



# JUSTIÇA SOCIAL, BUDISMO E GÊNERO PELA FILOSOFIA DA VACUIDADE BUDISTA

Plínio Marcos Tsai\*

## RESUMO

O objetivo do texto consiste na determinação da interface do diálogo entre o budismo e a justiça social na perspectiva da filosofia da vacuidade budista que se encontra nos domínios da filosofia da hermenêutica contemporânea. O diálogo se faz necessário porque o budismo se constitui como uma tradição religiosa com uma noção lógica relacional (anti-metafísica) enquanto a justiça social surge da modernidade, como resistência ao pensamento religioso europeu, e se desenvolve pela filosofia política, mas sem abandonar uma noção lógica predicativa (metafísica). Dentro do contexto religioso e os valores morais temos dois tipos diferentes de niilismo, aquele desenvolvido pela tradição budista e aquele surgido no registro da modernidade onde se encontra a justiça social. É na perspectiva da filosofia da vacuidade que o gênero é visto como parte essencialmente interdependente da justiça social e inseparável dela.

**Palavras-chave:** Budismo; Justiça Social; Modernidade; Niilismo; Religião.

---

\* Doutor em Ciências Sociais pela Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Professor colaborador do Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião da Universidade Metodista de São Paulo (UMESP). Diretor-Secretário do Centro de Estudos de Filosofia Moderna Contemporânea – Fausto Castilho (CEMODECON) do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH) da Universidade Estadual de Campinas (Unicamp). Coordenador do Grupo de Pesquisa de Filosofia Budista do CEMODECON (IFCH-Unicamp). E-mail: pliniotsai@gmail.com



---

## SOCIAL JUSTICE, BUDDHISM AND GENDER THROUGH THE PHILOSOPHY OF BUDDHIST EMPTINESS

### ABSTRACT

The objective of the text is to determine the interface of the dialogue between Buddhism and social justice from the perspective of the philosophy of Buddhist emptiness that is in the domains of the philosophy of contemporary hermeneutics. Dialogue is necessary because Buddhism is constituted as a religious tradition with a logical relational notion (anti-metaphysics) while social justice arises from modernity, as resistance to European religious thought, and develops through political philosophy, but without abandoning a predicative logical notion (metaphysics). Within the religious context and moral values we have two different types of nihilism, the one developed by the Buddhist tradition and the one that emerged in the context of modernity where social justice is found. It is from the perspective of the philosophy of emptiness that gender is seen as an essentially interdependent part of social justice and inseparable from it.

**Keywords:** Buddhism; Social justice; Modernity; Nihilism; Religion.

## JUSTICIA SOCIAL, BUDISMO Y GÉNERO A TRAVÉS DE LA FILOSOFÍA DEL VACÍO BUDISTA

### RESUMEN

El objetivo del texto es determinar la interfaz del diálogo entre budismo y justicia social desde la perspectiva de la filosofía del vacío budista que se encuentra en los dominios de la filosofía de la hermenéutica contemporánea. El diálogo es necesario porque el budismo se constituye como una tradición religiosa con una noción lógica relacional (antimetafísica) mientras que la justicia social surge de la modernidad, como resistencia al pensamiento religioso europeo, y se desarrolla a través de la filosofía política, pero sin abandonar una noción lógica predicativa (metafísica). Dentro del contexto religioso y de los valores morales tenemos dos tipos diferentes de nihilismo, el desarrollado por la tradición budista y el que surgió en el contexto de la modernidad donde se encuentra la justicia social. Es desde la perspectiva de la filosofía del vacío que el género es visto como una parte esencialmente interdependiente de la justicia social e inseparable de ella.

**Palabras clave:** Budismo; Justicia social; Modernidad; Nihilismo; Religión.



## PERCURSO APROXIMATIVO

A característica fundamental do modo de pensar budista se contrapõe de modo imediato ao modo de pensar que caracteriza a noção de ocidental e europeu (Edward William SAID, 2007). Com esta noção queremos identificar aquele tipo de abordagem manifesto na linguagem que é caracterizado pela presença de uma lógica ontologizadora (reificadora) característica do desenvolvimento a partir da conceituação metafísica. A contraposição budista vem pelo modo anti-metafísico de pensar a realidade com a sua radicalização em uma linguagem com uma lógica relacional (anti-reificadora), que usa as noções semânticas de complementação por oposição (Antônio FLORENTINO NETO, 2017).

Embora existam muitos tipos de budismo, dado o seu caráter de religião não centralizada, vamos adotar a perspectiva do budismo desenvolvido pelos pensadores indo-chineses, nomeadamente aqueles da tradição indo-tibetana de Je Tsongkhapa (ཇེ་ཙོང་ཁ་པ་པའི་བཀའ་བརྒྱུད།) e da tradição indo-chinesa Cáodòng (曹洞宗). O critério classificatório de composição de indo-tibetana e indo-chinesa diz respeito à tradição, pré-conceito (*Vorurteil*) e autoridade, três fundamentos bem conhecidos da filosofia da hermenêutica contemporânea (Hans-Georg GADAMER, 1965).

Então, pelos três critérios da filosofia hermenêutica contemporânea – pré-conceito, autoridade e tradição – podemos ver que os termos classificatórios recebem a denominação de “indo-” toda tradição que faz referência e reverência em seus ritos e textos fundamentais aos mestres espirituais indianos, valendo-se da autoridade dos grandes centros de aprendizado monásticos budistas, como, p. ex., os centros de Nālandā e de Vikramaśīlā, mencionando só os mais famosos. Com isto temos uma pré-concepção que se vale de toda uma estrutura de registros de valores que formam uma cultura com uma linguagem e lógicas anti-metafísicas, pelo menos no registro da religião budista (Graham PARKES, 2013, p. 190).

Assim, na perspectiva das duas tradições budistas acima, unificadas pelo fundamento comum de ambas, que é a Filosofia da Vacuidade (*śūnyata*, शून्यता; *stong pa nyid*, མུང་པ་ཉིད་; *kōngxìng*, 空性), que passamos a chamar a partir de agora de “tradição budista” em razão deste mesmo fundamento comum que permite a sua unificação para os fins da



nossa leitura, como a Justiça Social e, dentro dela, a teoria de gênero, poderiam dialogar com a tradição budista? Em outras palavras, como as noções surgidas na modernidade, a partir de uma lógica reificadora de uma linguagem ocidental que forma e desenvolve a Justiça Social e a teoria do gênero, tendo como centro a noção de um eu-metafísico, poderia dialogar com uma tradição vinda da antiguidade, mantendo uma lógica relacional de uma linguagem budista oriental, com a noção de um eu-anti-metafísico? Será que se formaria uma noção comunicável de Justiça Social e de teoria de gênero entre estas duas perspectivas tão distintas do mundo?

O ponto de partida é a vacuidade das normas. Mas por quê? Porque as normas caracterizam a noção de justiça na modernidade. A estrutura jurídica que é determinada pelo Estado Moderno tem como prerrogativa funcional a institucionalização de normas públicas obrigatórias de regulação das atividades sociais. Ela é caracterizada pela presença do contrato social com suas normas de conduta e de procedimento e na sua organização política, no seu fundamento filosófico político, temos o sistema de freios e contrapesos, que caracteriza as competências dos três poderes separados e instituído pelas normas do contrato social (Jean-Jacques ROUSSEAU, 1996; Charles de Secondat MONTESQUIEU, 1979).

A vacuidade caracteriza as normas porque os princípios da justiça, contidos nas normas, são vazios de qualquer essencialidade que lhes possam atribuir um caráter não tautológico. Mas esta característica, a tautologia das normas, é mais um juízo de valor sobre a clareza e a distinção do conteúdo das normas no que diz respeito à ética do que da escrita e disposição sistemática da sua codificação pública (outro imenso problema nas questões sociais brasileiras). Os juízos de valores contidos nas normas e o sistema de processamento das ações judiciais estão, em si, ligados a um sintoma de decadência dos valores éticos surgidos de um fluxo contínuo de conflitos de noções sustentadas pela lógica metafísica da cultura europeia. Esta vacuidade expressa nos valores normativos se lidos na perspectiva da crítica da ética judicial pode nos mostrar, e parece que de fato mostra, que subjacente à tautologia ética se encontra o niilismo como sintoma de um desaparecimento de sentido de vida (Friedrich NIETZSCHE, 1887).



## O NIILISMO COMO SINTOMA DE DESGASTE DA JUSTIÇA FORMAL

Poderíamos tomar aqui diversos percursos para mostrar a relação entre niilismo e justiça formal, mas há um que parece ser particularmente adequado para os fins pretendidos neste texto que é o da relação entre pessoas e coisas no âmbito do desenvolvimento histórico da justiça na perspectiva histórica europeia. Um percurso detalhado seria impossível, por isto, a abordagem por noções gerais parece ser a mais adequada uma vez que é uma das perspectivas da filosofia política (Felix E. OPPENHEIM, 1971). Nesta abordagem a história da justiça pode ser dividida em justiça formal e justiça substancial. Esta divisão é mais demonstrativa do que efetiva, uma vez que a justiça formal contém em si a justiça substancial, entendendo-se que a justiça substancial tem o seu termo substancial adotado aqui para designar as pessoas, portanto, é uma justiça que tem por objeto formal as pessoas. E é neste domínio da justiça substancial que a questão de gênero passa a ter relevância religiosa e filosófica.

No fluxo da história do desenvolvimento da justiça temos na sua origem latina europeia as divisões do Direito Romano em direito sagrado e direito profano, onde as coisas e pessoas ligadas à religião eram consideradas de um tipo de direito e submetidas a um tipo de justiça processual diferente das coisas comuns, não religiosas, consideradas como profanas, e submetidas à justiça comum, no direito ordinário. Neste registro histórico, onde se desenvolveu boa parte das teorias que são usadas no jurídico brasileiro atualmente, as pessoas já estavam estabelecidas como pessoas que tinham direitos. As instituições jurídicas tinham sido formuladas e a república e, posteriormente, o império romano, usufruíam de um modelo civilizatório normativo.

Com o ingresso do modo de pensar cristão como elemento de rede inter-relacional no fluxo histórico romano, o que temos é uma transformação que deu origem a uma ética e um sistema jurídico com intenções de universalização, onde o anterior ideal civilizatório romano que classifica a si mesmo de civilizado e de bárbaros aos outros, encontra com plano do Reino de Deus e a utopia religiosa com sua pretensão soteriológica universal, que denomina de cristãos aos seus aderentes e de pagãos aos outros. Da fusão entre os dois temos, a construção de



um modelo ético e jurídico que tem a característica de se pretender universalmente civilizatório. Mas este caráter universal não foi claramente percebido senão bem posteriormente na filosofia ética:

Na esteira da crítica kantiana da razão – e ainda que uma tal consequência tenha permanecido oculta e latente aos subsequentes programas filosóficos do idealismo, pelo menos até Nietzsche - todo saber capaz de sustentar uma pretensão de validade universal, seja no plano epistêmico, em termos de verdade e falsidade; no plano normativo e axiológico, em termos de bem e mal, justo e injusto; ou no plano estético, em termos de belo e sublime, teria de medir-se por um parâmetro ou ajustar-se a um protocolo de racionalidade lógica, cuja necessidade e universalidade são histórica e temporalmente determinadas, ou seja, situam-se no interior da história da Europa (Oswaldo GIACOIA JR., 2023, p. 56).

A crítica kantiana diz respeito a um programa de filosofia que analisa as condições do conhecimento e da experiência que são permitidos pelo aparato existencial estético da pessoa humana, entendido o termo condições como os critérios para a formulação de juízos verificáveis dentro do que é condicionado pelo espaço e tempo como realidade cognoscível. Este modo de pensar a realidade que caracteriza o modo de pensar da filosofia transcendental e que se torna em um fluxo que caracteriza uma linhagem de investigação crítica, conduz para a inevitável abordagem da justiça normativa. Com ela, temos o encontro entre a tradição jurídica romana, usada como fundamento para os sistemas europeus, a autoridade do Estado, e o pré-conceito (*Vorurteil*) da filosofia transcendental. E disto nasce um conceitualização, pela problematização filosófica e jurídica, pelo fluxo teórico e pragmático de subjetividade transcendental ao que a ela pode ser *dado* como o ‘mundo’ (Oswaldo GIACOIA JR, 2023, p. 56).

No entanto, o desvelamento do projeto civilizatório europeu enquanto caracterizador do significado ocidental, embora tenha sido feito nos entremeses da historicidade cristã católica entre as cismas religiosas-jurídicas do Império do Ocidente e Império do Oriente, adquirem uma presença totalizante para o mundo por meio da junção – Ocidente e Europa. O que caracteriza este modo de pensar, como já apontado an-



teriormente e revisto na citação acima é uma certa racionalidade lógica que é caracterizada pela noção reificadora ou metafísica. Para os fins do nosso estudo, o que nos importa mais é o eixo normativo e axiológico, que determinam sobretudo as instâncias das diferenças entre o bem e o mal, e o justo do injusto. Mas não é Kant, e sim Nietzsche que vai trazer uma perspectiva nova sobre esta universalização da racionalidade ou noção lógica centrada na metafísica do eu:

Nos marcos do diagnóstico crítico-genealógico de Nietzsche o sintagma ‘Europa’ deixa de designar apenas uma localização física, ou um território geo-político, para tornar-se sobretudo o nome de um espaço cultural, de uma potência que forja e plasma uma cultura, e compreende nesta acepção alargada, também todas as sociedades que se formaram e desenvolveram sob influência dos valores civilizacionais da Europa. Neste sentido, Europa compreende, então, o que denominamos de Ocidente, mas sem deixar de irradiar seus efeitos culturais também para outras latitudes e longitudes do planeta. Assim, um tipo de racionalidade lógica, cujos valores epistêmicos, éticos e jurídico-políticos deveriam valer como portadores de validade universal, tem agora de ser reconhecida como **uma** perspectiva cultural e histórica, ainda que tenha logrado êxito em institucionalizar-se, em geral, como a própria **ratio** filosófica (Oswaldo GIACOIA JR., 2023, p. 56, grifos no original)

Assim, a noção de Europa foi designada por Nietzsche, por uma possível interpretação do excerto acima, como coincidente com o termo Ocidente, uma vez que a perspectiva do espaço cultural, onde se desenvolveu uma força de ordenação e formatação de uma cultura, cujos valores civilizacionais, ou projeto civilizatório, expandiu-se para fora das fronteiras jurídico estatais do território europeu. O que caracteriza este modelo civilizatório é uma racionalidade lógica, uma noção lógica, que permeia todo o desenvolvimento de valores epistêmicos, éticos e jurídico-políticos que tem a pretensão de serem valores universais, e conseguindo isto por força do cristianismo, tornou-se como que institucionalizada na própria identidade da *ratio* filosófica, portanto, por extensão, da *ratio* jurídica-política. Nesta perspectiva, o que temos é um modelo civilizatório jurídico normativo e axiológico ocidental ou europeu.



Diante do que foi exposto acima, é preciso analisar na perspectiva da ética este modelo civilizatório jurídico europeu, tomando como ponto de partida o centro mais radical da experiência que é esta autoconsciência de experiência pura denominada de eu, que no Ocidente se inicia com Platão-Aristóteles, na Modernidade começa com Descartes-Bacon, e vai até os inícios da posição crítica que se inicia pelo niilismo principalmente com Schopenhauer-Nietzsche. Mas tal análise, na verdade, se constitui por si mesma uma linhagem filosófica própria que se abre inter-culturalmente para o Oriente, como aquilo que se opõe ao Ocidente e sua noção lógica reificadora do eu.

No Oriente, temos uma análise do eu como fundamento em uma noção de lógica relacional (anti-metafísica) com seu início principalmente com o Buddha-Mahākāśyapa, na Índia (séc. V a.C.) (Hajime NAKAMURA, 1987), Laozi-Zhuangzi e Confúcio-Mêncio, na China (séc. V a.C.) (Anne CHENG, 2002), e, bem mais tardiamente por força do movimento missionário budista do lado indiano, com Śāntarakṣita-Kamalaśīla da tradição de Nālandā, e do lado chinês com o abade Hashang da tradição Ch'an, ambos no Tibete (séc. VIII d.C.) governado pelo rei Trisong Detsen (Thubten JINGPA, p.160-161, 2023)<sup>1</sup>.

Como apontado por Nietzsche, há uma semelhança entre as concepções da ética cristã e da budista no que diz respeito à compaixão (Friedrich NIETZSCHE, 2009). No entanto, as lógicas que sustentam a noção do eu, no Oriente budista, como aquele que detém o lugar da coexistência do eu-mundo como experiência pura (iluminação) (Ryosuke OHASHI, 2024), como já apontadas, diferem imensamente. Do mesmo modo, seriam as noções de justiça substancial, onde se encontra a justiça social, também diferentes? E se são diferentes, teria ou não ocorrido um desgaste dos valores da vida pela interpretação ético-moral do mundo, uma vez que foi apontado por Nietzsche uma possível semelhança entre a valoração do sentido da vida pelo cristianismo e pelo budismo?

Para iniciarmos o processo de resposta para estas perguntas precisamos entender o que é o niilismo no Ocidente e o niilismo no Oriente. Não são a mesma coisa e não participam de um lugar comum, embora,

---

<sup>1</sup> As datas que estão neste paragrafo são objeto de debates históricos. Elas foram colocadas apenas como referências para uma visão geral de historicidade.





uma compreensão da coexistência pela mútua-determinação entre os dois tipos distintos de niilismo possa ser realizada.

Como noção geral, o niilismo no Ocidente, antes do cristianismo se refere àquelas escolas da teologia natural helênica ligadas ao ceticismo, posteriormente, no cristianismo, temos a teologia negativa e o ingresso do mesmo ceticismo como meio de conhecimento da natureza divina por meio da superação da linguagem predicativa positiva, entra, então, a lógica negativa ou apofática junto com a linguagem da mística. Depois, na modernidade temos uma mudança fundamental no centro de interpretação do mundo, passa-se do divino metafísico e da esperança no auxílio da graça (da razão de síntese medieval), para o do humano estético e da confiança no auxílio da técnica (da razão técnica-instrumental moderna).

O que nos chama a atenção é a destruição do *vinculum* entre Deus e a natureza como propositura da razão medieval e o *ne hilium* da razão moderna (Bertrand SAINT-SERNIN, 2001, p. 1134), onde o esvaziamento de vínculo entre Deus e a natureza acontece, mas no espaço deste vazio é colocada uma forma de individualismo que se reifica na capacidade da razão como iluminação absoluta para explicar o sentido da vida e que se manifesta socialmente no uso da técnica como razão técnica-instrumental de domínio sobre a natureza, a ciência natural moderna e o positivismo do seu platonismo invertido. Em contrapartida, este modo de pensar o mundo nasce com um desgaste que permanece como algo ainda sem solução, que é o que pensadores como Nietzsche chamaram de niilismo, e que foi posto como temática central de pensadores do Zen budismo, como Nishitani.

Assim, dentro do que é proposto neste artigo, a análise do niilismo moderno se insere no fluxo filosófico da filosofia alemã, no âmbito dos desdobramentos da filosofia transcendental kantiana, chegando até o pensamento nietzschiano e, por fim, à análise da Escola de Kyoto na perspectiva do budismo de Nishitani. Começando pela análise feita por Nietzsche, que se fundamenta inicialmente na perspectiva de Schopenhauer sobre alguns elementos do budismo, esta análise nietzschiana leva para um confronto entre os valores ético-morais europeus que se fundamentavam em um ressentimento pela opressão dos senhores da



nobreza aristocrática sobre os escravos. Estes últimos, sentindo-se injustiçados, teriam levado a sua sede de justiça pela vingança, mas como ela não poderia se realizar pela falta de poder, então, foi construído um sistema de valores para além da vida, onde o escravo, o oprimido, poderia vislumbrar os seus opressores pagando pelas injustiças por meio de castigos eternos (Friedrich NIETZSCHE, 2009).

A desproporcionalidade entre as ações temporais e as penas eternas, pode ter levado Nietzsche à consideração de que havia na moral dos escravos, particularmente da cultura judaica, um ressentimento contra qualquer grupo que fosse parte da aristocracia. Mas uma outra leitura, com centro na questão da verdade e sua relação com critério da determinação da justiça, leva para a determinação da liberdade e da (des)vinculação entre o homem e o universo. Neste sentido, Nietzsche desenvolve a sua análise sobre o fenômeno do niilismo em fases (Graham PARKES, 2013, p. 193). Na fase inicial, temos o niilismo “prático-teórico”, que pode ser visto sob duas perspectivas, a primeira é o “prático-orientado” onde há uma falha em relação ao propósito da atividade humana, e a segunda é “teórico-orientado”, onde há impossibilidade de qualquer conhecimento definitivo sobre algo, ou seja, não há um conhecimento consistente em relação a uma verdade última na realidade. Mas esta fase é superada:

Tal fase é superada pelo que Nietzsche chama de “*grande antídoto*” da moral e religião cristãs, que confere valor para o mundo (enquanto criado por Deus) e os seres humanos (enquanto criados à imagem de Deus), bem como permite a possibilidade do conhecimento humano. Contudo, ao postular o “mundo verdadeiro” além do seu mundo, religiões como o cristianismo revelam-se ainda mais profundamente niilistas do que as visões de mundo por elas suplantadas, uma vez que a postulação de valor em alguns reinos transcendentais desvaloriza esta vida (Graham PARKES, 2013, p. 194, *itálicos no original*).

Assim, Nietzsche parece considerar que já existia um niilismo vindo de uma crise moral da civilização romana, e que o desgaste produzido nela pelas expectativas não realizadas, levou a sua substituição pelo pensamento cristão (ético-religioso), com o teocentrismo que o acompanha, onde há uma unidade entre mundo, natureza, Deus e pessoa humana,



que se fundamenta na noção vinda da junção entre teologia revelada e teologia natural da *imago Dei*: feito à imagem e semelhança de Deus, o ser humano teria a liberdade e vindo como pressuposto do intelecto e da vontade, que por sua vez eram garantidos pelo fundamento da alma racional imortal. Se matematizarmos um pouco as relações, o que temos é a liberdade como o que caracteriza a alma humana. Esta construção teológica leva para um novo tipo de niilismo pelo seu desgaste no que diz respeito a verdade e o horizonte utópico de um mundo transcendente a este, onde a justiça se realizaria de maneira perfeita.

O desgaste produzido pela verdade e justiça como qualidades vazias em si mesmas no que diz respeito à sua completude no presente social, mantendo-se sempre como qualidades sociais vindouras, sempre imperfeitas no tempo presente, e que devem ser mantidas em expectativa para o futuro, como um motor com uma causa inicial, mas sem uma finalidade factível na experiência comum do mundo, sem a sua relação direta com a realização estética, sensível, leva para o desanimo pela experiência da falsidade e da injustiça comum a experiência social e política, e seu efeito necessário na esfera jurídica. Na perspectiva deste desgaste, temos o surgimento do antropocentrismo em resposta ao teocentrismo.

Uma das características marcantes do antropocentrismo é o uso da ciência natural como modelo, em um movimento de razão dentro das condições possíveis do conhecimento humano que caracteriza o positivismo enquanto modelo de razão técnica-instrumental, no entanto, este modelo continua a posicionar a verdade e a justiça como finalidades, mas não mais como entes metafísicos da ordem divina na relação entre Deus, natureza e pessoa humana. A verdade e a justiça se tornam valores em função do desgaste que o modelo anterior, do cristianismo, sofreu pela expectativa de felicidade e sentido de vida postos no transcendente e futuro, que na perspectiva heideggeriana pode ser explicado assim:

Com esse título, “transvaloração de todos os valores”, nós tendemos a pensar no fato de valores transformados serem colocados no lugar dos valores até aqui. Para Nietzsche, porém, a “transvaloração” significa: precisamente “a posição” dos valores até aqui desapareceu e



não foram apenas eles mesmos que se tornaram caducos. Isso implica o seguinte: o modo e a direção das instaurações de valores tanto quanto a determinação dos valores se transformam. A transvaloração pensa pela primeira vez o ser como valor. Com ela, a metafísica começa a ser pensamento valorativo (Martin HEIDEGGER, 2007, p. 24).

Então, “a metafísica começa a ser pensamento valorativo”, uma transformação do modelo anterior, do cristianismo, em que os elementos metafísicos se tornam valores, embora a busca pela verdade, e pela justiça, sejam mantidos no modelo antropocêntrico, estes elementos passam pela transvaloração. Refletir sobre isto é interessante. O nosso tempo é do transumanismo, do surgimento da necessidade de uma transvaloração do humanismo pelo ultrapassamento da alma racional pela atividade da criação *ex nihilo* a partir da técnica e do domínio da razão técnica-instrumental sobre o mundo a partir do surgimento da inteligência artificial, algo que ainda caracteriza o modelo antropocêntrico do positivismo científico. Chegamos a um novo momento.

No entanto, a técnica como objeto de separação do mundo, que marca e caracteriza a emergência do indivíduo acima da natureza pela *creatio ex nihilo* da tecnologia (Graham PARKES, 2013, p. 197; Bertrand SAINT-SERNIN, 2001, p. 1135) e a posição do ser humano acima da natureza como seu senhor, é marcado de modo geral, não pela criação, mas pela destruição (Bertrand SAINT-SERNIN, 2001, p. 1136). Do uso do poder como senhorio destrutivo que demarca o sentido do poder criador do ser humano, e a verdade e a justiça não poderiam estar fora do alcance desta autoafirmação da liberdade humana como criadora pela técnica e sua transvaloração, passando a ser veracidade e juridicidade. E dentro do domínio da técnica e da liberdade que ela implica como caracterizadora do humano, se encontra a criação do Estado Moderno e do sistema jurídico e sua normatividade.

Temos aqui, pela noção que permanece como a liberdade e a técnica, uma distorção do eu do ser humano, uma distorção da onipotência humana a partir do positivismo da possibilidade da determinação da causalidade. Ser humano é um ser tão livre que pode dominar sobre toda a natureza que ele mesmo possui e pode destruir o mundo natural para construir um mundo onde o sofrimento, o trágico, tenham senti-



do elaborado, conceitualizado e efetivado à imagem e semelhança de si mesmo. É nesta delusão, nesta ignorância distorciva, que o niilismo encontra a sua crítica mais efetiva pelo budismo na sua tradição e autoridade da filosofia da vacuidade (*śūnyata*, शून्यता; *stong pa nyid*, མྱེད་པ་ཉིད་; *kōngxìng*, 空性).

### **A FILOSOFIA DA VACUIDADE BUDISTA: A SUPERAÇÃO DO NIILISMO PELO NADA ABSOLUTO**

A delusão, a ilusão distorciva sobre a condição humana em relação à técnica e o delírio de dominar sobre a natureza de maneira absoluta pelo positivismo científico fundamentado na liberdade empoderada pela razão técnica-instrumental, fundamentada na herança transvalorada da *creatio ex nihilo*, é abordada por Nishitani, monge budista Zen, a partir das suas aulas com Heidegger por volta de 1930 sobre Nietzsche (Graham PARKES, 2012, p. 200). Com isto, a discussão sobre o niilismo ocidental adentrou o fluxo da historicidade da filosofia budista pela vertente da perspectiva do budismo japonês, que não é a mesma do budismo indiano.

A tradição e autoridade do budismo japonês é aquela que se desenvolve a partir do pensamento chinês da Escola do Tao combinada com elementos do budismo indiano, particularmente de Nāgārjuna (Escola Centrista, Madhyamaka) e de Asaṅga (Escola Treinista, Yogācāra), e na sua parte chinesa dentro de uma herança hermenêutica que se alia exclusivamente aos textos de Laozi e Zhuangzi, e é classificada por isso como Taoísmo (Ray GRIGG, 1994). Isto é importante porque a partir disto podemos determinar os elementos que formam os elementos do pré-conceito que permanecem como referência no desenvolvimento da rede budista-taoísta. E, podemos usar um instrumento hermenêutico contemporâneo, a filosofia da rede inter-relacional (Antônio FLORENTINO NETO, 2017; Plínio Marcos TSAI, 2020), que classifico dentro da filosofia da hermenêutica contemporânea, com perspectiva de análise do niilismo como vacuidade na rede do pensamento oriental sino-nipônico.

Na tradição indiana, a distorção (*viparyāsa*) é identificada com a ignorância (*avidyā*) por meio de um processo formativo da cognição



que determina a noção de “eu” enquanto sujeito da ação sensível, mas também na ação predicativa sustentada pela lógica que surge pela sustentação de uma identidade metafísica retida, fixada. Esta ignorância, que não é apenas uma ausência de conhecimento sobre algo, é aquela que leva para a sustentação do eu como algo reificado pelo uso da linguagem e da lógica, a ela subjacente, que induz noções metafísicas reificadoras, assim, uma distorção em relação a sua existência e seu estatuto real. Esta distorção surge por meio de uma superimposição (*samāropa*):

Tanto em seus sūtras específicos quanto, e em especial, nas obras da tradição *mādhyamika* de Nāgārjuna e Candrakīrti, *samāropa* constitui, a um só tempo, o veneno e o remédio, as “rosas” do mal e do bem: de um lado, *samāropa* é o erro epistemológico (*avidyā*), causa última do sofrimento humano (*duḥkha*); e, de outro, *samāropa* é o ensinamento soteriológico (*upadeśa*) que viabiliza a superação desse mesmo sofrimento (*nirvāṇa*). Basicamente definindo como superimposição de coisas ou atributos, *samāropa* é, sem dúvida, uma noção-chave para a correta compreensão da natureza e da funcionalidade discursiva do conceito fundante da tradição Mahāyāna, a saber, o conceito de “Vacuidade” (*śūnyata*) (Dilip LOUNDO, 2022, p. 311).

Na tradição budista indiana temos uma divisão entre uma perspectiva psicológica e uma ontológica-epistemológica, caracterizada por sistemas. No primeiro caso, a psicológica, temos o grande sistema chamado de Theravāda (Vibhajavāda), no segundo caso, a epistêmica, temos o Mahāyāna. Nesta última é que se localizam a tradição de Nāgārjuna e Candrakīrti, que é chamada de Centrista (Madhyamaka) e de Asaṅga e Vasubandhu, que é chamada de Treinista-mentalista (Yogācāra-cittamatra). Mas o que há de comum entre elas e que tenha a ver com o objetivo que estamos buscando?

O que ambas as tradições têm em comum com o excerto acima é o uso da superimposição (*samāropa*) como meio pedagógico para o ensino do domínio do sofrimento e do domínio da libertação, ambos considerados como designação ou conceituação dos fenômenos (*prajñapti, paññati*), e em ambos os registros, sânscrito e pāli, elas dizem respeito a uma contraposição ontológica-valorativa que se localiza entre



a verdade convencional e a verdade última. É preciso lembrar que o termo *satya*, que caracteriza o termo Quatro Nobres Verdades (*catvāri-ārya-satya-āni*) no budismo indiano equivale a verdade-e-realidade, o que significa dizer que ambos os significados são equivalentes, sem dúvida, uma herança conceitual da tradição vinda do monismo védico.

Porque a natureza fundante de todas as coisas é a vacuidade (*śūnyata*), então, o que se revela no seu lado positivo é a interdependência (*pratītyasamutpāda*). Nesta, as coisas, os fenômenos, não tem um estatuto ontológico próprio no sentido de existência inerente. Ao contrário, as coisas se determinam mutuamente, há uma coexistência como princípio sempre presente, e por isto a designação pode ser considerada como o veneno e o remédio, as “rosas” do bem e do mal. Isto ficou bem conhecido como *saṃsāra-nirvāṇa*, a coexistência, mútua determinação, entre o estado aprisionado e o estado liberto, ou ainda, prisão-e-libertação são tão coexistentes e mutuamente determinantes como os dois lados de uma moeda.

Se analisada pelo lado da distorção, a ignorância se torna um problema fundamental na nossa abordagem sobre o niilismo moderno, uma vez que no centro dele está a noção distorcida da positividade científica como meio de determinação de um “eu” que está acima da natureza e que pode dominar sobre si mesmo e sobre ela por meio da razão técnica-instrumental:

Causa última do sofrimento existencial e da condição de alienação com relação à verdadeira natureza da realidade, *avidyā* aponta para algo mais do que meramente uma ausência de conhecimento. Ela aponta para uma falsa cognição, na qual a realidade aparece como algo distinto de si-mesmo ou caracterizado por propriedades que não lhe pertencem. É essa superimposição de uma outra realidade ou de atributos extrínsecos ou, em outras palavras, a atribuição de existência ao não-existente, o que propriamente se designa por *samāropa* – ou alternativamente *adhyrōpa* – enquanto erro epistemológico (Dilip LOUNDO, 2022, p. 312).

A alienação da realidade diz respeito à causa fundante da mesma, que é a vacuidade (*śūnyata*), para o Mahāyāna, que pode ser conhecida pela pessoa humana porque não está em uma natureza distinta do



próprio mundo e da sua própria natureza (do eu). Ao contrário, a verdadeira natureza da realidade tem que ser buscada dentro do mundo da imanência como condição de transcendência do niilismo moderno (vamos ver um pouco mais à frente). O local próprio da vacuidade é o mundo e o “eu” porque é nela que a relação mutuamente determinante entre mundo, como condição de existência, e “eu” como condição de conhecimento do próprio mundo se dão como coexistência.

Acontece que o “eu” se percebe como algo fora do mundo, em uma ação de autoconsciência que se percebe como distinto da imanência do mundo, uma falsa cognição que não tem a ver com o mero desconhecimento de si mesmo, que é atribuição para o si mesmo de uma natureza metafísica. E no caso do niilismo moderno, uma natureza de onipotência diante da natureza do mundo, um delírio de poder absoluto capaz de, pela técnica, moldar a natureza do mundo à imagem e semelhança do próprio *antropos*, com o centro no si-mesmo destruidor para se reafirmar como aquele que tem o poder e, só depois, criador. Eis o erro epistemológico de atribuição de existência sobre o não-existente, a *adhyrôpa*.

Em dois dos principais *sûtras* do Mahâyâna, que se comunicam diretamente com a tradição do pensamento chinês, o taoísmo, a saber, *Lankavâtarasûtra*, mais usado nos círculos monásticos, e *Vimalakirtinirdesasûtra*, que se constitui um verdadeiro roteiro para os leigos e leigas budistas, fala-se de quatro formas de designação equivocada, e as quatro estão diretamente ligadas ao niilismo moderno: “As quatro formas de *samâropa* listadas no primeiro compreendem (i) a superimposição de atributos identificadores (*lakṣaṇa*) não-existentes; (ii) a superimposição de doutrinas filosóficas (*dṛṣṭi*) não existentes; (iii) a superimposição de causas (*hetu*) não existentes; (iv) a superimposição de objetos (*bhâva*) não existentes” (Dilip LOUNDO, 2022, p. 312).

Assim, a superimposição de atributos identificadores não-existentes parece apontar para o delírio ou distorção epistemológica-psicológica da autonomia da vontade e da liberdade a partir da técnica para dominar sobre a própria natureza do mundo; a segunda, parece apontar para as doutrinas filosóficas que dispõem o si mesmo para fora do fluxo interdependente com o mundo, para fora da vacuidade da existência,





para uma posição privilegiada, acima do tempo e do espaço, capaz de se autodeterminar como senhor de si e criador *ex nihilo* do mundo pelo positivismo do domínio da técnica; a terceira, parece apontar para as causas não existentes a completa liberdade do indivíduo perante o mundo diante da causa desta liberdade que seria a autonomia pela razão técnica-instrumental vinda dos modelos matemáticos representativos das ciências naturais que rompe, de maneira impossível de reatar, com a noção de realidade como fluxo relacional; e a quarta aponta para a reificação do si mesmo como o sujeito que independe e do mundo que deve ser posto como objeto a ser usado, e que separa de maneira desvinculada as duas existências.

De radical importância também são os fundamentos doutrinários da tradição Veneracionista (*Theravāda*), pela sua contrapartida, que poderia ser considerada prima: a tradição Realista (*Sarvāstivāda*), esta última que se desenvolveu possivelmente em diálogo com a cultura grega das Alexandrias do séc. II a.C. que estavam próximas dos limites do norte do reino de *Bharat* (que pela colonização inglesa ficou conhecido no Ocidente com o nome de Índia). Ambas sustentam em comum o seguinte:

De acordo com os princípios enunciados pelo Buda no cânone *pāli*, e, mais especificamente no *Kaccānagotta Sutta* (sânscrito, *Katyāyanagrotā Sūtra*), o Caminho do Meio (*madhyamāpratipada*) é definido como uma rejeição tanto do eternalismo (*sasvatavāda*) – o *samāropa* ou superimposição que projeta a existencia enquanto natureza própria – quanto o niilismo – o *apavāda* ou rejeição absoluta da existência (*ucchedavāda*). Com isto, o Buda proscreeve, em definitivo, a possibilidade de se veicular a verdade última sob a forma de um discurso proposicional: “*Kaccāna* (*Kātyāyana*) ‘tudo existe’ é um extremo. E ‘nada existe’ é outro extremo. Evitando ambos os extremos, o *Tathāgata* (i.e., o Buda) ensina que o *dharma* é o Caminho do Meio” (*Kaccānagotta Sutta*, 2013, *Samyutta Nikāya* 12.15). O par *samāropa/apavāda* emerge, assim na literatura *sūtrica* do *Mahāyāna*, como expressão das duas polaridades proposicionais a se evitar: a primeira que se poderia designar por *samāropa* ou superimposição positiva e a segunda que se poderia designar por *apavāda* ou superimposição negativa. Ambas se constituem formas ilusórias de se enxergar a realidade (Dilip LOUNDO, 2022, p. 312).



Assim, há dois extremos que foram mencionados de maneira propositiva no *Kaccānagotta Sutta*, mas que anteriormente haviam sido mencionados também no Sermão do Giro da Roda do Dharma (*Dhammakka-capavattanna Sutta*) e se constitui na pedra angular da hermenêutica dos ensinamentos budistas. Os dois extremos que devem ser evitados são, portanto, designações que atribuem o estatuto de existente ao inexistente (*samāropa*), o extremo do eternalismo (*sasvatavāda*); e o estatuto de inexistente ao existente (*apavāda*), o extremo do niilismo (*ucchedavāda*). Tudo isto para dizer que o estatuto correto da realidade não está nem em um e nem no outro, pois ambos se encontram no plano ainda da lógica reificadora, não suportam a lógica relacional. Assim, uma certa noção do niilismo já está presente desde as constituições fundamentais do pensamento budista na categoria de um dos extremos de visão epistemológica que deve ser evitado (o outro, repito, é o eternalismo).

Agora o par *samāropa/apavāda* podemos atribuir uma leitura explicativa para que fique mais bem elucidado o seu conteúdo necessário na superação do niilismo pelo nada absoluto. Como preparação para este nosso tema central, é preciso passar pelo caminho de uma correlação na perspectiva leitura que faço do apolíneo/dionisíaco nietzschiano (Friedrich NIETZSCHE, 2021). A experiência da condição de conhecimento da realidade, do que nos é dado e que torna possível um conhecer objetivo (herança kantiana superada, de certo modo, pelo perspectivismo nietzschiano), nos traz como que um véu que é superimposto de modo que não nos apareça na visão (verdade) a condição trágica, dionisíaca, da existência humana.

A superimposição é feita como uma ação de não aceitação pelo imaginário em expectativa de uma realização apolínea que é uma projeção do que se espera e se torce para se obter no futuro. A superimposição de um horizonte apolíneo, que vela a condição do trágico, do sofrimento, em função de um modelo, no caso a justiça, ético-normativo, é o objeto da distorção niilista moderna.

Mas há ainda uma outra superimposição distorcida que se volta para a questão da técnica como objeto de domínio e determinação do desejo sobre a condição existencial própria, que chamamos de natureza. No nosso tempo ela se reveste do transumanismo tecnológico



(o advento da inteligência artificial) e sua expectativa de superação da mortalidade. E no domínio da ficção jurídica moderna, o apolíneo continua sendo a excessiva confiança na técnica normativa, no processo burocrático estatal e no positivismo normativo que caracterizam a natureza da instituição judicial.

Do lado oposto do niilismo temos, de acordo com os ensinamentos budistas, o eternalismo. Este é muito importante para entender o niilismo moderno. A questão do problema central da crise do humanismo se dá no lugar do eterno metafísico, do divino enquanto determinador das ações humanas, que é recepcionado na modernidade, mas com o desgaste ou frustração do modelo civilizacional cristão enquanto valor moral-ético determinante do sentido da vida e da justiça. Então é como se houvesse uma sombra do absoluto transcendente, que é substituído com a atribuição dos predicados do absoluto, como, por exemplo, a justiça ideal (Oswaldo GIACOIA JR., 2005).

No registro do pensamento chinês, algo parecido era anterior à concepção de *samāropa/adhyrōpa* indiana, a noção de contrários opostos unidos por uma relação intrínseca, inseparável, que foi posta na lógica da linguagem como o princípio elementar de opostos complementares *yin-yang* (陰陽), desvelando a lógica relacional entre metafísica e anti-metafísica, natureza e anti-natureza como opostos complementares, o que podemos chamar de coexistência inseparável porque mutuamente determinantes (Plínio Marcos TSAI, 2024, p. 158-159).

A partir disto, temos a leitura de Nishitani dentro do fluxo da historicidade da Escola de Kyoto, sobre a superação do niilismo a partir do nada absoluto. O que significa isto? Significa que o niilismo não pode ser substituído por outro movimento de superimposição do altar do divino. Tudo o que for posto sobre o altar do divino está condenado ao desgaste porque o próprio altar já está desgastado enquanto determinante de valor sobre a expectativa da ação do metafísico sobre o físico na referência da modernidade e sua busca pela prosperidade material como sinal soteriológico<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> A noção representativa do altar do divino, onde se colocaria a ideia de Deus como centro metafísico determinante do valor da verdade como algo separado e determinante da realidade física, e que já está gasto, não é minha. A sua origem vem das leituras de Oswaldo Giacoia Jr.,



O niilismo só pode ser superado de dentro de si mesmo, quando o niilismo dentro do indivíduo que reflete sobre si mesmo e sobre o sentido da vida olha para si mesmo, e se supera pelo momento em que se percebe a si mesmo como a superação na autoconsciência pura do mundo, no lugar (*basho*) da coexistência e interdependência entre a retomada do que já foi e a superação da expectativa do futuro do que o modelo de valores pode proporcionar (Takao TODORI, 2019). Colocando em termos menos ligados a tradição Zen (Ch'an), podemos dizer que o niilismo precisa olhar para o si mesmo e perceber a sua vacuidade, e a partir deste vazio relacional se reconstruir para além do modelo da técnica como garantia de imortalidade (pelo *creatio ex nihilo* da técnica) e da expectativa inalcançável do horizonte utópico do sistema político como garantia de prosperidade e conforto.

Qualquer busca pela substituição sobre o altar já desgastado do divino do modelo platônico leva para mais desgaste pela tentativa de retorno ao que foi passado, como que por meio de espasmos<sup>3</sup> que não são efetivos para a superação do niilismo, e estes espasmos podem explicar os movimentos políticos de retorno ao passado, com seu traço fortemente marcado pelo fundamentalismo, que em nosso país, tornou-se também religioso. No entanto, indicadores de que o niilismo moderno está sendo superado pela sua autocrítica em si mesma, não superimposta mais na técnica e em um modelo utópico reificado inatingível e desgastante, já começaram a acontecer.

## **SINAIS DA SUPERAÇÃO DO NIILISMO PELA AUTOCRÍTICA DO NADA ABSOLUTO NA FILOSOFIA DA VACUIDADE BUDISTA: A JUSTIÇA SOCIAL E POLÍTICAS PÚBLICAS LIGADAS À TEORIA DE GÊNERO**

Na primeira metade do séc. XX, dois pensadores budistas se destacaram de maneira excepcional no que diz respeito a abordagem da filosofia política com fundamento na lógica relacional e na filosofia da

---

em uma das suas comunicações universitárias, mas não me recordo onde exatamente. Considero esta ideia central porque consegui compreender melhor a noção de niilismo moderno a partir desta referência dada por Giacoia.

<sup>3</sup> A noção de espasmos também foi apreendida pelo estudo do pensamento nietzschiano de Oswaldo Giacoia Jr.



vacuidade, do lado chinês, temos o pensamento de Taixu (1890-1947), e, do lado tibetano, temos o pensamento do Dalai Lama (1935-), ambos sendo classificados como dentro do movimento do budismo para o mundo humano (*rénjiān fójiào*, 人间佛教), uma alcunha crítica do monge budista Taixu (太虛), que dizia que o budismo chinês tinha que sair do alto da montanha e estar no vale da cidade, o que significa sair do modelo essencialista de vida ascética, e se voltar para a vida da inter-relacionalidade social das cidades.

Do lado do Dalai Lama temos uma questão bem interessante de continuidade do pensamento indiano budista, sem a interferência dos elementos taoístas chineses, e uma forte estrutura de manutenção da tradição de Je Tsongkhapa (1357-1419), o que, neste caso, é de ajuda para o entendimento dos fundamentos teóricos na questão da vacuidade que leva para superação o niilismo moderno a partir da sua própria estrutura. Na perspectiva tibetana da filosofia da vacuidade budista há, por parte do Dalai Lama, um engajamento político que ele chama de ética secular onde há os princípios budistas de uma anti-reificação das instituições e relações sociais.

Os fundamentos filosóficos políticos principais destas duas vertentes do budismo para o mundo (humanista, engajado) estão ligados à justiça social, com uma crítica ao sistema capitalista pelo viés do marxismo. No caso de Taixu, temos o socialismo com características chinesas na sua fase constitutiva (que pode ser visto como uma reação ao niilismo moderno, mas isto é assunto para outro artigo), e no caso do Dalai Lama temos um socialismo budista com forte influências do utilitarismo inglês e pragmatismo norte-americano, o que se justifica pelo fato das questões abordadas por ele serem voltadas, na sua maioria, para a cultura norte-americana e para as questões indianas, e estas estão no fluxo histórico dos problemas do colonialismo inglês.

A Justiça Social é objeto de um desenvolvimento principiológico próprio a partir da política inaugurada com o Estado de Bem-Estar Social (Welfare State) e o modelo de superação do Estado Moderno a partir de seus fundamentos ligados ao individualismo e ao normativismo. Esta noção de Estado tem duas vertentes iniciais no que tange a dinâmica da sua estrutura, que são o bismarckiano, que associa o profissionalismo



(trabalho) aos benefícios da Seguridade Social, e o Beveridgeano, que desassocia ambos os elementos, com fundamento no universalismo e a distribuição para a manutenção do mínimo vital (Maurício Godinho DELGADO; Lorena Vasconcelos PORTO, 2011, p. 583).

O Estado de Bem-Estar Social não foi um modelo que foi implementado em nosso país, o que temos é um Estado com características mistas que adotou alguns dispositivos do modelo. E para aqueles que adotaram completamente o modelo, temos uma reação do ultraliberalismo que busca pela destruição dos seus elementos e substituição pelo seu próprio modelo político e econômico. No entanto, o modelo do Bem-Estar Social continua resistindo, e os resultados parecem continuar a ser melhores do que a sua contraparte reacionária fundamentalista, o ultraliberalismo (que no nosso país parece semelhante a alguns elementos da política de Direita) (Maurício Godinho DELGADO; Lorena Vasconcelos PORTO, nota 12, 2011, p. 589).

A resistência às mudanças do ultraliberalismo é possível porque são os elementos de superação do niilismo moderno, presentes no centro da Justiça Social do Estado de Bem-Estar Social, que têm força suficiente para resistir ao reacionarismo do ultraliberalismo. Este permanece naquele velho, mas atual movimento, de recuo para o fundamentalismo doutrinário, como que um espasmo que não se move para a superação, embora aparente isto, aumentando ainda mais o desgaste.

A Justiça Social, com os preceitos que foram recepcionados em nossa Constituição Federal de 1988, é classificada pela Ciência do Direito dentro da justiça substancial. No geral, justiça formal e justiça substancial são as duas categorias de divisão quando se pensa o Direito dentro da filosofia política. Retomando agora a questão inicial da vacuidade das normas jurídicas, esta qualidade de vacuidade expressam a interdependência entre o modelo do Estado Moderno e os desejos públicos e privados que adentram o ordenamento jurídico. Como o modelo é constituído dentro de um fluxo de historicidade moderna, as normas estão dentro da justiça formal e do niilismo moderno.

A autosuperação do niilismo pelo nada absoluto parece dar sinais de sua presença pela Justiça Social que é a dinâmica não substancial de questionar pela superação aqueles modelos ligados à hierarquia de



valores aristocráticos que condenam os grupos e os indivíduos a viverem de acordo com os seus merecimentos e referências dentro do sistema de origem platônica e positivista. O ultrapassamento da técnica como sustentáculo da normatividade jurídica parece estar no uso da própria técnica na autorreflexão em relação à validade dos valores intrínsecos à justiça como exclusão social. A sua superação indica a compreensão da vacuidade de essencialidade das referências que excluem, pela compreensão da sua relação anti-metafísica, mas sem o abandono do caráter metafísico necessário para a constituição da norma enquanto justiça, pela “parificação entre coisas e pessoas conforme se eleve o nível de abstração” (Katsutoshi MATSMOTO, 2011, p. 1010), ou seja, sem abandonar o princípio da igualdade.

A liberdade e a igualdade, que caracterizam o Estado Moderno pela adoção da política democrática, no que tange a justiça substancial (que em si mesma já é um sinal ultrapassamento no niilismo moderno da justiça formal), sustenta a Justiça Social como normatividade, que se divide em direitos sociais e direitos econômicos. Na perspectiva dos direitos sociais temos a anti-metafísica que sinaliza a superação do niilismo moderno pela teoria de gênero. As reivindicações, a luta política, o esforço psicológico, social e religioso, se mostram como um movimento de dentro da própria vacuidade que percebendo o nada absoluto de maneira intuitiva, se alia a superação do altar metafísico platônico, gerando a partir de si, um novo significado para a identidade pessoal e jurídica, que atinge o modelo estatal e sua normatividade.

Uma leitura possível da instauração da teoria de gênero que reivindica para si a autonomia da liberdade e da individualidade caracterizadora do Estado Moderno, e exige o cumprimento do princípio da igualdade normativa em relação à sua dignidade como modo de pensar legítimo, se dá dentro do domínio da Justiça Social. Não é um retorno ao fundamentalismo, não se trata de um espasmo reacionário, que estaria dentro do fluxo do niilismo moderno, mas parece sinalizar uma superação do modelo dos valores e expectativas de justiça e prosperidade determinados pelo altar da metafísica herdada do niilismo platônico. Do mesmo modo, o feminismo tão necessário para a superação do mesmo modo niilista de pensar a realidade social e política (mas é assunto para outro artigo).



Agora, resta ainda questão do positivismo tecnológico, o platonismo ao inverso, que contrapõe a questão toda como se fosse uma ruptura dentre os opostos, uma ruptura essencialista, reificadora, entre os valores e a técnica. A superação deve partir de dentro, pela superação do essencialismo que permanece como ruptura. A teoria do gênero parece, em sua vivência do platonismo ao inverso, experienciar o caminho para a superação desta parte do niilismo moderno pelo seu direcionamento à Justiça Social que parece tender para uma transfiguração do Estado de Bem-Estar Social, uma alternativa de modelo para o nosso país. Espero poder continuar estas observações no futuro, onde estas questões tenham se tornado mais claras e seus sinais definitivos.

Até o momento o que temos é um grande movimento de superação do niilismo pela Justiça Social, o que inclui os movimentos sociais e políticos que desenvolvem a teoria de gênero, o feminismo, o transumanismo, o pluralismo religioso, e assim por diante. Tudo isto me parecem sinais da necessária e já tardia superação do niilismo pelo nada absoluto, como preconizado pela filosofia da vacuidade budista.

## REFERÊNCIAS

- CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética Y Filosofia Moral**. Tomo II. K-W / Monique Canto-Sperber. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001.
- CHENG, Anne. **História do Pensamento Chinês**. Petrópolis: Vozes, 2002.
- DELGADO, Maurício Godinho.; PORTO, Lorena Vasconcelos. “O Estado de Bem-Estar Social no Capitalismo Contemporâneo”. In Clèmenson Merlin CLÈVES; Luís Roberto BARROSO (org.). **Direito Constitucional: teoria geral do Estado (Coleção Doutrinas essenciais; V.2)**. São Paulo, SP: Editora Revista dos Tribunais, 2011.
- FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **Ciência e arte na filosofia da Escola de Kyoto**. Campinas, SP: Editora Phi, 2019.
- FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Campinas, SP: Editora Phi, 2017.
- FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **O Nada absoluto e a superação do niilismo: Os fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto**. Campinas, SP: Editora Phi, 2013.
- FLORENTINO NETO, Antônio. “Predicação e relação como fundamentos da Filosofia da Escola de Kyoto”. In FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **A Escola de Kyoto e suas fontes orientais**. Campinas, SP: Editora Phi, 2017.





- GADAMER, Hans-Georg. **Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 2. Auflage durch einen Nachtrag erweitert.** J.C.B Mohr (Paul Siebeck) Tübingen, 1965.
- GIACOIA JR., Oswaldo. **Sobre a Historicidade do Universal.** *Revista de Filosofia Modernos & Contemporâneos do IFCH da Universidade Estadual de Campinas*, Campinas, v. 7, n. 17, p. 56, jul./dez., 2023.
- GIACOIA JR., Oswaldo. **Sonhos e Pesadelos da Razão Esclarecida: Nietzsche e a Modernidade.** Passo Fundo, RS: Editora UPF, 2005.
- GRIGG, Ray. **The Tao of Zen/ by Ray Grigg.** Rutland, Vermont and Tokyo: Japan, Charles E. Tuttle Co. Inc., 1994.
- HEIDEGGER, Martin. **Nietzsche II / Martin Heidegger; tradução de Marco Antônio Casanova.** Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2007.
- JINGPA, Thubten. **Tsongkhapa. Um Buddha na Terra das Neves/ Autor: Thubten Jingpa / Prefácio: Sua Santidade o Dalai Lama / Tradutor (org.): Plínio Marcos Tsai.** 1ª ed. Valinhos, SP: Associação Buddha-Dharma, 2023.
- LOUNDO, Dilip. **Razões com Sabor de Mel: ensaios de filosofia indiana / Dilip Loundo.** Campinas, SP: Editora Phi, 2022.
- MATSUMOTO, Katsutoshi. “O Estado Democrático de Direito”. In Clèmenson Merlin CLÈVES; Luís Roberto BARROSO (org.). **Direito Constitucional: teoria geral do Estado (Coleção Doutrinas essenciais; V.2).** São Paulo, SP: Editora Revista dos Tribunais, 2011.
- MONTESQUIEU, Charles de Secondat. **Do Espírito das Leis (Os Pensadores).** São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- NAKAMURA, Hajime. **Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical Notes.** Motilal Banarsidass, 1987.
- NIETZSCHE, Friedrich. **Genealogia da Moral. Uma polêmica. / Friedrich Nietzsche.** Tradução, notas e posfácio de Paulo César de Souza. 7ª impressão. São Paulo: Companhia das Letras, 2009.
- NIETZSCHE, Friedrich. **O nascimento da tragédia ou helenismo e pessimismo. Friedrich Nietzsche; tradução, notas e posfácio: J. Guinsburg.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.
- OHASHI, Ryosuke. “O sentido da filosofia de Nishida na história da filosofia”. In FLORENTINO NETO, Antônio et al (orgs.). **Negatividade e liberdade. Homenagem a Marcos Lutz Müller.** Campinas, SP: Editora Phi, 2024.
- OPPENHEIM, Felix E. **Ética e filosofia política.** Bologna: Il Mulino, 1971.
- PARKES, Graham. “Nietzsche e Nishitani: sobre a superação do niilismo”. In FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **O Nada absoluto e a superação do niilismo: fundamentos filosóficos da Escola de Kyoto.** Campinas, SP: Editora Phi, 2013.



ROUSSEAU, Jean-Jacques. **O contrato social. Princípios do Direito Político. Tradução de Antônio de Pádua Danesi. Revisão de Edson Darci Heldit.** São Paulo: Martins Fontes, 1996.

SAID, Edward William. **Orientalismo: o Oriente como invenção do Ocidente.** São Paulo: Companhia das Letras, 2007.

SAINT-SERNIN, Bertrand. “Nihilismo”. In CANTO-SPERBER, Monique (Org.). **Dicionário de Ética Y Filosofia Moral.** Tomo II. K-W / Monique Canto-Sperber. México: Fondo de Cultura Económica (FCE), 2001.

TODORI, Takao. “A interrogação sobre o ser em Heidegger e a Filosofia da Religião em Keiji Nishitani”. In In FLORENTINO NETO, Antônio.; GIACOIA JR., Oswaldo. (organizadores). **Ciência e arte na filosofia da Escola de Kyoto.** Campinas, SP: Editora Phi, 2019.

TSAI, Plínio Marcos. O Tao da China na Modernidade: uma hermenêutica do indivíduo da modernização com características chinesas pela teoria de rede inter-relacional. 2020. **Tese** (Doutorado em Ciências Sociais, Área de Estudos das Relações China-Brasil) - Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (Unicamp), Campinas, 2020.

TSAI, Plínio Marcos. Os elementos da rede budista-taoísta na Filosofia da Teoria da Rede Inter-relacional. **Revista de Filosofia Modernos & Contemporâneos do IFCH da Universidade Estadual de Campinas,** Campinas, v. 8, n. 18, p. 147, jan./jun., 2024.

Submetido em: 3/4/2024

Aceito em: 13/5/2024