é sistematizada por Fazang na tradição Huayan. A cosmologia huayan concebe o universo como um vasto corpo orgânico constituído por uma multiplicidade infinita de indivíduos que se sustentam e se definem mutuamente. Nessa perspectiva, a existência deixa de ser compreendida a partir de entidades isoladas ou autossustentadas e passa a ser pensada como uma totalidade dinâmica de inter-relações, na qual cada ato singular envolve e expressa o todo. Como sintetiza Itabashi, “todas as existências estão incluídas em cada um de nossos atos” (2012, p. 44), o que implica que nenhuma ação, entidade ou evento pode ser entendido fora da rede relacional que o constitui.

O cosmos, assim entendido, não corresponde a uma simples soma de partes independentes, mas a uma unidade orgânica na qual identidade e diferença, parte e todo, se coimplicam continuamente. A identidade de cada ente não decorre de uma essência própria ou de um núcleo substancial independente, mas da posição relacional que ocupa na totalidade dinâmica do real. Esse modelo ontológico consolida um não-substancialismo radical, caracterizado pela recusa de qualquer substância que exista de modo independente ou desvinculado das relações que a constituem, configurando aquilo que Itabashi define como um “não-substancialismo que não reconhece a existência de uma substância que exista de forma independente e sem

relação com o outro” (2012, p. 44).

Essa concepção contrasta de maneira decisiva com a perspectiva metafísica ocidental tradicional, que historicamente tendeu a compreender a existência por meio de substâncias que “existem de maneira a não necessitarem de nenhuma outra coisa para existir” (Rentmeester, 2014, p. 41, tradução nossa). Ao erigir fronteiras rígidas entre as coisas, tal perspectiva favoreceu sua manipulação intelectual e tecnológica, mas ao custo de obscurecer os vínculos relacionais que constituem o próprio tecido do real, ignorando que os “seres não constituem sistemas fechados à la mônadas leibnizianas” (Bouso, 2022, p. 239). O enfoque ecológico da filosofia Huayan — entendido aqui em um sentido ontológico e não meramente biológico — exige, ao contrário, uma reavaliação radical do modo de ser dos entes, fundada no esclarecimento de que “nada possui um fundamento” (Itabashi, 2012, p. 62).

O núcleo conceitual da metáfora da Rede de Indra e da filosofia Huayan consiste na negação de que qualquer entidade possua existência independente ou substancialidade própria, caracterizando um “não-substancialismo que não reconhece a existência de uma substância que exista de forma independente e sem relação com o outro” (Itabashi, 2012, p. 44). No interior do Budismo, essa compreensão do modo de ser das coisas é expressa pelo conceito de vacuidade (*śūnyatā*), que indica a ausência absoluta de autoessência (*svabhāva*).

Como explica Cook:

O Budismo afirma que as coisas são vazias no sentido de que lhes falta absolutamente uma autoessência (*svabhāva*) em virtude da qual as coisas teriam uma existência independente. Na realidade, sua existência deriva estritamente da interdependência. Se as coisas possuísssem essências ou substâncias de natureza metafísica, então haveria diferenças reais e finais entre as coisas (Cook, 1977, p. 15).

A vacuidade designa, assim, a impossibilidade de que algo exista de maneira autofundada ou ontologicamente independente. Nada existe por si mesmo, mas apenas em relação a tudo o mais, de tal modo que a identidade dos entes é sempre relacionalmente constituída. É esse ponto que os mestres Huayan enfatizam ao afirmar que “nada existe verdadeiramente em e por si mesmo, mas requer tudo o mais para ser o que é” (Cook, 1977, p. 9).

A formalização doutrinal dessa interdependência radical encontra-se na doutrina do surgimento interdependente (*pratītyasamutpāda*), que opera como uma

alternativa conceitual a qualquer visão baseada em entidades substanciais que sofreriam modificações ao longo do tempo. Como observa Cook, trata-se de uma verdadeira “substituição para uma visão de entidades reais passando por modificações.” (Cook, 1977, p. 41).

Já no século VII, Fazang e outros mestres Huayan afirmavam que “existir em qualquer sentido significa existir em dependência do outro, que é infinito em número” (Cook, 1977, p. 9). Desse modo, o mundo material é dito “ilusório” apenas na medida em que oculta sua constituição relacional, pois a vacuidade não implica o não-ser, mas descreve a dinâmica de uma realidade sem fundamento último ou base substancial fixa (Itabashi, 2012, p. 62).

O ponto decisivo desse ensinamento é que as coisas existem precisamente porque são vazias. É nessa chave que deve ser compreendida a conhecida fórmula segundo a qual forma é vacuidade, e vacuidade é forma, cuja radicalidade ontológica é amplamente explorada pela tradição Huayan. Como observa Chang, em passagem citada por Bouso:

As numerosas declarações fantásticas de Huayan, tais como: atirar o passado para o futuro, trazer o futuro para o passado; colocar todo o universo num átomo, e assim por diante — são também corolários naturais do ensinamento básico de que ‘a forma é Vacuidade e a Vacuidade é forma’ (Chang, 1971, p. 114 apud Bouso, 2022, p. 241).

A vacuidade, portanto, não equivale ao nada nem a uma negação da realidade, mas opera como um absoluto relacional que “transcende a contradição entre o ser e o nada e possui um aspecto de cada um deles” (Itabashi, 2012, p. 57). Ensinada com a finalidade de suspender todas as distinções rígidas, ela funciona como um instrumento eminentemente dialético. Nesse sentido, Cook ressalta que a “vacuidade é um dispositivo cujo objetivo é criticar todas as visões e todas as filosofias” (Cook, 1977, p. 38). Não se trata, portanto, de uma entidade metafísica nem de uma essência última, mas de um termo pertencente a um meta-sistema descritivo, cujo alcance crítico visa desativar qualquer pretensão fundacional. É nesse quadro que se compreende a identificação entre surgimento condicionado e vacuidade, de tal modo que “o surgimento por condições e a vacuidade são, portanto, sinônimos” (Cook, 1977, p. 42).

Como consequência direta dessa compreensão, no interior da ontologia Huayan, universalidade e particularidade não se opõem, mas se implicam

mutuamente. Como sintetiza Bouso:

A universalidade é particularidade, e a particularidade é universalidade. Isto é, em vez de oposição, pode-se falar de correlação, pois se correspondem e uma não existe sem a outra. Desde este ponto de vista baseado na correspondência mútua, todas as coisas de uma entidade são não-duais ou completamente idênticas. (Bouso, 2022, p. 240).

Ao postular a vacuidade como modo de ser de todas as entidades (dharmas), a doutrina Huayan estende essa compreensão diretamente à constituição do eu, que não escapa à mesma lógica relacional que estrutura o cosmos como um todo. Nesse contexto, o autodespertar não se refere a um conhecimento objetivador que tomaria o si mesmo como fundamento ou substância, mas a uma transformação da perspectiva existencial” (Itabashi, 2012, p. 47). O conceito budista de não-eu (anātman) é, assim, plenamente incorporado por essa tradição. O eu individual não é concebido como uma entidade autônoma, mas como um nó dinâmico e relacional na Rede de Indra, no interior da qual identidade e alteridade se interpenetram continuamente.

Essa compreensão decorre diretamente da ênfase huayan na interdependência e na interpenetração recíproca de todos os fenômenos, tal como ilustrado pela metáfora da Rede de Indra: “uma vez que todas as coisas se interpenetram com todas as demais, apreender uma coisa equivale a apreender o todo” (Bouso, 2022, p. 242). O eu, portanto, não se define por uma essência interna ou por uma identidade autoidêntica, mas pelo entrelaçamento de relações que o constitui no seio da totalidade dinâmica do real.

Tal perspectiva contrasta de modo radical com a concepção metafísica ocidental tradicional do self, na qual a consciência comum tende a manter uma “fé profunda em substâncias sólidas” e a supor que sentimentos, ideias e até o próprio corpo “pertencem a, ou inerem em, uma substância misteriosa, mas aparentemente irrefutável, chamada de eu” (Cook, 1977, p. 4). O Budismo Huayan rejeita essa compreensão substancialista e particularista da existência e adota uma ontologia relacional e totalística, segundo a qual o eu não ocupa um centro ontologicamente privilegiado, mas se manifesta como expressão singular do todo.

Desse modo, o eu, enquanto fenômeno, é desprovido de *svabhāva*, pois as coisas são vazias no sentido de que “lhes falta absolutamente uma autoessência (*svabhāva*) em virtude da qual as coisas teriam uma existência independente” (Cook,

1977, p. 15). A existência individual não constitui uma entidade autossuficiente, mas uma atividade processual determinada pela inter-relação com a totalidade, de tal forma que “o indivíduo é ‘determinado’ pelo mundo e pelos outros que o habitam e que também o expressam” (Kopf, 2022, p. 33).

A adesão dogmática a conceitos — como o de um eu substancial — é identificada, no contexto da ontologia Huayan, como uma das principais fontes de sofrimento, uma vez que o apego a tais significados produz uma dinâmica contínua de desejo e aversão, fazendo com que “o coração se encha de desejo e aversão, tornando a vida um inferno incessante de turbulência (*duḥkha*)” (Cook, 1977, p. 15). A libertação (*mokṣa*) não consiste, portanto, na afirmação de uma identidade verdadeira ou última, mas na superação desse hábito divisivo e reificante. Como sintetiza Cook, “a libertação, *mokṣa*, é alcançada por meio da erradicação deste hábito divisivo, categorizador e avaliativo” (Cook, 1977, p. 105).

Essa superação encontra sua formalização conceitual, no pensamento de Fazang, por meio do princípio de identidade e interdependência entre parte e todo. Para explicitar essa relação, Fazang recorre ao exemplo de uma casa (o universal) e de seus elementos constitutivos — o caibro, as tábuas e as telhas (o particular). Conforme expõe Bouso, se a casa é idêntica ao caibro, isto é, se há identidade entre parte e todo, então as partes também são idênticas entre si: o caibro em relação às demais tábuas, telhas e elementos estruturais. Em outros termos, “se não há parte, não há todo. O todo compõe-se de partes, e uma parte só pode existir em relação ao todo” (Bouso, 2022, p. 240). A identidade, nesse contexto, não implica homogeneização, mas interdependência estrutural absoluta.

Tal identidade, contudo, só é possível porque se funda na vacuidade mútua dos fenômenos. Assim, por exemplo, “o fogo e o gelo podem ser considerados idênticos porque ambos são vazios, isto é, ambos são produtos de condições e não possuem autoexistência” (Cook, 1977, p. 63). A identidade não decorre de uma essência compartilhada, mas precisamente da ausência de essência própria (*svabhāva*), que torna possível a interpenetração de todos os entes.

O conceito de Poder Causal Total representa o ponto mais elaborado dessa concepção de intercausalidade. Nessa formulação, as categorias tradicionais de causa e efeito, suporte e suportado, perdem sua rigidez ontológica e tornam-se completamente fluidas e intercambiáveis. Como observa Cook, “a categoria de

suporte e suportado, ou causa e resultado, é completamente fluida e intercambiável, tornando-se uma ou outra à medida que o ponto de vista muda” (Cook, 1977, p. 13). Assim, o que obscurece o estatuto real dos indivíduos não é a estrutura da realidade em si, mas a fixação em perspectivas parciais. Os entes são simultaneamente causa e resultado, suporte e sustentado, pois é precisamente essa dinâmica relacional da existência que a filosofia Huayan busca descrever.

Essa mesma estrutura ontológica é explicitada pelas Seis Características da Interpenetração Perfeita, que articulam a simultaneidade de unidade e multiplicidade por meio de pares conceituais correlativos — “universalidade e particularidade, identidade e diferença, integração e desintegração” (Bouso, 2022, p. 239). Longe de constituírem uma classificação meramente lógica, tais características expressam uma ontologia relacional na qual cada aspecto da realidade existe apenas em interdependência com todos os demais, aprofundando, em termos sistemáticos, a intuição do Poder Causal Total.

A identidade entre vacuidade (*śūnyatā*) e *tathāgatagarbha* exprime a convergência indissociável entre ontologia e soteriologia no pensamento Huayan. Como observa Cook, no cerne dessa doutrina encontra-se a tese de que a realização não se distribui de modo progressivo ou fragmentado, mas ocorre de forma integral e simultânea:

No fundamento da doutrina da vacuidade tal como ensinada por Huayan [...] se uma perfeição é realizada, todas são realizadas, e mesmo nos estágios iniciais da prática do Bodhisattva, a iluminação perfeita final é, ao menos em algum sentido, uma realidade (Cook, 1977, p. 112).

Essa concepção é simbolicamente condensada na figura de Vairocana²⁸, que ocupa um lugar central na cosmologia Huayan ao representar a lei da originação interdependente enquanto totalidade viva. Vairocana não designa uma entidade transcendente ou um princípio exterior ao mundo, mas o nome atribuído a “um organismo vivo de partes idênticas e interdependentes” (Cook, 1977, p. 73). A

²⁸ No contexto do budismo Hua-yen, Vairocana é o Buda Cósmico (o “Buda da Grande Iluminação”), cujo corpo é identificado com o próprio universo infinito e cuja vida é infinitamente longa. Ele não representa uma divindade criadora no sentido teísta, mas é o nome dado à lei da origem interdependente (*pratityasamutpada*), sendo descrito como a “imutabilidade da mutabilidade” — a lei eterna e invariável que determina que cada partícula da realidade mude constantemente em virtude de sua rede de condições. Assim, o universo de identidade e interpenetração simbolizado pela Rede de Indra é visto como o corpo de Vairocana, onde cada fenômeno, por ser vazio de essência independente, manifesta a presença e a iluminação desse Buda. A compreensão técnica de como a vacuidade e a interdependência se fundem nesta visão búdica será abordada com mais rigor em seções posteriores deste trabalho. (Cf. Cook, 1977)

realização dessa estrutura relacional não se dá por via meramente conceitual, mas por meio da prajñā, inseparável da prática meditativa, entendida como um saber incorporado e experiencial — comparável a um “mapa rodoviário desenhado por alguém que fez a jornada, observou o terreno e retornou” (Cook, 1977, p. 33).

A não-substancialidade que fundamenta essa ontologia relacional sustenta igualmente a ética do Bodhisattva. A prática ética não é concebida como obediência a normas externas, mas como uma transformação perceptiva radical, pela qual o egocentrismo é dissolvido em favor de uma apreensão não obstrutiva da realidade. Como sintetiza Kopf, a prática “transforma o egocentrismo em uma percepção da não obstrução entre o indivíduo e a totalidade” (2022, p. 41). Nesse horizonte, a compaixão (karuṇā) não constitui um acréscimo moral à sabedoria, mas sua expressão necessária, de modo que “esta simpatia nada mais é do que a manifestação social dinâmica da prajñā, a intuição em ação” (Cook, 1977, p. 121).

Em última instância, essa compreensão não-substancial do eu encontra sua formulação cosmológica na imagem da Rede de Indra, que expressa uma mesma estrutura ontológica fundamental. Se todos os entes se interpenetram de maneira absoluta, nenhuma ação, transformação ou ignorância pode permanecer confinada a um indivíduo isolado.

Como afirma Cook de modo eloquente:

Se a visão de ser de Huayan contiver qualquer validade, então o que toca uma parte desse corpo deve tocar o corpo inteiro. [...] Por esta mesma razão, qualquer luz que ilumina e transforma a existência de uma pessoa também ajuda a iluminar e transformar a vida de um esquimó no norte do Alasca e, pelo mesmo token, minha própria ignorância é também a ignorância do nômade no Deserto do Kalahari (Cook, 1977, p. 117).

Essa ontologia relacional radical não apenas dissolve a noção de um eu substancial, como também redefine o estatuto da experiência, da ação e da responsabilidade, deslocando o problema da subjetividade para além dos limites do individualismo moderno. É precisamente essa herança conceitual do Budismo Huayan — compreendida não como doutrina religiosa, mas como matriz ontológica — que será retomada e reinterpretada no pensamento de Nishida. No capítulo seguinte, examinaremos de que modo o filósofo japonês reinscreve essas intuições no interior de uma filosofia da experiência, formulando uma crítica sistemática ao sujeito moderno e oferecendo uma mediação decisiva entre a ontologia relacional budista e a problemática filosófica contemporânea, tal como articulada no Enativismo e

aprofundada na filosofia de Nishitani.

2.5: O PENSAMENTO DO BUDISMO HUAYEN NOS TEXTOS DE NISHIDA

A investigação do pensamento do Budismo Huayan na obra de Nishida Kitarō exige uma análise conceitual rigorosa de seus fundamentos filosóficos centrais, em especial do conceito de Lógica do Lugar (*basho*) e da noção de autoidentidade do contraditório absoluto. Ambas se sustentam na tese segundo a qual “o verdadeiro nada deve ser algo que engloba tanto o ser quanto o nada; deve ser o lugar onde o ser e o nada são estabelecidos” (Nishida, 2024, p. 23). Embora Nishida tenha inicialmente silenciado acerca das raízes budistas de sua lógica, em sua fase tardia passou a reivindicar explicitamente a tradição budista como dimensão constitutiva de seu pensamento, integrando conceitos oriundos do Huayan para ilustrar e aprofundar seu sistema não dualista (Kopf, 2005).

Esses elementos foram mobilizados no esforço de formular uma base metafísica compatível com o Budismo Mahāyāna que, em contraste com os pressupostos substancialistas da tradição ocidental, fosse capaz de sustentar um arcabouço conceitual que não incorresse “nem no lado do universalismo nem no lado do individualismo, nem no lado do absolutismo nem no lado do relativismo” (Kopf, 2005, p. 317). Embora as referências explícitas de Nishida à escola Huayan (Kegon) sejam relativamente escassas, conceitos centrais dessa tradição — como a noção de “não-obstrução entre fenômenos” (*jijimuge*) — desempenham um papel decisivo na articulação de sua filosofia da interconectividade.

Os princípios estruturantes do pensamento nishidiano, em especial a dialética entre o Uno e o Múltiplo, revelam afinidade direta com a ontologia Huayan. De modo significativo, Nishida silenciou por longo período acerca da origem budista do motivo do “um-e-ainda-muitos”, atribuindo-o inicialmente à filosofia de Hermann Cohen, antes de reconhecer, em seus escritos tardios, sua filiação mais profunda ao pensamento oriental (Kopf, 2005, p. 315). Esse silêncio, contudo, não indica ausência conceitual, mas antes um processo gradual de maturação filosófica, no qual Nishida passa a reelaborar categorias do Huayan para formular um sistema não dualista coerente com a noção de autoidentidade do contraditório.

Essa estrutura manifesta-se na concepção segundo a qual o mundo real se

estabelece precisamente no ponto em que determinações mutuamente excludentes — como tempo e espaço — se identificam sem se anular (Nishida, 2024, p. 23). De modo análogo à metáfora da Rede de Indra, apresentada anteriormente como expressão paradigmática de um cosmos de inter-relação infinita, a realidade é concebida como um campo de reflexões mútuas, no qual cada determinação singular exprime a totalidade. O próprio Nishida explicita esse núcleo estrutural ao afirmar:

Por minha parte penso que o ‘uno é múltiplo’ e o ‘múltiplo é uno’, mas este é um pensamento oriental. Também no Oriente, especialmente no budismo, há uma dialética. É o pensamento de que o ‘uno é múltiplo’ e o ‘múltiplo é uno’ (Nishida, 1938, p. 93).

Desse modo, o mundo real não pode ser compreendido a partir de uma lógica de objetos estáticos ou de identidades autoidênticas, mas como um processo dinâmico de autoidentidade do contraditório, que se move do “formado ao formando”. Nessa perspectiva, o indivíduo — enquanto mônada expressiva — não existe como entidade isolada, mas se constitui ao expressar a totalidade do mundo em seu próprio lugar (*basho*), reiterando, em chave filosófica moderna, a intuição central do pensamento Huayan segundo a qual parte e todo se coimplicam sem qualquer hierarquia ontológica.

O projeto filosófico de Nishida Kitarō consiste, portanto, na elaboração de um novo pensamento fundamental capaz de ultrapassar os limites da lógica ocidental tradicional, historicamente fundada na primazia do objeto. Tal lógica pressupõe a separação entre sujeito e objeto e concebe o ser a partir de entidades previamente constituídas, dotadas de identidade própria e estabilidade ontológica. Em contraste com esse modelo, a Lógica do Lugar propõe compreender a realidade a partir de um campo ontológico mais originário, anterior à cisão sujeito–objeto, expressando o esforço de Nishida em formular um arcabouço conceitual que não recaia nos polos excludentes do universalismo e do individualismo, bem como do absolutismo e do relativismo (Kopf, 2005, p. 317).

Nesse contexto, a aproximação com a tradição Huayan não desempenha um papel meramente ilustrativo, mas ontologicamente decisivo. A metáfora da Rede de Indra não opera como simples recurso didático, mas como princípio ontológico estruturante: o todo não precede as partes nem resulta delas como mera soma, manifestando-se exclusivamente na dinâmica de sua interpenetração recíproca. Como observa Bouso ao analisar a formulação de Fazang, a tradição Huayan sustenta

que “todas as coisas ou fenômenos representam a manifestação completa e direta da essência”, o que implica a recusa de qualquer hierarquia ontológica fixa entre universal e particular (Bouso, 2022, p. 239).

Desse modo, o mundo da realidade atual deve ser compreendido como autoidentidade do contraditório. Tempo e espaço, embora em tensão mútua, não se excluem, mas se determinam reciprocamente em um movimento imanente de autodeterminação. A realidade não se apresenta, assim, como um conjunto estático de substâncias, mas como um processo dinâmico de constituição relacional contínua. Essa concepção converge diretamente com a crítica huayan à noção de natureza própria (*svabhāva*) e à compreensão substancialista do real, reforçando a tese de que nada possui existência auto-fundada.

No centro dessa estrutura ontológica encontra-se o conceito de Nada Absoluto, que Nishida descreve ao afirmar que “o verdadeiro nada deve ser algo que engloba tanto o ser quanto o nada; deve ser o lugar onde o ser e o nada são estabelecidos” (Nishida, 2024, p. 23). Esse nada não deve ser confundido com uma simples ausência ou com um princípio meramente negativo. Trata-se, antes, do campo ontológico originário no qual tanto o ser quanto o nada se tornam possíveis, transcendendo a oposição rígida entre ambos. O Nada Absoluto funciona, assim, como o fundo ontológico que possibilita as formas lógicas da determinação do existente, desempenhando um papel estruturalmente análogo ao da vacuidade (*śūnyatā*) no Budismo Mahāyāna e, de modo específico, na tradição Huayan, como se observa na formulação de Fazang:

Todos os *dharmas*, sem exceção, são caracterizados pelo vazio. [...] Eles são mutuamente causativos e surgem para a existência desta maneira. No seu nascimento, eles não existem na realidade, e por isso são vazios. [...] Portanto, diz-se que são sem nascimento. [...] As *Mādhyamika-kārikās* dizem: ‘Todos os *dharmas* são formados como resultado da existência e do vazio’ (Fazang apud Cook, 1977, p. 103).

Essa correspondência evidencia que, para Nishida, o “lugar” (*basho*) não é um receptáculo estático, mas a matriz dinâmica de interdependência na qual a realidade se autodetermina no eterno agora. Ao integrar a lógica de Nāgārjuna e a ontologia relacional da escola Huayan, Nishida evita explicitamente qualquer recaída no niilismo: o vazio não significa inexistência, mas a ausência de uma natureza própria isolada (*svabhāva*), condição mesma da existência relacional de todas as coisas.

O Nada Absoluto pode, assim, ser compreendido como o campo último da

realidade — aquilo que sustenta e possibilita o aparecimento de tudo o que é. Nesse sentido, o campo da consciência, que abrange todos os objetos da cognição sem se identificar com nenhum deles, pode ser interpretado como uma de suas expressões, desde que não seja reduzido a uma instância subjetiva. A lógica do absoluto formulada por Nishida Kitarō é, portanto, essencialmente paradoxal, em consonância com a dialética budista do “é” e “não é” (*soku hi*). Como afirma o próprio filósofo, “uma lógica verdadeira deve exhibir adequadamente a autoexpressão do absoluto. Portanto, deve ser paradoxal” (Nishida, 1987, p. 75). Trata-se de uma estrutura lógica amplamente mobilizada na literatura da Prajñāpāramitā e assumida de modo sistemático pela escola Huayan.

O absoluto deve conter em si a negação absoluta, pois é precisamente enquanto nulidade radical que pode ser compreendido como ser absoluto. Essa coincidência entre nulidade e ser não constitui uma contradição a ser resolvida, mas o próprio modo de ser do absoluto. Tal concepção permite compreender a realidade última não como um fundamento fixo ou substancial, mas como um campo de interpenetração dinâmica, no qual cada determinação singular reflete o todo — em consonância com o princípio huayan segundo o qual um único fenômeno contém, sem resto, todos os demais.

A dialética nishidiana, nesse ponto, não se confunde com o modelo hegeliano. Trata-se de uma dialética de matriz oriental, na qual o Uno é múltiplo e o múltiplo é Uno. No horizonte do Nada Absoluto, o universal não subsiste como uma abstração separada, mas se individualiza, tornando-se ele próprio o princípio da individuação, pois, como sustenta Nishida Kitarō, “o verdadeiro universal deve individualizar-se a si; deve ser o princípio de individuação” (Nishida, 2024, p. 177).

O particular, por sua vez, não é um mero efeito derivado do universal, mas participa ativamente de sua própria determinação, instaurando uma relação de implicação recíproca que ecoa diretamente a ontologia huayan. Universal e particular não se encontram, assim, em uma relação hierárquica, mas se co-determinam de modo dinâmico: o universal só se realiza ao individualizar-se, enquanto o particular só é inteligível como expressão concreta do todo.

A realidade concreta, identificada por Nishida como o mundo histórico-humano, constitui o domínio no qual essa estrutura contraditória se manifesta de modo mais pleno. Nesse mundo, o tempo corresponde à ordem da duração e da sucessão,

enquanto o espaço corresponde à ordem da coexistência simultânea. Contudo, tempo e espaço não se articulam de maneira harmônica no sentido clássico, mas se negam mutuamente. O mundo histórico consiste precisamente na identidade dinâmica dessa negação recíproca, sendo compreendido não como uma sequência linear de acontecimentos, mas como um processo relacional que se move por si mesmo, definido como o “mundo humano-histórico que existe e se move através de si mesmo como sua própria matriz transformacional” (Nishida, 1987, p. 57).

No interior dessa estrutura, o tempo verdadeiro é concebido como a autodeterminação do eterno agora (*eien no ima*), conforme a formulação madura da lógica nishidiana. Para Nishida Kitarō, o tempo não consiste em uma linha infinita de instantes que surgem e desaparecem, mas em um processo no qual a realidade se expressa e se constitui continuamente. Essa concepção culmina na seguinte definição:

O tempo deve ser compreendido como a autodeterminação do eterno agora, onde o presente determina a si mesmo. Essa determinação significa a autodeterminação de um círculo sem circunferência cujo centro está em todos os lugares; e significa a determinação do universal dos universais. Nós, que somos considerados círculos infinitos dentro desse círculo, somos determinados pelo universal dos universais, em que o presente determina a si mesmo infinitamente (Nishida, 2024, p. 110).

O eterno agora não designa, portanto, um instante isolado, mas o ponto no qual passado e futuro coexistem simultaneamente. O presente não é fixo nem estático; ele se autodetermina incessantemente, movendo-se por meio de um processo que Nishida descreve como um “nascer ao morrer”. O tempo deve, assim, ser compreendido como continuidade da descontinuidade (*danzoku no renzoku*), rompendo com a concepção linear clássica e aproximando-se de uma temporalidade circular e interpenetrante, compatível com a cosmologia huayan e com a noção budista de intercausalidade, na qual o “agora” opera como matriz transformacional que envolve, de modo não dual, o passado eterno e o futuro eterno.

A vida humana, compreendida como autodeterminação do eterno agora, constitui-se por um movimento dialético de determinação mútua entre indivíduo e ambiente. A ação humana, a cultura e a história emergem dessa dinâmica criativa do presente. O presente histórico não se reduz a um ponto temporal isolado, mas configura-se como um campo de intuição atuante no qual a negação desempenha um papel constitutivo. A vida histórica é, assim, essencialmente criativa e se move do feito ao fazer, expressando a autotransformação contínua do mundo enquanto

autoidentidade do Uno e do Múltiplo, definida como o “mundo humano-histórico que existe e se move através de si mesmo como sua própria matriz transformacional” (Nishida, 1987, p. 57).

Dessa forma, o absoluto revela-se precisamente por meio de sua autonegação, e o eu individual existe inscrito nesse mesmo paradoxo. O eu constitui-se como negação da dimensão puramente espacial do mundo na medida em que se afirma como vetor temporal. A consciência da nulidade do eu — frequentemente descrita por Nishida como sua “morte eterna” — corresponde ao reconhecimento de sua singularidade absoluta diante do infinito. A religião, nesse contexto, não emerge primariamente de uma preocupação moral ou normativa, mas de uma contradição existencial radical, que exige uma conversão profunda da base mesma da personalidade. Sobre essa dinâmica fundamental da autonegação, Nishida afirma:

Deve haver a autonegação do absoluto no próprio fundamento da existência de nossos eus individuais, nossos eus pessoais. O verdadeiro absoluto não transcende apenas sua própria relatividade. Ele se determina como uma identidade absoluta de negação e afirmação ao incluir a autonegação dentro de si mesmo e ao estar em relação com a forma de sua própria autonegação absoluta. O mundo do eu, o mundo humano, está fundamentado neste paradoxo do absoluto (Nishida, 1987, p. 78).

Essa estrutura dialética evidencia que o “lugar” (*basho*) no qual o eu se descobre não é um vazio estático ou abstrato, mas a matriz histórico-existencial na qual o absoluto se expressa na finitude do indivíduo. A morte do eu em relação ao seu egoísmo e sua simultânea afirmação no absoluto constituem, assim, o núcleo da experiência religiosa em Nishida, espelhando a lógica da interpenetração mútua anteriormente elucidada por meio da metáfora da Rede de Indra.

As tradições budistas ilustram de modos distintos essa mesma lógica da autoidentidade do contraditório. No Zen, a autoconsciência da nulidade absoluta implica penetrar nas raízes do próprio eu, realizando a iluminação no ordinário e no cotidiano, em consonância com a máxima segundo a qual “a mente ordinária é o Caminho”. O despertar, nessa perspectiva, não consiste em um estado místico transcendente, mas na realização de que o eu existe como autonegação do absoluto. Já na tradição da Terra Pura, a salvação é compreendida como efeito do “outro-poder” (*tariki*), e não do esforço egóico, de tal modo que o reconhecimento da própria finitude e insuficiência torna-se, paradoxalmente, a condição para a manifestação do amor

absoluto de Buddha Amida²⁹.

Em ambos os casos, a compaixão infinita emerge como princípio ético fundamental, entendida como uma forma de amor que não apenas transcende a moralidade legalista, mas que acolhe ativamente aquilo que lhe é contraditório. Essa entrega ao absoluto por meio da consciência do próprio limite encontra expressão exemplar na célebre formulação de Shinran, citada por Nishida:

Se mesmo o homem bom alcança a salvação, quanto mais o homem mau. No mundo humano, que é essencialmente autocontraditório, as oportunidades que nos levam à religião existem em toda parte. (Shinran apud Nishida, 1987, p. 79).

A partir dessa perspectiva, Nishida sustenta que a verdadeira religiosidade não nasce de um progresso ético linear ou cumulativo, mas de uma ruptura existencial decisiva, na qual o indivíduo, ao reconhecer a sua “morte eterna”, descobre-se acolhido pela compaixão absoluta. Enfrentar a própria nulidade diante do absoluto não conduz, portanto, ao niilismo, mas à revelação de uma subjetividade mais profunda, que participa da vida eterna precisamente por meio da autonegação. A fé não se reduz, assim, a uma crença subjetiva ou psicológica, mas deve ser compreendida como a autodeterminação do próprio absoluto no fundo da alma humana.

O princípio dialético que sustenta essa compreensão religiosa manifesta-se, por fim, na interpenetração entre indivíduo e universal. O eu é simultaneamente singular e expressão do mundo, refletindo a totalidade em sua irrepetibilidade concreta. Na visão totalista do Budismo Huayan, todas as coisas estão contidas em cada indivíduo, de tal modo que o conhecimento de um único fenômeno torna inteligível a totalidade da realidade. Essa interpenetração exprime uma ontologia na qual cada particular sustenta o todo e, ao mesmo tempo, é por ele determinado, constituindo um organismo relacional em que os múltiplos não se opõem como entidades isoladas, mas se definem mutuamente em uma totalidade dinâmica.

A consequência causal dessa ontologia é explicitada pela escola Huayan

²⁹ O Buda Amida (Amitābha ou Amito) é a figura central das escolas do Budismo da Terra Pura (como o Jōdo Shinshū), personificando a compaixão infinita e a unidade fundamental entre o Buda e todos os seres. Diferente das tradições que enfatizam o esforço individual (“poder próprio”), esta vertente foca no “Poder do Outro” (tariki), fundamentado no Voto Original de Amida: uma promessa de salvar todos os seres sencientes, sem exceção, acolhendo-os em sua Terra Pura mediante a confiança e a recitação de seu nome. Na filosofia da Escola de Kyoto, o Buda Amida representa o absoluto que se nega a si mesmo para abraçar a humanidade em suas profundezas, transformando o desespero do karma em um modo de vida pautado pela gratidão e pelo respeito incondicional a todas as coisas. (Cf. Nishitani, 1999, p. 25-28)

por meio da noção de poder causal total. Conforme a sistematização clássica de Fazang, a eficácia causal de qualquer elemento singular é inseparável da totalidade à qual pertence: nenhuma parte exerce apenas um poder parcial sobre o todo. Ao contrário, cada condição opera com poder causal total, de modo que a remoção de um único elemento inviabiliza a própria constituição do conjunto. Como formula Fazang, se cada parte exercesse apenas um poder parcial, o todo jamais se constituiria, o que demonstra que o conjunto não é produzido por somas fragmentárias, mas pela atuação integral de cada condição (Fazang apud Cook, 1977, p. 12).

Essa estrutura evidencia que a realidade não é composta por entidades isoladas, mas por um nexo de intercausalidade no qual o Um é o Múltiplo. No pensamento de Nishida Kitarō, essa intuição central do Budismo Mahāyāna adquire rigor lógico ao ser formulada como a tese da autoidentidade do contraditório, pela qual o mundo histórico é compreendido como a identidade dinâmica entre unidade e multiplicidade. Cada ato consciente, ao expressar o mundo, constitui-se como um centro irradiante de uma esfera infinita, na qual o absoluto se autonega precisamente para tornar possível a existência da liberdade individual.

A filosofia de Nishida culmina, assim, em uma reflexão sobre a cultura mundial como desdobramento histórico dessa ontologia relacional. A cultura japonesa, caracterizada por sua flexibilidade histórica e capacidade de assimilação, é interpretada como expressão exemplar da autoidentidade do contraditório, na medida em que integra elementos heterogêneos sem reduzi-los a uma síntese abstrata. O destino da cultura mundial consistiria, para Nishida, em transcender a oposição entre Oriente e Ocidente, reencontrando uma raiz mais profunda na qual ambos se unificam como “dois galhos de uma mesma árvore” (Nishida, 2024, p. 92). Essa cultura integral funda-se na lógica do eterno agora, entendido como a autodeterminação de um presente que engloba passado e futuro em sua unidade dinâmica (Nishida, 1987, p. 58).

Ao resolver a contradição no próprio fundamento do ser, Nishida oferece, assim, uma base filosófica rigorosa para os insights centrais do Budismo Mahāyāna e, ainda que de modo implícito, para a ontologia relacional da escola Huayan. Essa ontologia não encontra sua realização última na abstração conceitual, mas na vida histórica concreta e na experiência cotidiana. É precisamente essa passagem — da

lógica metafísica da interpenetração à análise da crise existencial do sujeito moderno — que fornecerá o ponto de apoio decisivo para a obra de Keiji Nishitani, ao conduzir o “lugar do nada” nishidiano ao enfrentamento direto com o niilismo europeu.

Diante do itinerário argumentativo desenvolvido neste capítulo, torna-se possível sustentar que a ontologia relacional do Budismo Huayan, tal como reelaborada filosoficamente por Nishida, fornece os recursos conceituais necessários para pensar a superação sistemática do dualismo moderno sem recorrer a fundamentos substanciais. A noção de interpenetração total, a identidade dinâmica entre unidade e multiplicidade e a lógica da autoidentidade do contraditório permitem compreender eu e mundo como momentos coemergentes de um mesmo processo relacional, deslocando a subjetividade do eixo da interioridade isolada para o campo histórico da experiência vivida. Nessa perspectiva, Nishida não deve ser compreendido como ponto de chegada do percurso aqui desenvolvido, mas como uma mediação conceitual indispensável entre a ontologia relacional do Budismo Mahāyāna e a problematização existencial do niilismo, que será assumida de modo explícito por Nishitani.

Embora a filosofia de Nishida ofereça uma arquitetura ontológica capaz de sustentar esse deslocamento em direção a uma ontologia relacional não substancialista, a questão da perda de sentido e da ausência de fundamento permanece, em grande medida, apenas implicitamente tematizada em seus escritos. A crítica à substancialidade e a formulação do Nada Absoluto operam predominantemente no plano lógico-ontológico, sem enfrentar de modo direto o impacto dessa ausência de fundamento sobre a existência concreta do sujeito moderno. Desse modo, a superação do dualismo permanece, em Nishida, sobretudo como um problema estrutural do pensamento, ainda não plenamente reconduzido ao nível da experiência vivida.

É precisamente nesse ponto que a filosofia de Keiji Nishitani assume centralidade, ao radicalizar a noção de vacuidade e reinscrevê-la no plano existencial. O capítulo seguinte examinará, portanto, de que maneira, no pensamento de Nishitani, se torna possível articular enativismo, vacuidade e niilismo, mostrando como a experiência da ausência de fundamento — longe de conduzir ao colapso do sentido — pode ser transfigurada em um caminho não dual que integra cognição, existência e mundo. Com isso, busca-se explicitar como a radicalização existencial da ontologia

relacional permite responder, em um nível mais profundo, às lacunas ontológicas identificadas no projeto enativista.

CAPÍTULO 3: A FILOSOFIA DE NISHITANI E A SUPERAÇÃO DO DUALISMO: ENATIVISMO, VACUIDADE E O PROBLEMA DO NIILISMO

A crise do dualismo mente–mundo permanece como o ponto nevrálgico do debate contemporâneo sobre a cognição. Conforme apresentado no Capítulo 1, o enativismo constitui uma alternativa consistente ao cognitivismo ao reconceber a cognição como uma circularidade fundamental entre organismo e ambiente. Ao deslocar o eixo explicativo da representação para a enação, essa abordagem rompe com a concepção da mente como uma instância interna, autônoma e isolada. Sustentamos, contudo, que, apesar de sua força crítica, o enativismo ainda preserva tensões ontológicas que dificultam a superação plena do dualismo, não por carecer de um fundamento no sentido substancial ou fundacionalista que ele próprio rejeita, mas por não explicitar de modo sistemático a ontologia da não-substancialidade capaz de sustentar positivamente a experiência como processo de coemergência.

É precisamente diante dessa lacuna que se impôs o aprofundamento sistemático desenvolvido no Capítulo 2, no qual se explicitam os pressupostos ontológicos implicados na crítica enativista à exigência de um fundamento último do conhecimento e da subjetividade. Cumpre notar que a proposta original de *TEM* já se constitui sob forte influência do pensamento budista, mobilizado como um ponto de convergência deliberado para sustentar a tese de que o conhecimento carece de um fundamento absoluto. No entanto, como se mostrou ao longo dos capítulos anteriores, essa articulação permanece pontual e assimétrica, não sendo levada às suas últimas consequências conceituais no plano ontológico.

Embora os autores reconheçam a ausência de fundamento, sustentamos que a execução desse diálogo ontológico não atingiu a plenitude pretendida, permanecendo limitada por certas estratégias argumentativas e por uma espécie de “imperialismo corporal” da ciência sobre a experiência. Por “imperialismo corporal” entendemos aqui a tendência de assimilar conceitos oriundos de tradições contemplativas e não dualistas exclusivamente como instrumentos heurísticos ou ilustrativos no interior de um quadro científico previamente estabilizado, sem que haja uma transformação ontológica recíproca dos pressupostos que orientam a investigação cognitiva. Trata-se, portanto, não de uma crítica à centralidade do corpo ou da experiência incorporada, mas à manutenção implícita de um enquadramento

ontológico funcionalista que neutraliza o potencial transformador dessas noções. O problema não é a corporeidade, mas sua subordinação silenciosa a pressupostos ontológicos não questionados.

Diante disso, no Capítulo 2 recorreu-se ao Budismo Mahāyāna — em especial à tradição Huayan e à filosofia da Escola de Kyoto — não como apoio meramente retórico, mas como fonte dos recursos teóricos necessários à formulação de uma ontologia relacional rigorosa. Essas tradições não apenas recusam a substancialidade do eu e do mundo, mas elaboram positivamente um campo de interdependência no qual sujeito e realidade se cooriginam de modo não dual, sem recorrer a fundamentos últimos ou a entidades autoidênticas.

Assim, a filosofia de Keiji Nishitani adquire relevância decisiva. Sua análise do niilismo mostra que a desvalorização da realidade e o isolamento do eu não constituem fenômenos contingentes da modernidade, mas expressões estruturais da lógica dualista que sustenta tanto a metafísica ocidental quanto o paradigma representacional da cognição. Para Nishitani, a superação desse impasse não pode ocorrer no plano meramente teórico, uma vez que o próprio pensamento conceitual permanece enredado nas dicotomias que engendram o problema.

A dissolução do dualismo exige, portanto, uma transformação existencial capaz de desfazer a clivagem entre sujeito e objeto em sua raiz, conduzindo a consciência ao confronto com a nulidade absoluta — momento em que o eu se converte em um “ponto de interrogação” em sua relação com o ser. Desse modo, o recurso a Nishitani não visa apenas a um aprofundamento teórico do enativismo, mas à explicitação de que a superação do dualismo implica uma transformação do próprio modo de ser do sujeito cognoscente, e não apenas uma revisão de seus modelos explicativos.

Nesse percurso, o conceito de śūnyatā (vacuidade) emerge como o eixo ontológico central. Diferentemente da niilidade, que ainda opera no registro negativo da negação do ser, a vacuidade designa o campo originário de interdependência no qual os fenômenos se cooriginam sem recorrer a qualquer fundamento substancial. Longe de suprimir a realidade, esse campo constitui a própria condição de possibilidade de sua manifestação relacional. É nesse horizonte — caracterizado por Nishitani como interpenetração circumincessional — que ser e conhecer se revelam como dimensões inseparáveis e fundamentalmente não

substanciais.

O mundo, nessa perspectiva, não se apresenta “diante” de um sujeito previamente constituído; ele se realiza em um processo contínuo de coemergência com a vida concreta. Ao radicalizar essa compreensão, Nishitani conduz a noção de circularidade fundamental a seu limite ontológico, oferecendo a base fenomenológica e existencial que o enativismo exige, mas que ainda não formula de modo plenamente explícito.

Este capítulo tem, portanto, como objetivo mostrar que a filosofia de Keiji Nishitani oferece uma possível via de fundamentação ontológica não substancialista indispensável para radicalizar a crítica ao dualismo persistente na cognição contemporânea, preenchendo as lacunas deixadas por abordagens que ainda não atravessaram plenamente a experiência da niilidade.

Para tanto, o capítulo organiza-se segundo o seguinte itinerário:

Na Seção 3.1 o niilismo é analisado não como um fenômeno meramente histórico ou cultural, mas como a manifestação ontológica dos limites internos do dualismo metafísico, evidenciando como a perda do fundamento último dissolve a unidade entre ser e sentido e se traduz em uma crise radical do eu e do mundo, na qual a subjetividade moderna se vê privada de um horizonte ontológico capaz de sustentar seu próprio modo de existir.

Na Seção 3.2, examinam-se as propostas contemporâneas de superação do dualismo no interior das ciências cognitivas, com foco no enativismo, mostrando como essa abordagem rompe de modo decisivo com o paradigma representacional ao conceber a cognição como coemergência entre organismo e ambiente, ao mesmo tempo em que se evidenciam seus limites ontológicos, decorrentes da preservação implícita de formas residuais de autonomia e de polos ontologicamente estáveis.

A Seção 3.3 investiga a matriz ontológica da exigência moderna de fundamento a partir da análise da ansiedade cartesiana, mostrando como a constituição reflexiva da subjetividade moderna — marcada pela interiorização defensiva do eu — engendra a experiência da niilidade, e por que a superação efetiva desse impasse não pode ser alcançada no plano meramente teórico, exigindo uma conversão mais radical do ponto de vista existencial.

Na Seção 3.4, desenvolve a noção de Vacuidade (śūnyatā) tal como

elaborada por Keiji Nishitani, distinguindo-a rigorosamente da experiência da niilidade e mostrando como ela opera a dissolução dos dualismos ontológicos ao instaurar um campo relacional originário, no qual ser, eu e mundo se cooriginam de modo não substancial e não oposicional.

Por fim, a Seção 3.5 demonstra como a Vacuidade pode ser compreendida como o solo ontológico da cognição enativa, mostrando de que modo essa ontologia não substancial permite radicalizar a noção de circularidade fundamental ao reconceber o eu e o conhecer como processos inter-relacionais cooriginários, nos quais a ausência de fundamento deixa de ser vivida como déficit ontológico e passa a ser afirmada como condição positiva da manifestação do real.

Dessa forma, este capítulo consolida a tese central do trabalho: a superação efetiva do dualismo e a reconfiguração radical da cognição só se tornam possíveis quando a circularidade fundamental é compreendida não apenas como exigência epistemológica ou descritiva, mas como expressão ontológica da Vacuidade. É nesse campo — e não em instâncias subjetivas ou objetivas isoladas — que sujeito e mundo deixam de figurar como polos independentes e se revelam como uma coemergência dinâmica, relacional e não substancial da própria estrutura da realidade.

3.1: O DUALISMO METAFÍSICO E A CRISE DO NIILISMO

A discussão sobre o niilismo revela-se imperativa no contexto da filosofia de Nishitani e do enativismo porque não se trata de um tema meramente intelectual, mas de um problema fundamental do si-mesmo, que emerge quando a própria exigência de fundamento da existência se torna problemática. Considerada em sua dimensão mais radical, essa questão não pode ser compreendida apenas como um fenômeno histórico circunscrito a determinados autores ou períodos, pois o niilismo designa uma crise que atravessa o tempo e o espaço e se enraíza na própria condição humana. Como observa Nishitani, trata-se de um problema que incide diretamente sobre o modo como o ser humano compreende a si mesmo e ao mundo, afetando o solo espiritual a partir do qual a existência se sustenta (Nishitani, 1990, p. 3).

Ainda que sua tematização sistemática tenha adquirido centralidade na filosofia europeia moderna, o niilismo não se reduz a um episódio intelectual da

história das ideias. Ele manifesta-se, antes, como uma crise ontológica que atinge o fundamento da existência humana, na medida em que priva a vida de sentido e expõe a existência à experiência da niilidade³⁰. Nessas condições, a existência apresenta-se “despida”, confrontando-se consigo mesma como um ponto de interrogação radical, ao passo que o próprio mundo se converte em problema tanto para o pensamento quanto para a vida (Nishitani, 1990, p. 4).

O niilismo emerge, assim, quando o ser humano passa a desconfiar não apenas de valores particulares, mas da própria possibilidade de que haja um fundamento último capaz de sustentar o ser, o agir e o conhecer. Não se trata, portanto, de um aumento quantitativo do sofrimento ou do desprazer diante da vida, mas de uma ruptura estrutural entre ser e sentido. Sob essas condições, o mundo deixa de apresentar-se como um todo inteligível e significativo, revelando-se como um campo destituído de finalidade, no qual a existência humana parece flutuar provisoriamente em um universo ilimitado e indiferente (Nishitani, 1965, p. 79).

Essa experiência pode ser descrita, conforme sugere Volpi, como a situação de um andarilho que, após caminhar por longo tempo sobre um solo aparentemente firme, percebe subitamente que o chão sob seus pés começa a se romper, expondo a precariedade daquilo que parecia seguro (Volpi, 1999, p. 7). Privada de seu arrimo metafísico, a existência passa então a experimentar aquilo que Nietzsche caracterizou como a depreciação dos valores supremos, momento em que o “porquê” essencial deixa de encontrar resposta.

A raiz dessa crise encontra-se intimamente ligada à herança metafísica que estruturou o pensamento ocidental a partir de uma série de cisões fundamentais, tais como aquelas entre sujeito e objeto, interior e exterior, fundamento e fenômeno. Essa

³⁰ Toda a análise detalhada acerca do embate entre a filosofia de Keiji Nishitani e a *res cogitans* de René Descartes encontra-se desenvolvida na tese de PRAZERES, Amanda Sayonara Fernandes. *El yo transontológico: La respuesta de Nishitani Keiji a la subjetividad cartesiana* (2019). A autora argumenta que a subjetividade moderna, ao estabelecer o cogito como fundamento inabalável da certeza, instaurou o que denomina 'ontologia cinza', onde o mundo é reduzido a objeto de representação e o eu se isola em uma autonomia ilusória. Nesse cenário, o Enativismo surge como uma resposta científica que, ao descrever a cognição como 'ação incorporada', busca curar a ferida do dualismo ao tratar mente e mundo como polos coemergentes. Amanda Prazeres demonstra que Nishitani leva essa desconstrução ao plano transontológico: enquanto o enativismo oferece uma via média funcional para a experiência, Nishitani identifica que a superação da 'ansiedade cartesiana' exige a travessia da niilidade para a Vacuidade, onde o eu deixa de ser uma substância autocentrada e se realiza como um processo relacional puro. Assim, a discussão proposta pela autora elucida como a crítica ao sujeito cartesiano é o passo necessário para que a 'circularidade fundamental' enativa encontre seu solo ontológico na interdependência radical."

configuração dualista instaura um campo da consciência no qual o eu se separa estruturalmente das coisas, tornando impossível um fazer-se presente autêntico da realidade enquanto tal (Nishitani, 1999, p. 11). Quando esse arcabouço metafísico entra em colapso, não é apenas um conjunto de crenças ou valores particulares que se perde, mas o próprio chão existencial sobre o qual a vida se sustentava, dando lugar àquilo que Nishitani descreve como a “demolição da casa” e da “caverna do espírito” (Nishitani, 1965, p. 85).

Nesse sentido, o niilismo não se limita à negação de conteúdos específicos — sejam eles religiosos, morais ou metafísicos —, mas exprime a experiência mais radical de que já não há um “porquê” último capaz de justificar a existência. Com a destruição irreversível da base espiritual da qual emergiram os sistemas teleológicos da religião e da filosofia, o ser humano vê-se privado de qualquer apoio transcendente ou metafísico a partir do qual pudesse orientar sua vida e conferir sentido à totalidade do real (Nishitani, 1965, p. 85).

É sob essa perspectiva que o niilismo se revela como um problema eminentemente existencial. Ele deixa de ser um objeto de investigação meramente historiográfica para converter-se em uma crise da própria subjetividade, manifestando-se no momento em que o eu deixa de encontrar respaldo em qualquer instância última e se confronta diretamente com a nulidade que habita o fundo de sua própria existência. Nesse limiar, a vida transforma-se em um ponto de interrogação radical, no qual já não é possível apoiar-se nem na tradição, nem na razão, nem na religião, tal como estas eram anteriormente compreendidas (Nishitani, 1990, p. 2).

A experiência niilista caracteriza-se, assim, por uma sensação de vácuo ontológico e pela dissolução das referências metafísicas que outrora organizavam a existência. O mundo permanece em sua facticidade, mas já não se apresenta como um “lar”; o agir humano prossegue, porém, privado de uma finalidade última. A existência passa então a desdobrar-se sem um princípio que a sustente, incapaz de encontrar em si mesma ou fora de si qualquer instância última de fundamentação.

Compreender o niilismo apenas como um fenômeno social, cultural ou histórico significa, contudo, esvaziar sua radicalidade. Quando o problema é deslocado para fora do eu, ele perde precisamente aquilo que o distingue de outras crises: sua implicação direta com o cerne da subjetividade. O niilismo só se torna um problema autêntico quando o próprio eu se torna problemático para si mesmo,

exigindo uma confrontação existencial que não pode ser substituída por análises objetivas ou meramente teóricas (Nishitani, 1990, p. 1–2).

Dessa forma, o niilismo deve ser compreendido como a expressão extrema dos limites do pensamento metafísico dualista. Enquanto a realidade for concebida a partir de oposições rígidas — como ser e nada, sujeito e objeto, fundamento e fenômeno —, a experiência da nulidade aparecerá inevitavelmente como negação absoluta e como vazio destituído de sentido. Como observa Nishitani, o niilismo nasce do próprio platonismo que cinde o ser em dois mundos, instaurando uma dicotomia que, levada às suas últimas consequências, conduz ao colapso do sentido (Nishitani, 1990, p. 56).

A crise do niilismo revela, portanto, a necessidade de uma reconfiguração mais radical do modo de compreender o ser, o eu e o mundo. Não se trata de restaurar fundamentos perdidos, mas de reconhecer que a superação do niilismo exige a travessia da própria niilidadeniilidade, deslocando o pensamento para um campo inteiramente novo. É nesse movimento que a reflexão de Nishitani se torna decisiva, ao indicar que a superação do dualismo e do niilismo não pode ocorrer no interior da consciência reflexiva, mas requer uma conversão mais profunda do ponto de vista existencial.

Essa exigência conduz diretamente à investigação das tentativas contemporâneas de superação do dualismo, entre as quais o enativismo ocupa um lugar central. Embora essa abordagem ofereça instrumentos decisivos para a crítica ao paradigma representacional da cognição, permanece em aberto a questão de seu alcance ontológico. Torna-se necessário, portanto, examinar se tais propostas são capazes de radicalizar efetivamente a crítica ao dualismo ou se ainda pressupõem, de modo implícito, um horizonte metafísico não plenamente tematizado. A seção seguinte dedica-se a essa investigação, preparando o terreno para a articulação entre o enativismo e o fundamento nishitaniano.

3.2: ENATIVISMO E OS LIMITES DA SUPERAÇÃO DO DUALISMO: A NECESSIDADE DO FUNDAMENTO NISHITANIANO.

A partir do diagnóstico desenvolvido no capítulo anterior, torna-se possível compreender por que a crítica ao dualismo metafísico não pode permanecer restrita

ao interior da tradição filosófica moderna. Se o niilismo revelou o esgotamento das categorias que sustentavam a separação entre sujeito e mundo, impõe-se examinar propostas contemporâneas que buscam reformular, em bases não dualistas, a compreensão da mente e da cognição. É nesse contexto que o enativismo, no âmbito das ciências cognitivas incorporadas, adquire relevância filosófica ao recusar o representacionalismo e conceber a cognição como um processo de coemergência entre organismo e ambiente. As limitações dessa proposta são retomadas aqui não com finalidade recapitulativa, mas para situar o ponto a partir do qual se torna necessário interrogar seu alcance ontológico.

Do ponto de vista das ciências cognitivas, o enativismo identifica no paradigma representacional o equívoco estrutural que sustenta o dualismo mente-mundo. Ao tratar a mente como um processador interno de informações, esse paradigma pressupõe uma separação ontológica entre interioridade e exterioridade, que não encontra respaldo na dinâmica concreta da vida. Em oposição a essa concepção, o enativismo descreve os organismos vivos como sistemas dinâmicos e autônomos, cuja identidade não é dada previamente, mas se constitui na própria atividade autopoietica e em seu acoplamento estrutural com o ambiente.

Essa perspectiva recusa a redução do vivente a uma máquina computacional. Como afirma MacKenzie, seres humanos, enquanto sistemas dinâmicos, caracterizam-se por um elevado grau de autonomia auto-organizadora (MacKenzie, 2010, p. 76). A cognição não pode, assim, ser compreendida como uma operação interna de representação, mas como um modo de engajamento ativo no qual sentido e realidade emergem conjuntamente.

Assim, a cognição enativa pode, portanto, ser caracterizada como ação situada e incorporada³¹. Ward e Stapleton a definem como um processo atuado,

³¹ Para uma compreensão pormenorizada da fenomenologia da ação situada, é possível destacar alguns de seus eixos conceituais fundamentais. Em primeiro lugar, a distinção fenomenológica entre o corpo objetivo (Körper) e o corpo vivido (Leib), segundo a qual o corpo não é um objeto entre outros no espaço, mas o ponto zero da experiência, isto é, o “aqui” a partir do qual toda espacialidade e significação se desdobram. Em segundo lugar, a inseparabilidade entre percepção e ação, uma vez que perceber não consiste em um processamento passivo de estímulos, mas em uma atividade sensório-motora pela qual o organismo contribui ativamente para a constituição do campo perceptivo, conforme enfatizado por Merleau-Ponty. Em terceiro lugar, a compreensão do mundo como um nicho relacional (Umwelt), que emerge da mútua especificação entre organismo e meio, de modo que os elementos do ambiente adquirem sentido apenas em relação às estruturas e necessidades do vivente. Por fim, a cognição é concebida prioritariamente como um saber-como contextual, isto é, como uma competência prática e historicamente sedimentada, que se manifesta na transparência das atividades cotidianas, nas quais o corpo tende a se apagar para que a tarefa ocupe o centro da experiência. Em

incorporado, situado, afetivo e estendido (Ward; Stapleton, 2012, p. 89). Se a vida só existe como abertura ao mundo, e se o mundo só se torna mundo na medida em que é vivido, então não há fundamento ontológico para uma clivagem rígida entre interioridade e exterioridade. Como afirma Nishitani, essa barreira dissolve-se na experiência corporal, na qual sujeito e ambiente tornam-se transparentes um ao outro, sem linhas limítrofes fixas (Nishitani, 1999, p. 362).

Essa formulação permite compreender a noção de circularidade fundamental da cognição, na qual, conhecer não é um ato que se acrescenta posteriormente a uma realidade já constituída, mas pertence ao mesmo processo que torna possíveis tanto o sujeito quanto os objetos cognoscíveis. Como observa Nishitani, a identidade entre ser e conhecer é mais primordial do que a metafísica tradicional reconhece (Nishitani, 1999, p. 211).

A partir dessa compreensão da circularidade, a crítica de Keiji Nishitani ao dualismo metafísico converge, de modo significativo, com o programa enativista. Em ambos os casos, rejeita-se a concepção da mente como instância isolada e autocentrada, em favor de uma compreensão na qual sujeito e mundo se copertencem originariamente. Essa convergência não é fortuita: como observa Cepeda, ela decorre de uma busca comum por uma forma de subjetividade que não se separe do mundo, permitindo reconhecer afinidades estruturais entre o enativismo e a filosofia nishitaniana (Cepeda, 2019, p. 216).

No entanto, Nishitani radicaliza essa crítica ao mostrar que a autonomia do eu e a suposta independência do mundo não constituem dados originários da experiência, mas efeitos tardios da consciência reflexiva. A autoconsciência moderna configura, assim, um “eu encerrado em si mesmo” que, ao tentar compreender a realidade exclusivamente a partir de sua interioridade, acaba atado a si próprio e incapaz de libertar-se dessa autorreferencialidade (Nishitani, 1999, p. 49). O existir originário, ao contrário, não se dá no plano da oposição entre dois polos previamente constituídos, mas em um campo pré-dual no qual mente e realidade se copertencem.

Nesse campo, a experiência não se apresenta como construção mental mediada por representações, mas como contato direto com o real. Nishitani descreve

conjunto, esses elementos sustentam a concepção de conhecimento como um processo dinâmico de produção de sentido (sense-making), no qual sujeito e mundo coemergem de maneira indissociável.

esse modo de relação como um “conhecer sem conhecer”, isto é, uma posição absolutamente direta na qual a coisa é realizada em sua talidade (*tathatā*) (Nishitani, 1999, p. 155). O sentido não se encontra nem “dentro” da mente nem “fora” no objeto, mas emerge na inter-relação viva entre corpo e mundo (Nishitani, 1999, p. 185).

Essa compreensão do conhecer implica, de modo correlato, uma transformação do próprio sentido da ação. É nesse contexto que a noção nishitaniana de “ação sem ação” (*mushin no sa*), oriunda das tradições zen, exprime esse engajamento imediato com o real. Trata-se de uma ação que, embora realizada pelo eu, não pode ser atribuída à vontade livre de um sujeito isolado, pois brota da própria dinâmica das coisas (Nishitani, 1999, p. 421). O eu deixa, assim, de funcionar como agente soberano para tornar-se o lugar no qual o real se manifesta.

No paradigma enativista, o conhecimento não é um espelho de uma realidade externa, mas uma atuação que emerge do acoplamento entre organismo e meio. O mundo não é simplesmente dado, mas vivido como coemergente no fluxo da atividade incorporada. Tal convergência também se manifesta em perspectivas afins, como a psicologia ecológica, que compreende a percepção como acesso direto às possibilidades de ação inscritas no ambiente (McKinney, 2020, p. 65).

É importante ressaltar que a convergência entre o enativismo contemporâneo e o pensamento de Nishitani não deve ser interpretada como uma validação mútua e simétrica. Embora o enativismo procure superar o dualismo cartesiano ao enfatizar a mente incorporada e sua coemergência com o mundo, subsiste o risco de uma relação assimétrica entre as tradições envolvidas, na qual uma delas se apropria da outra sem permitir que sua própria base ontológica seja efetivamente transformada.

Essa tendência à assimetria manifesta-se no que Rosch (2017) denominou “imperialismo corporal”, já mencionado anteriormente. Nesse cenário, o corpo e a experiência vivida são reduzidos a mecanismos de processamento de informação ou a modelos de *sense-making* que, embora sofisticados, permanecem confinados a uma base ontológica funcionalista e centrada no sujeito. Conforme a advertência crítica de Rosch, tal movimento instrumentaliza elementos do budismo sem que a ciência cognitiva coloque efetivamente em questão seus próprios pressupostos fundamentais.

Para que o enativismo não recaia nessas armadilhas, torna-se necessário

permitir que sua base ontológica seja efetivamente desestabilizada pela noção de vacuidade (śūnyatā). Na filosofia de Nishitani, a vacuidade não é um conceito teórico destinado a preencher lacunas explicativas da ciência, mas um campo de relatividade absoluta no qual o tempo e o vir-a-ser são compreendidos como o autovaziamento da realidade (Nishitani, 1999, p. 195).

Entretanto, Nishitani vai além desse ponto de convergência ao mostrar que a coemergência mente–mundo não pode apoiar-se na suposição de dois termos ontologicamente estáveis que apenas entram em relação. No campo da vacuidade, o modo de ser das coisas e do eu já não pode ser descrito segundo a oposição entre sujeito e objeto (Nishitani, 1999, p. 121). A crença em substâncias isoladas — o eu, a mente, o mundo exterior — é desestabilizada em favor de uma ontologia relacional radical, na qual o sentido emerge no “entre” que constitui corpo e mundo (Nishitani, 1999, p. 147).

É nesse ponto que se torna visível o limite do enativismo. Embora descreva com precisão a coemergência entre organismo e ambiente, ele tende a preservar, ainda que implicitamente, polos ontológicos minimamente estáveis, sobretudo ao enfatizar a autonomia do agente. Como observa McKinney, tal ênfase nem sempre acomoda plenamente a inseparabilidade radical dos sistemas agente–ambiente (McKinney, 2020, p. 94). A superação definitiva do dualismo exige, portanto, mais do que uma reformulação funcional da cognição.

Para Nishitani, essa passagem não se realiza por meio de uma conclusão teórica, mas por uma conversão existencial radical, descrita como a “Grande Morte” do ego. Somente ao atravessar a niilidade o sujeito deixa de posicionar-se como observador externo e passa a realizar a realidade em sua talidade originária (Nishitani, 1999, p. 40). Essa conversão não implica o abandono da investigação científica, mas a reconfiguração do estatuto do observador, deslocando-o de uma posição de exterioridade representacional para uma implicação originária no campo da experiência.

A elucidação da matriz ontológica que sustenta a exigência moderna de fundamento requer, portanto, um recuo adicional, conduzindo à análise da ansiedade cartesiana e, posteriormente, à investigação da vacuidade como solo ontológico capaz de consumir a superação do dualismo. É precisamente aqui que se torna visível a diferença de alcance entre o enativismo e a filosofia de Nishitani. Enquanto o

enativismo descreve com precisão a coemergência entre organismo e ambiente em termos funcionais e dinâmicos, ele não explicita o campo ontológico no qual a própria distinção entre agente e meio se dissolve. A contribuição nishitaniana não consiste em corrigir o enativismo, mas em fornecer o solo ontológico que ele pressupõe sem tematizar plenamente.

Diante desse limite, torna-se necessário um recuo mais radical, que não se restrinja à crítica funcional da cognição, mas investigue a matriz ontológica que sustenta a própria exigência moderna de fundamento. Tal exigência não emerge de modo contingente, mas está enraizada na constituição da subjetividade moderna, cuja tentativa de assegurar a realidade a partir de si mesma culmina naquilo que Nishitani denomina ansiedade cartesiana. É somente ao explicitar esse solo — no qual a busca por fundamento se converte em angústia ontológica — que se torna possível compreender por que a superação efetiva do dualismo não pode ocorrer no interior da consciência reflexiva, mas exige a travessia da niilidade e a abertura para o campo da Vacuidade como solo ontológico originário. Essa investigação constitui o eixo do tópico seguinte.

3.3: DA ANSIEDADE CARTESIANA AO SOLO DA VACUIDADE: DIAGNÓSTICO ONTOLÓGICO E SUPERAÇÃO EXISTENCIAL

A modernidade ocidental, inaugurada pelo dualismo cartesiano, legou ao pensamento contemporâneo aquilo que se convencionou chamar de “ansiedade cartesiana”: o medo metafísico de que, sem um fundamento sólido e fixo para o conhecimento, a realidade e a própria existência se dissolvam em um caos sem sentido. Ao excluir a teleologia do mundo natural, a ciência moderna desferiu um golpe decisivo na visão tradicional segundo a qual o universo constituía um “lar” para o ser humano.

Como observa Nishitani, “[...] sob o campo do ser-no-mundo do homem e da possibilidade desse ser, abriu-se o campo da impossibilidade desse ser. [...] Nossa vida humana revela-se estabelecida na base do abismo da morte” (Nishitani, 1965, p. 80). Convém esclarecer que esta retomada do problema do niilismo não constitui uma repetição do diagnóstico anterior, mas um deslocamento de nível. Se a análise precedente descreveu o niilismo em sua manifestação histórico-existencial, o que se

segue investiga o solo ontológico que torna essa experiência possível.

É nesse contexto que se torna possível identificar o núcleo ontológico da ansiedade cartesiana. No centro dessa transformação encontra-se o *cogito* cartesiano, concebido como tentativa de assegurar a realidade a partir de uma autoconsciência reflexiva que se reafirma continuamente. Ao estabelecer o eu como ponto de partida indubitável, esse gesto inaugura um modo de ser encerrado em si mesmo, no qual a certeza da subjetividade é obtida à custa da separação radical entre sujeito e mundo. Essa estrutura engendra um eu progressivamente autocentrado, para o qual a busca por fundamento assume a forma de uma ansiedade estrutural: o receio permanente de que, sem um ponto fixo, tanto o conhecimento quanto a própria existência se desfaçam no vazio.

Essa exigência de fundamento não é apenas epistemológica, mas ontológica. O *cogito* funciona como um dispositivo de estabilização da existência, por meio do qual a subjetividade tenta ancorar-se em si mesma para neutralizar a indeterminação radical do real. Nesse movimento, instala-se uma lógica de autoapego, na qual a consciência se converte em espelhamento autorreferencial, isolando o sujeito do fluxo vivo da realidade e mantendo-o prisioneiro daquilo que Nishitani descreve como a “caverna do eu” (Nishitani, 1999, p. 19).

Quando essa estratégia se exaure, emerge a experiência da niilidade. Contudo, como enfatiza Nishitani, essa niilidade ainda permanece presa ao horizonte dualista, pois o nada é concebido como algo exterior ao ser, um déficit ontológico diante do qual o sujeito continua a se posicionar. Trata-se de uma “niilidade relativa”, na qual o vazio aparece como mera ausência, mantendo intacta a oposição entre ser e nada (Nishitani, 1999, p. 147). A niilidade, nesse sentido, não supera o niilismo, mas o consoma, levando a metafísica da substância ao seu ponto máximo de saturação.

É precisamente nesse contexto que a crítica enativista ao representacionalismo adquire relevância. Ao recusar a separação rígida entre sujeito e mundo, o enativismo rompe com a imagem da mente como instância interna e autocentrada. Para essa perspectiva, o eu não é uma substância, mas uma “identidade virtual”: um padrão global coerente que emerge da atividade de componentes locais simples, aparentando centralidade sem jamais localizar-se efetivamente (Varela, 1999, p. 53).

Entretanto, embora o enativismo identifique corretamente a ausência de um fundamento substancial do eu, ele corre o risco de permanecer confinado a uma forma de niilidade relativa. Conforme aponta MacKenzie, ao caracterizar o eu como meramente virtual ou ficcional, Varela acaba por reificar níveis inferiores de organização relativamente estáveis, ao mesmo tempo em que nega a realidade convencional do todo emergente (MacKenzie, 2009, p. 89). Desse modo, a crítica à substancialidade do eu não é acompanhada por uma elaboração ontológica sistemática da vacuidade, preservando-se, ainda que implicitamente, uma unidade funcional residual.

Esse limite revela-se decisivo. Enquanto a dúvida metódica cartesiana preserva o sujeito que duvida como instância inquestionável, a superação efetiva da ansiedade cartesiana exige aquilo que Nishitani denomina a “Grande Dúvida”. Diferentemente do artifício teórico cartesiano, a Grande Dúvida não se limita a questionar os conteúdos do pensamento, mas consome a própria distinção entre aquele que duvida e aquilo que é duvidado. O sujeito não observa o abismo da falta de fundamento; ele se torna esse abismo. Essa exigência não introduz um elemento extrafilosófico ou soteriológico no argumento, mas nomeia uma condição ontológica de possibilidade. Sem essa conversão do ponto de vista, a crítica conceitual ao dualismo permanece interna ao mesmo horizonte que pretende superar.

Essa experiência é descrita, na tradição Zen integrada por Nishitani, como a “Grande Morte”: não uma aniquilação física, mas o colapso da consciência egocêntrica que pretendia funcionar como fundamento último da realidade. Somente por meio dessa travessia a realidade pode ser efetivamente atualizada, pois, como observa Nishitani, o *cogito* cartesiano só pode assegurar sua verdade quando o próprio campo da autoconsciência se desagrega, abrindo espaço para um campo mais originário do si-mesmo (Nishitani, 1999, p. 55).

Nesse processo, a niilidade deixa de ser um objeto de representação e torna-se uma experiência existencial vivida. O eu deixa de posicionar-se exteriormente diante do nada e passa a reconhecer que a niilidade constitui o próprio lugar de sua existência. Todavia, enquanto esse nada for concebido como algo oposto ao ser, o niilismo não é efetivamente superado. Por isso, Nishitani insiste que a verdadeira vacuidade só é vacuidade quando se esvazia inclusive do ponto de vista que a representa como algo vazio. Em sua forma originária, a *śūnyatā* é autoesvaziamento,

isto é, a unidade originária na qual ser e nada se identificam sem se anularem mutuamente (Nishitani, 1999, p. 99).

O campo da vacuidade emerge, assim, como o solo ontológico no qual a ansiedade moderna por fundamento é finalmente desarmada. A vacuidade deixa de figurar como o abismo aterrador do niilismo e passa a manifestar-se como a clareira originária (*Lichtung*) do real: o campo de abertura absoluta no qual as coisas podem aparecer em sua talidade (*tathatā*), livres do autoapego do sujeito. Como afirma Nishitani, trata-se de um “depósito inesgotável que não contém nada”, isto é, de uma possibilidade infinita que permite que cada ente seja exatamente o que é (Nishitani, 1999, p. 231).

Dessa forma, a “falta de fundamento” — central tanto para o enativismo quanto para a teoria da autopoiese — deixa de ser fonte de angústia para tornar-se a própria liberdade relacional do real. A existência revela-se como um “ser-em-o-fazer” (*samskr̥ta*), no qual o não-fundamento (*Ungrund*) não é um déficit, mas a condição positiva da verdadeira autonomia. Como sintetiza MacKenzie, essa abordagem permite conceber um eu “dependentemente originado e vazio, mas, não obstante, real”, superando simultaneamente o reducionismo materialista e a ansiedade do vazio subjetivo (MacKenzie, 2010).

A análise da ansiedade cartesiana evidencia, assim, que o impasse moderno não pode ser resolvido nem pela fixação de um fundamento subjetivo, nem pela mera recusa funcional da substancialidade. Trata-se de um problema ontológico que exige uma conversão radical do modo de compreender o ser, o eu e o mundo. Ao mostrar que a niilidade emerge como consequência direta da interiorização defensiva do eu, essa análise prepara o deslocamento decisivo para um campo ontológico que não apenas reconhece a ausência de fundamento, mas a assume positivamente.

É nesse contexto que a noção de vacuidade (*śūnyatā*) se torna central: não como negação do real ou intensificação do niilismo, mas como o solo no qual a dissolução efetiva dos dualismos pode finalmente ser pensada e vivida. A seção seguinte desenvolverá essa passagem, mostrando de que modo a vacuidade permite ultrapassar o impasse moderno ao reconceber, em bases não substanciais, a relação entre ser, eu e mundo, iluminando simultaneamente os limites persistentes de modelos cognitivos contemporâneos que, mesmo ao rejeitarem o representacionalismo clássico, preservam a exigência implícita de um polo

organizador central da experiência.

3.4: ŚŪNYATĀ (VACUIDADE) E A DISSOLUÇÃO DOS DUALISMOS

Embora o enativismo tenha avançado significativamente ao descrever o *sense-making* como um processo no qual organismo e ambiente se co-determinam, essa perspectiva corre o risco de permanecer confinada a um limite funcionalista. Nessa abordagem, a produção de sentido tende a ser compreendida prioritariamente como um mecanismo biológico de compensação voltado à manutenção da viabilidade sistêmica. Tal descrição, embora empiricamente fecunda, revela-se ontologicamente insuficiente, pois não explicita o campo último no qual a emergência de sentido se torna possível. Para ultrapassar essa limitação, torna-se necessário deslocar a investigação para o campo da Vacuidade (*śūnyatā*).

Na ontologia desenvolvida por Nishitani, a realidade não é um dado estático a ser processado por um sujeito cognoscente, mas um desdobramento dinâmico que exige uma conversão radical do olhar. Essa conversão implica a passagem do “campo da anulação” (*Nichtung*), no qual a niilidade ameaça dissolver todo sentido, para o “campo do fazer-ser” (*Ich-tung*), onde a realidade pode ser afirmada em sua plenitude. Como esclarece o filósofo:

A vacuidade pode ser denominada o campo do ‘fazer-ser’ (*Ich-tung*) em oposição à niilidade, que é o campo da ‘anulação’ (*Nichtung*). Em termos nietzschianos, esse campo do fazer-ser é o da ‘grande afirmação’, no qual podemos dizer sim a todas as coisas (Nishitani, 1999, p. 185).

Essa distinção permite compreender que a Vacuidade não constitui um vácuo inerte ou uma negação do ser, mas o solo afirmativo que possibilita a manifestação de cada ente em sua radical singularidade. Ao contrário da anulação niilista, que esvazia o mundo de valor e sentido, a Vacuidade restitui as coisas à sua talidade (*tathatā*), isto é, ao seu modo de ser originário, inacessível à apreensão meramente representacional.

A partir desse diagnóstico genealógico, Nishitani desloca a investigação filosófica do plano da crítica da metafísica moderna para o da elucidação ontológica do campo no qual o niilismo pode ser efetivamente superado. Ao analisar o niilismo como expressão do esgotamento da metafísica dualista, torna-se claro que sua superação não pode ocorrer no interior da mesma lógica que o engendrou. Para o filósofo, é necessário admitir que o fundamento espiritual da existência moderna,

sustentado por sistemas teleológicos tradicionais, “foi completamente destruído, de uma vez por todas” (Nishitani, 1965, p. 84).

O dualismo metafísico funda-se na suposição de substâncias autônomas: de um lado, uma subjetividade concebida como interioridade autocentrada; de outro, um mundo reduzido a objeto exterior disponível à representação. Essa cisão, inaugurada pela modernidade, cristalizou-se no “dualismo de *res cogitans* e *res extensa*” (Nishitani, 1965, p. 83). Quando essa estrutura se exaure, a existência descobre-se sem fundamento, e a experiência do nada assume a forma da niilidade: um vazio no qual o mundo e o eu se tornam problemas insolúveis para si mesmos. Como descreve Nishitani: “A existência é privada de sentido; ela se coloca diante da niilidade como tendo sido despida, um ponto de interrogação para si mesma. [...] Do fundo do si-mesmo, o mundo e o si-mesmo tornam-se, juntos, uma questão” (Nishitani, 1990, p. 4).

Entretanto, Nishitani insiste que essa niilidade ainda permanece presa ao horizonte dualista, pois o nada é concebido como algo exterior à existência, um objeto negativo diante do qual o eu continua a se posicionar. Trata-se de um nada apenas pensado, não vivido — um “nada relativo”, situado em oposição ao ser (Nishitani, 1999, p. 147). Sob essa perspectiva, a niilidade não supera o niilismo, mas o consuma, conduzindo a existência ao seu ponto máximo de saturação.

A função filosófica da niilidade consiste, assim, em levar a metafísica da substância ao seu limite extremo, exaurindo a confiança nos conceitos e na ideia de um fundamento estável. Por isso, o ponto de vista da niilidade não é um lugar no qual se possa permanecer: ele deve ser atravessado. Como afirma Nishitani, trata-se de um ponto essencialmente transitório, cuja negatividade radical prepara o salto para um campo ontológico inteiramente novo (Nishitani, 1999, p. 131).

É apenas para além desse atravessamento que se abre o campo da Vacuidade (*śūnyatā*). Diferentemente da niilidade, a Vacuidade não se define como negação do ser. Conforme a tradição budista integrada pela Escola de Kyoto, a *śūnyatā* não é o não-ser, mas aquilo que precede o ser e o torna possível. Longe de suprimir o ser, ela o liberta da rigidez conceitual que o converteu em objeto diante de uma consciência isolada. Como observa Nishitani, são precisamente as palavras e os conceitos que criaram a necessidade da ideia de substância (Nishitani, 1999, p. 119).

Por essa razão, a superação efetiva dos dualismos não pode ocorrer enquanto a Vacuidade for concebida como algo oposto ao ser. A *śūnyatā* só é verdadeiramente vacuidade quando se esvazia inclusive da posição que a representa como algo vazio. Em sua forma originária, ela é autovaziamento, realizando-se como identidade entre ser e nada, e não como um terceiro termo mediador (Nishitani, 1999, p. 128). Nesse campo, “toda entidade que existe se manifesta como aquilo que é em si” (Nishitani, 1999, p. 121).

Consequentemente, não há entidades autônomas que existam por si mesmas. Cada fenômeno é o que é apenas na medida em que coorigina com todos os outros. Como observa MacKenzie, o pensamento budista revela que o eu carece de existência inerente, desafiando diretamente a premissa de substancialidade que sustenta o dualismo cartesiano (MacKenzie, 2010, p. 93). Nishitani descreve essa estrutura como um “nexo causal ilimitado”, no qual a autodeterminação de cada ente é inseparável de sua relação com a totalidade (Nishitani, 1999, p. 237).

Nesse horizonte, a realidade não se afirma contra o nada, mas a partir da abertura que a Vacuidade é: uma abertura que deixa ser. O campo da *śūnyatā* manifesta-se como abertura absoluta, o único lugar em que as coisas podem aparecer em sua talidade originária, para além da oposição entre sujeito e objeto (Nishitani, 1999, p. 147).

É nesse sentido que Nishitani distingue entre o nada negativo da anulação (*Nichtung*) e o nada positivo do fazer-ser (*Ichlung*). Enquanto a niilidade dissolve o sentido e reduz tudo à impermanência sem horizonte afirmativo, a Vacuidade restitui cada ente à sua virtude própria (*virtus*), isto é, à capacidade singular de existir como expressão da totalidade.

Como afirma o filósofo:

Toda coisa que é recupera novamente o seu poder de concentração para recolher-se em si mesma. Tudo retorna à possibilidade da existência. Cada coisa é restaurada, mais uma vez, à sua própria *virtus* (virtude), isto é, à capacidade individual que cada coisa possui enquanto desdobramento de sua própria possibilidade de existir. O pinheiro retorna à *virtus* do pinheiro, o bambu à *virtus* do bambu, o homem à *virtus* de sua humanidade. (Nishitani, 1999, p. 148).

Essa ontologia relacional dissolve a necessidade de um sujeito representacional encarregado de garantir a verdade do mundo. A consciência moderna, estruturada segundo a lógica da interioridade, funciona como uma “caverna

do eu”, separando o observador da coisa observada. No campo da Vacuidade, contudo, as coisas não dependem de um observador externo para existir ou adquirir sentido: elas se manifestam a partir de seu próprio centro, em uma interpenetração circumincessional na qual cada ente se torna centro absoluto do real (Nishitani, 1999, p. 150).

Nessas condições, conhecer já não significa representar, mas permitir que a realidade se realize. Nishitani denomina esse modo de existir como *samādhi*: um ver que não se separa do visto, um agir que não se separa da ação, um viver que não se separa da vida. Trata-se não de um estado psicológico extraordinário, mas da própria base ontológica da realidade. Nesse sentido ele afirma:

O modo de ser de uma coisa em sua mesmidade consiste no fato de que as coisas adotam um ponto de vista fundamentado em si mesmas e se afirmam nessa posição. Centram-se em si mesmas e não se dispersam. [...] Podemos chamar a esse modo de ser “um ser-*samādhi*”. A forma das coisas como são em seu próprio terreno é similar à aparência das coisas em *samādhi* (Nishitani, 1999, p. 138–139).

É nesse ponto que se consuma a superação do dualismo. A Vacuidade não opera como mediação entre sujeito e mundo, mas elimina o próprio solo que tornava possível concebê-los como polos independentes. O representacionalismo revela-se, assim, um equívoco de perspectiva; o eu substancial, uma ficção produzida pela consciência reflexiva; e o mundo, não um objeto diante de um sujeito previamente constituído, mas o campo originário do qual o próprio sujeito emerge.

Nesse horizonte, torna-se evidente que a Vacuidade fornece o fundamento ontológico que o enativismo apenas anuncia, mas não tematiza plenamente. Enquanto o enativismo descreve a coemergência entre organismo e ambiente em termos funcionais, a filosofia de Nishitani explicita o campo ontológico no qual essa coemergência se torna possível: o campo em que vida, mundo e cognição se engendram mutuamente. Superar o niilismo, nesse sentido, não significa restaurar fundamentos perdidos, mas afirmar a realidade tal como ela é, no autovaziamento que permite a plena realização da circularidade fundamental.

Até aqui, a Vacuidade foi tematizada como solução ontológica para o impasse do niilismo e do dualismo metafísico. O passo seguinte consiste em mostrar como esse campo ontológico se traduz, de modo rigoroso, em uma compreensão não substancial da cognição e do eu, radicalizando o programa enativista.

3.5: A VACUIDADE COMO SOLO ONTOLÓGICO PARA A COGNIÇÃO ENATIVA

Para compreender o “Eu” fora das amarras da substancialidade, é necessário recorrer ao conceito de *ahamkāra* — o processo de “fazer o eu” — reinterpretado sob uma perspectiva budista-enativista. O eu não é uma entidade dotada de autonomia própria, mas um processo dinâmico e relacional que se constitui no próprio movimento de autovaziamento. A identidade não precede a experiência; ela emerge como atividade contínua de apropriação e dissolução dos agregados que compõem a vida consciente.

A relação entre o agente e o mundo pode ser descrita, nesse sentido, pela metáfora da dança: Como dois parceiros em uma dança que trazem à tona o movimento um do outro, organismo e ambiente 'enactam' um ao outro através de seu acoplamento estrutural" (Thompson, 2007, p. 204). Nessa dinâmica, o ato e o agente são ontologicamente inseparáveis. Como observa MacKenzie, o processo emergente de “fazer o eu” encontra-se fundamentado em processos recursivos que caracterizam a experiência vivida — autopoiese no nível biológico, temporalização e autorreferência no nível da experiência consciente (MacKenzie, 2010, p. 73).

Ao adotar essa perspectiva, o eu deixa de ser concebido como uma unidade cognitiva fixa e passa a ser compreendido como uma prática relacional pura. A autonomia não designa mais uma propriedade privada do agente, mas a liberdade relacional do real enquanto tal. A existência não consiste em possuir um eu, mas em ser-no-fazer, em um fluxo no qual o “Eu” se realiza precisamente ao abdicar de sua pretensão de substância.

Essa compreensão radicaliza a noção de circularidade fundamental proposta pela autopoiese e pelo enativismo. Tal circularidade não descreve apenas o funcionamento de um organismo isolado, mas o modo como o próprio mundo se realiza. Na metafísica da Escola de Kyoto, essa interdependência absoluta é compreendida como interpenetração circumincesional: cada ente só se constitui como centro ao abrir-se integralmente à totalidade. Não há autonomia sem subordinação radical ao todo, nem singularidade que não recolha o universo em si.

Nesse horizonte, o *sense-making* deixa de ser uma função privada de um agente e passa a ser o próprio evento no qual o mundo “mundifica” através de cada ponto de existência. Como afirma Nishitani, a força do mundo manifesta-se na força

singular de cada coisa, de tal modo que, em seu ser, o mundo “mundeia” (*Nishitani*, 1999, p. 231). O real não se apresenta como objeto diante de um sujeito, mas como talidade que se afirma no próprio acontecer das coisas.

Dessa forma, a ausência de fundamento biológico não deve ser interpretada como carência, mas como condição de possibilidade da liberdade relacional do real. A vacuidade, ao desmoronar as categorias de substância e sujeito, revela-se como o campo no qual ser e conhecer coincidem na transparência de um mundo que se cria e se afirma a cada instante.

A partir da ontologia da vacuidade desenvolvida por Nishitani, torna-se possível reavaliar o alcance filosófico do enativismo não apenas como uma teoria alternativa da cognição, mas como uma proposta que exige um solo ontológico explicitamente não fundacional. O dualismo moderno, inaugurado pela virada cartesiana, conforme mencionamos anteriormente, instituiu uma separação entre o sujeito cognoscente e o mundo concebido como objeto de representação. Para Nishitani, essa cisão desloca o ser humano de seu “lar” no universo, uma vez que a visão mecanicista reduz a natureza a um domínio inerte e o eu a um espectador isolado (Nishitani, 1999, p. 102).

Sustenta-se, portanto, que, sem a explicitação desse solo ontológico da vacuidade, o enativismo permanece vulnerável à reintrodução implícita do dualismo, ainda que sob formas funcionalmente sofisticadas. A subjetividade moderna, ao assumir-se como fundamento último, converte-se progressivamente em objeto de si mesma, culminando no niilismo quando esse solo artificial inevitavelmente colapsa. Como observa Nishitani, o niilismo emerge precisamente quando falta uma finalidade última para o existir, conduzindo à desvalorização dos valores supremos (Nishitani, 1990, p. 3).

Quando apreendida a partir da razão analítica ocidental, a nulidade manifesta-se como simples negação do ser, isto é, como déficit ontológico incapaz de oferecer qualquer horizonte afirmativo. Essa compreensão conduz a uma niilidade oca, na qual a razão, ao tentar capturar o nada como objeto, apenas reforça a experiência de vazio que assombra a existência (Volpi, 1999, p. 8).

É nesse ponto que o enativismo formula um diagnóstico decisivo ao reconhecer a ausência de um fundamento substancial da cognição. No paradigma

enativo, o Eu deixa de ser concebido como substância e passa a ser compreendido como uma identidade virtual — um padrão global coerente que emerge da interação de componentes locais sem jamais localizar-se como centro efetivo (Varela, 1999; MacKenzie, 2009). Contudo, ao caracterizar essa identidade como “virtual”, corre-se o risco de preservar uma assimetria ontológica entre níveis, reificando os componentes inferiores como “reais” e esvaziando a realidade convencional do todo emergente (MacKenzie, 2010, p. 89–90).

Essa tensão indica que a ausência de fundamento é reconhecida pelo enativismo em nível crítico e funcional, mas não plenamente atravessada em seu alcance ontológico último. Para Nishitani, essa insuficiência é decisiva. Enquanto o enativismo pode permanecer em uma forma de niilidade relativa, a filosofia nishitaniana exige a travessia da “Grande Morte” do ego, condição para que a vacuidade deixe de ser um vazio conceitual e se torne o solo afirmativo da talidade (Nishitani, 1999, p. 55).

No campo da *śūnyatā*, a negação coincide paradoxalmente com a afirmação mais radical. O autovaziamento do eu não dissolve o real, mas permite que cada ente se manifeste em sua singularidade como expressão de uma rede relacional ilimitada. É nesse ponto que a filosofia de Nishitani oferece ao enativismo o horizonte ontológico que lhe falta: a ausência de fundamento não é constatada como déficit, mas afirmada como condição positiva da cooriginação não dual entre organismo e mundo (Nishitani, 1999, p. 238).

Sob essa ótica, a identidade do agente não é uma substância previamente dada, o que radicaliza a crítica de Nāgārjuna à noção de *svabhāva*. A identidade emerge como um processo dinâmico no qual parte e todo coemergem e se especificam mutuamente, segundo a lógica da interdependência absoluta (*pratītyasamutpāda*). Como formula Thompson, em sistemas autônomos o todo não apenas surge das partes, mas as próprias partes emergem do todo, não existindo previamente como entidades independentes (Thompson, 2007, p. 65). Essa dinâmica expressa, em termos ontológicos, é a circularidade fundamental que sustenta a cognição e o próprio mundo.

Assim, conhecer deixa de ser representação e torna-se sintonia concreta com a realidade das coisas. A cognição realiza-se como “realização real da realidade”, na qual o real se atualiza na existência daquele que conhece. Como sugere a intuição

poética de Bashō, comentada por Nishitani, conhecer o pinheiro exige “aprender do pinheiro”, isto é, situar-se no mesmo lugar (*basho*) de ser da coisa conhecida. Tal movimento implica o abandono da exterioridade objetivante em favor da não obstrução entre fenômenos (*jijimuge*), na qual o mundo efetivamente “mundifica”.

Desse modo, a superação do dualismo mente–mundo não se apresenta como um objetivo externo à teoria da cognição, mas como condição de sua coerência ontológica mais profunda. A vacuidade revela-se como o solo afirmativo que permite ao enativismo consumir sua crítica ao representacionalismo, convertendo a falta de fundamento em condição positiva da manifestação da vida.

O percurso desenvolvido neste capítulo demonstra que a integração da filosofia de Nishitani ao núcleo do enativismo não opera como adorno comparativo, mas como lastro ontológico indispensável para que o projeto original de Varela, Thompson e Rosch realize plenamente sua vocação não dualista. A cognição deixa, assim, de ser compreendida como um problema a ser resolvido por modelos internos mais sofisticados e passa a ser reconhecida como uma dimensão ontológica da própria realidade em processo.

Ao final, a vacuidade revela-se não como déficit de ser, mas como o solo afirmativo da talidade (*tathatā*), transformando a falta de fundamento biológica em condição positiva de manifestação do real. Sustenta-se, portanto, que a circularidade fundamental descrita pela biologia da autonomia é, em sua raiz, um evento ontológico de mundificação, no qual o mundo se realiza na singularidade de cada ente, e a mente deixa de estar “na cabeça” para coincidir com o fluxo insubstancial da própria realidade.

CONCLUSÃO

A presente tese dedicou-se a fundamentar uma interlocução rigorosa entre a ciência cognitiva contemporânea, sob a égide do enativismo, e a filosofia da Escola de Kyoto, com especial atenção à obra de Keiji Nishitani. Seu objetivo central consistiu em demonstrar que a noção de Circularidade Fundamental, embora represente um avanço decisivo na crítica ao paradigma representacionalista e ao dualismo mente–corpo, exige o lastro ontológico da Vacuidade (*śūnyatā*) para consumir plenamente sua vocação não dualista e responder, em profundidade, à crise de sentido e ao impasse niilista herdados da modernidade.

Ao longo da investigação, mostrou-se que o paradigma cognitivista clássico opera a partir de uma cisão ontológica fundamental, ao conceber a mente como um processador interno de representações de um mundo exterior pré-dado. Esse modelo, conforme analisado no primeiro capítulo, herda o que Richard Bernstein denominou *ansiedade cartesiana*: o temor metafísico de que, sem um fundamento sólido e fixo — seja o cogito, seja o objeto empírico —, o conhecimento e a própria realidade se dissolvam no relativismo ou no caos. O enativismo emergiu como uma alternativa robusta a esse impasse, ao definir a cognição como *sense-making*, enraizada na autonomia biológica e na ação incorporada.

Contudo, a análise crítica desenvolvida no Capítulo 1 e aprofundada no Capítulo 3 evidenciou que a formulação original do enativismo permanece atravessada por tensões ontológicas significativas. Argumentou-se que a proposta de Varela, Thompson e Rosch, apesar de sua força crítica, conserva resquícios de uma unidade cognitiva residual e tende a reconhecer a ausência de fundamento apenas em nível funcional ou descritivo. Nesses termos, o enativismo inicial permanece no registro do que Nishitani caracteriza como niilidade relativa: a falta de fundamento é admitida, mas ainda observada “de fora”, como um déficit a ser administrado por modelos sistêmicos, e não como condição ontológica positiva da existência.

Foi precisamente para enfrentar essa lacuna que o Capítulo 2 recorreu às tradições do pensamento oriental, em especial ao Budismo Mahāyāna e à Escola de Kyoto. A crítica de Nāgārjuna à noção de natureza própria (*svabhāva*) mostrou que a independência ontológica é uma ficção lógica: nada existe por si mesmo, mas apenas em cooriginação dependente (*pratītyasamutpāda*). Esse deslocamento permitiu

reconceber a ausência de fundamento não mais como negação niilista, mas como expressão de uma ontologia relacional e dinâmica. A metáfora da Rede de Indra, sistematizada pela tradição Huayan, forneceu o modelo para pensar a interdependência absoluta, mostrando que a autonomia não implica isolamento substancial, mas uma interpenetração total na qual cada singularidade reflete e constitui a totalidade.

No Capítulo 3 — núcleo desta tese — a filosofia de Keiji Nishitani levou esse deslocamento ao seu grau máximo de radicalidade. A integração entre enativismo e vacuidade exigiu, inicialmente, o enfrentamento do que Eleanor Rosch denominou “imperialismo corporal” da ciência cognitiva: a tendência a instrumentalizar conceitos orientais sem permitir que a própria base ontológica da investigação seja transformada. A alternativa proposta consistiu na exigência de uma conversão do próprio modo de ser do pesquisador, substituindo a dúvida metódica pela Grande Dúvida existencial.

Nesse percurso, a superação do dualismo mostrou-se inseparável da travessia da niilidade em direção à Vacuidade Absoluta. Nishitani demonstrou que a vacuidade não é um nada privativo, mas o campo afirmativo do “fazer-ser” (*Ichung*), no qual cada ente é restituído à sua talidade (*tathatā*). A circularidade fundamental da cognição deixa, assim, de ser compreendida apenas como um mecanismo biológico de autopreservação e passa a revelar-se como a própria estrutura ontológica da realidade: o mundo “mundifica” na singularidade de cada ente, e a mente deixa de figurar como uma substância “na cabeça” para coincidir com o fluxo insubstancial da experiência vivida.

Os resultados desta tese podem ser sintetizados em três níveis. No plano epistemológico, confirmou-se a circularidade fundamental como o modelo mais consistente para a superação do representacionalismo, desde que se evite a reificação funcional do organismo. No plano ontológico, demonstrou-se que a vacuidade fornece o solo não substancial que sustenta a ausência de fundamento não como desamparo, mas como liberdade relacional do real. No plano existencial, radicalizou-se a crítica ao sujeito moderno ao conceber o eu não como entidade fixa, mas como um processo contínuo de “fazer-o-eu” (*ahamkāra*).

A metáfora da dança permitiu sintetizar esse resultado: assim como não há dança separada do dançar, não há sujeito separado do mundo. O eu emergente

realiza-se como um processo de autovaziamento que se afirma precisamente ao abdicar de sua pretensão de substância. Essa compreensão afasta o enativismo de um niilismo passivo e o aproxima de um pensamento verdadeiramente planetário, capaz de articular o rigor da biologia com a profundidade da sabedoria oriental.

A dissolução do eu substancial e a afirmação da vacuidade não conduzem ao relativismo, mas fundamentam uma ética da responsabilidade e da compaixão. Reconhecer-se como um nó na Rede de Indra implica compreender que toda ação cognitiva ressoa na totalidade do real. A “Grande Morte” do ego egocêntrico revela-se, paradoxalmente, como o nascimento de uma subjetividade aberta à talidade do mundo.

Em síntese, esta tese sustenta que o enativismo alcança sua maturidade filosófica quando reconhece que a ausência de solo firme (*groundlessness*) não é uma carência a ser superada, mas a própria condição de possibilidade da manifestação da vida. Circularidade Fundamental e Vacuidade revelam-se, ao final deste percurso, como dois nomes para a mesma estrutura da realidade: um campo de interdependência absoluta no qual mente, vida e mundo coemergem incessantemente.

O desafio que permanece para investigações futuras consiste em transpor essa realização do plano conceitual para a prática da existência e da ciência experimental, vivendo a cognição como o ato de “lançar um caminho ao caminhar”. Na clareira da vacuidade, a ausência de chão deixa de ser ameaça niilista e se revela como a condição do passo mais livre, mais lúcido e mais profundamente integrado à totalidade do que é.

REFERÊNCIAS

- ABE, Massao. Introdução ao livro *Indagación del bien*. In: NISHIDA, Kitarō. *Indagación del bien*. Tradução de Alberto Luís Bixio. Barcelona: Gedisa, 1995.
- ALMADA, Leonardo Ferreira; MESQUITA, Luiz Otávio de Sousa. A mente corporificada: o início de um programa de pesquisa. *Cadernos do PET Filosofia*, v. 7, n. 14, p. 11–23, jul./dez. 2016.
- ARALDI, Claudemir Luís. Para uma caracterização do niilismo na obra tardia de Nietzsche. *Cadernos Nietzsche*, n. 5, p. 75–94, 1998.
- AUGUSTINE, Jonathan Morris; YAMAMOTO, Seisaku. *The philosophy of Nishitani Keiji (1900–1990): lectures on religion and modernity*. Lewiston: The Edwin Mellen Press, 2012.
- BARBARAS, Renaud. Francisco Varela: a new idea of perception and life. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 1, n. 2, p. 127–132, 2002.
- BAUM, Carlos; FISCHER DA SILVEIRA KROEFF, Renata. Enação: conceitos introdutórios e contribuições contemporâneas. *Polis e Psique*, v. 8, n. 2, p. 207–236, 2018.
- BATESON, Gregory. *Steps to an ecology of mind: collected essays in anthropology, psychiatry, evolution, and epistemology*. San Francisco: Chandler Publishing, 1972.
- BATESON, Gregory. *Mind and nature: a necessary unity*. New York: Dutton, 1979.
- BERNSTEIN, Richard J. *Beyond objectivism and relativism: science, hermeneutics, and praxis*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1983.
- BEZERRA, Cícero Cunha. Niilismo oriental e cristianismo: reflexões a partir do pensamento de Keiji Nishitani. *Revista da Fapese*, v. 4, n. 1, p. 33–40, jan./jun. 2008.
- BOADA I SANMARTÍN, Ignasi. Keiji Nishitani: religió i nihilisme. *Revista Catalana de Teologia*, v. 23, n. 1, p. 85–107, 1998.
- BOUSO, Raquel. Lo universal en lo particular: una aproximación desde el budismo Huayan. *Tropos*, v. 14, n. 2, 2022.
- BOWER, Matthew; GALLAGHER, Shaun. Bodily affects as prenoetic elements in enactive perception. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, 2014.
- CARTER, Robert E. *The Kyoto School: an introduction*. Albany: State University of New York Press, 2013.
- CARVALHO, Eros Moreira de; ROLLA, Giovanni. An enactive-ecological approach to information and uncertainty. *Frontiers in Psychology*, v. 11, 2020.

CEPEDA, Carlos Barbosa. Antissubstancialismo en Nāgārjuna. *Horizonte Independente*, v. 5, n. 1, 2024.

CEPEDA, Carlos Barbosa. Nishitani Keiji's notion of mind. *European Journal of Japanese Philosophy*, v. 4, p. 192–218, 2019.

CLARK, Andy. *Being there: putting brain, body, and world together again*. Cambridge, MA: MIT Press, 2001.

COLOMBETTI, Giovanna. Enaction, sense-making, and emotion. In: STEWART, John; GAPENNE, Olivier; DI PAOLO, Ezequiel A. (org.). *Enaction: towards a new paradigm for cognitive science*. Cambridge, MA: MIT Press, 2010. p. 144–164.

COOK, Francis H. *Hua-Yen Buddhism: the jewel net of Indra*. University Park: Pennsylvania State University Press, 1977.

DALLMAYR, Fred. Nothingness and śūnyatā: a comparison of Heidegger and Nishitani. *Philosophy East and West*, v. 42, n. 1, p. 37–48, 1992.

DENNETT, Daniel C. *Consciousness explained*. New York: Little, Brown and Company, 1991.

DI PAOLO, Ezequiel A. Autopoiesis, adaptivity, teleology, agency. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 4, n. 4, p. 429–452, 2005.

DI PAOLO, Ezequiel A.; THOMPSON, Evan. The enactive approach. In: SHAPIRO, Lawrence; SPAULDING, Shannon (ed.). *The Routledge handbook of embodied cognition*. 2. ed. London: Routledge, 2024.

EDELGLASS, William; GARFIELD, Jay L. (org.). *Buddhist philosophy: essential readings*. New York: Oxford University Press, 2009.

FERRARO, Giuseppe. *Nāgārjuna: dissolução das controvérsias (Vigrahavyāvartanī)*. Campinas: Editora Phi, 2021.

FERRARO, Giuseppe. “Verdade ordinária” e “verdade suprema” no pensamento de Nāgārjuna. 2012. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de Minas Gerais, Belo Horizonte, 2012.

FLORENTINO NETO, Antonio. *Budismo e filosofia em diálogo*. Campinas: Editora Phi, 2014.

FLORENTINO NETO, Antonio. *Ciência e arte na filosofia da Escola de Kyoto*. Campinas: Editora Phi, 2019.

FLORENTINO NETO, Antonio. Recepção e diálogo: Heidegger e a filosofia japonesa contemporânea. *Natureza Humana*, v. 10, n. 1, p. 147–160, 2008.

FLORENTINO NETO, Antonio; GIACOIA JUNIOR, Oswaldo (org.). *A Escola de Kyoto e suas fontes orientais*. Campinas: Editora Phi, 2017.

FROESE, Tom; DI PAOLO, Ezequiel A. The enactive approach: theoretical sketches from cell to society. *Pragmatics & Cognition*, v. 19, n. 1, p. 1–36, 2011.

FRONDIZI, Risieri. *The nature of the self: a functional interpretation*. Carbondale: Southern Illinois University Press, 1971.

GALLAGHER, Shaun; BOWER, Matthew. Making enactivism even more embodied. *Avant*, v. 5, n. 2, p. 232–247, 2014. DOI: 10.12849/50202014.0109.0011.

GALLAGHER, Shaun; ZAHAVI, Dan. *The phenomenological mind: an introduction to philosophy of mind and cognitive science*. London: Routledge, 2008.

GOUVEIA, Ana Paula Martins et al. *Nāgārjuna: exame do ser e do não ser*. Campinas: Editora Phi, 2018.

HASE, Shōtō. Nishitani's philosophy of emptiness in "Emptiness and Immediacy". *Japanese Religions*, v. 34, n. 1, 2009.

HEIDEGGER, Martin. *Nietzsche II*. Tradução de Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.

HEISIG, James W. *Filósofos da nada: um ensaio sobre a Escola de Kyoto*. Tradução de Raquel Bouso García. Barcelona: Herder, 2002.

HUTTO, Daniel D.; MYIN, Erik. *Radicalizing enactivism*. Cambridge, MA: MIT Press, 2013.

KAUFER, Steve; CHEMERO, Anthony. Enactivism and the embodied mind. In: CHEMERO, Anthony; SILVERMAN, David (org.). *The embodied mind*. Cambridge: Polity Press, 2021. p. 223–236.

KOPF, Gereon. *Pensando como um budista*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2017.

KOPF, Gereon. Alterity and Nothingness: An Exploration of Nishida's I and Thou. *Journal of the Faculty of Religious Studies*, v. 27, p. 109-122, 1999

KOPF, Gereon. The absolute contradictory what: on how to read the philosophy of Nishida Kitarō. In: JONES, D.; KLEIN, E. R. (eds.). *Asian Texts-Asian Contexts: Encounters with Asian Philosophies and Religions*. Berlin: Springer, 2010. p. 143-158.

LAO TSE. *Tao Te King*. Tradução de Antônio Melo. 4. ed. Lisboa: Editorial Estampa, 1989.

MACKENZIE, Matthew. *Buddhist philosophy and the embodied mind: a constructive engagement*. Lanham: Rowman & Littlefield, 2022.

MACKENZIE, Matthew. Enacting the self: Buddhist and enactivist approaches to the emergence of the self. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 9, n. 1, p. 75–99, 2010. DOI: 10.1007/s11097-009-9132-8.

MATURANA, Humberto R.; VARELA, Francisco J. *Autopoiesis and cognition: the realization of the living*. Dordrecht: D. Reidel, 1980.

MCKINNEY, Jonathan. Ecological–enactivism through the lens of Japanese philosophy. *Frontiers in Psychology*, v. 11, art. 1347, 2020. DOI: 10.3389/fpsyg.2020.01347.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phenomenology of perception*. London: Routledge, 1962.

NĀGĀRJUNA. *Versos fundamentais do caminho do meio (Mūlamadhyamakakārikā)*. Tradução e comentários de Giuseppe Ferraro; Leonardo Alves Vieira. Campinas: Editora Phi, 2016.

NISHIDA, Kitarō. *Textos escolhidos: lugar, eu e tu e autoidentidade e continuidade do mundo*. Campinas: Editora Phi, 2024.

NISHITANI, Keiji. Science and Zen. *The Eastern Buddhist*, Kyoto, New Series, v. 1, n. 1, p. 79–108, 1965.

NISHITANI, Keiji. *The self-overcoming of nihilism*. Albany: State University of New York Press, 1990.

NISHITANI, Keiji. *La religión y la nada*. Tradução de Raquel Bouso García. Madrid: Siruela, 1999.

NISHITANI, Keiji. *On Buddhism*. Tradução de Seisaku Yamamoto; Robert E. Carter. Albany: SUNY Press, 2006.

NOË, Alva. *Action in perception*. Cambridge, MA: MIT Press, 2004.

PARKES, Graham. Nietzsche and Nishitani on the self-overcoming of nihilism. *International Studies in Philosophy*, v. 25, n. 2, p. 53–60, 1993.

PRAZERES, Amanda Sayonara Fernandes. *El yo transontológico: la respuesta de Nishitani Keiji al problema de la subjetividad moderna*. 2022. 374 f. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidad de Sevilla, Sevilla, 2022.

RENTMEESTER, Casey. Leibniz and Huayan Buddhism: monads as modified *li*. *Philosophy East and West*, v. 64, n. 4, p. 1085–1106, 2014.

SIDERITS, Mark. *Buddhism as philosophy: an introduction*. Aldershot: Ashgate, 2007.

THOMPSON, Evan. *Mind in life: biology, phenomenology, and the sciences of mind*. Cambridge: Belknap Press of Harvard University Press, 2007.

THOMPSON, Evan. Planetary thinking/planetary building: an essay on Martin Heidegger and Nishitani Keiji. *Philosophy East and West*, v. 36, n. 3, p. 235–252, 1986.

THOMPSON, Evan. Enaction as the bringing forth of worlds. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, p. 1–17, 2025. DOI: 10.1007/s11097-025-10079-2.

THOMPSON, Evan; COSMELLI, Diego. Embodying the mind: insights from neurophenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 10, n. 2, p. 163–183, 2011.

THOMPSON, Evan; STAPLETON, Mog. Making sense of sense-making: reflections on enactive and extended mind theories. *Topoi*, v. 28, n. 1, p. 23–30, 2009.

TSAI, Plínio. *O Tao e a modernidade chinesa*. Campinas: Editora Phi, 2024.

VARELA, Francisco J. Neurophenomenology: a methodological remedy for the hard problem. *Journal of Consciousness Studies*, v. 3, n. 4, p. 330–349, 1996.

VARELA, Francisco J. *Ethical know-how: action, wisdom, and cognition*. Stanford: Stanford University Press, 1999.

VOLPI, Franco. *O niilismo*. Tradução de Aldo Vannucchi. São Paulo: Loyola, 1999.

WANG, Robin R. *Yinyang: o caminho do céu e da terra no pensamento e na cultura chinesa*. Campinas: Editora Phi, 2024.

WARD, Dave; SILVERMAN, David; VILLALOBOS, Mario. Introduction: the varieties of enactivism. *Topoi*, v. 36, n. 3, p. 365–375, 2017. DOI: 10.1007/s11245-017-9484-6.

ZAHAVI, Dan. *Self and other: exploring subjectivity, empathy, and shame*. Oxford: Oxford University Press, 2014.