

REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA MODERNA E A LIBERDADE

*Leonardo Pinto de Almeida**

RESUMO

O presente artigo tem como objetivo analisar a relação entre o advento da experiência moderna e a questão da liberdade, a partir de uma reflexão sobre o acontecimento da morte de Deus. Seguindo as reflexões contidas nas obras de Foucault, Sartre, Sloterdijk, Blanchot, examinamos a especificidade do enunciado nietzscheano da morte de Deus e suas conseqüências para a vida e a experiência moderna. Assim, concluímos que a experiência moderna apontaria para um paradoxo que assinala um movimento que estaria entre a liberdade como tarefa contínua e as sombras de deus que obliteram o campo de experimentação e o exercício da liberdade.

Palavras-chave: Liberdade; experiência moderna; morte de deus; experimentação.

REFLECTIONS ON THE MODERN EXPERIENCE AND THE FREEDOM

ABSTRACT

This paper aims to analyze the relation between the advent of the modern experience and the question of freedom, from a reflection on the event of the death of God. Following the reflections contained in the workmanships of Foucault, Sartre, Sloterdijk, Blanchot, we examined the specificity of the nietzschean's thought of the death of God and its consequences for the life and the modern experience. Thus, we concluded that the modern experience would point out a paradox that designates a movement that would be between the freedom as continuous task and the shades of gods who obliterate the field of experimentation and the exercise of the freedom.

Keywords: Freedom; modern experience; death of God; experimentation

* Professor Adjunto I da Universidade Federal Fluminense; Psicólogo; Pós-Doutorado na PUC - Rio (CNPQ/PDJ). Endereço: Universidade Federal Fluminense - Instituto de Ciências da Sociedade e Desenvolvimento Regional. Rua José do Patrocínio, 71 - Centro - Campos dos Goytacazes - RJ - Brasil. CEP: 28015-385.
E-mail: leonardo.p.almeida@gmail.com

REFLEXÕES SOBRE A EXPERIÊNCIA MODERNA E A LIBERDADE

Ao tomarmos como objeto de análise a modernidade, ou mais ainda, a experiência moderna em sua radicalidade, somos levados comumente a nos deparar com o acontecimento da morte de Deus, reverberado pela voz do personagem Zaratustra. Este acontecimento se torna marcante quando examinamos a especificidade do enunciado nietzscheano da morte de Deus e suas conseqüências para a vida do homem moderno.

A morte de Deus, anunciada por Nietzsche (2001[1887]) em inúmeros textos de sua obra, foi retomada por um grande número de pensadores contemporâneos, como Michel Foucault (2001[1963]), Maurice Blanchot (1969), Jean-Paul Sartre (1947[1943]), Georges Bataille (2004[1957]), Peter Sloterdijk (2004[2000]), Milan Kundera (1986, 1993), entre outros. O que se torna consenso em relação a este conceito é que a morte de Deus reflete um fenômeno histórico que transformou as maneiras de viver e pensar. Na contemporaneidade, ainda sofremos os seus efeitos, e seriam justamente esses efeitos que teriam se tornado objeto de estudo.

Quando pensamos no acontecimento da Morte de Deus somos colocados em frente ao esvaziamento da palavra divina que começa a ocorrer por volta do final do século XVII, suscitando aos homens novas formas de se depararem com as verdades produzidas hodiernamente. A morte de Deus não é fruto de uma constatação empírica de que Deus nunca existiu, mas sim um efeito das relações estabelecidas entre os homens, as verdades e a vida.

No belo artigo em que analisa a obra de Georges Bataille, Jean-Paul Sartre (1947[1943]) aponta a questão da morte de Deus como àquela que atormenta os pensadores contemporâneos, pois retrataria o drama íntimo de nossa época.

Existem homens que poderíamos chamar de sobreviventes. Eles perderam, em um dado momento, um ente querido, um pai, uma amante, e sua vida não é mais do que o morno dia seguinte desta morte. Senhor Bataille sobreviveu à morte de Deus. E a esta morte, que ele viveu, sofreu, sobreviveu, nos parece desde que refletimos, que nossa época sobrevive a ela totalmente (SARTRE, 1947[1943], p. 152-153).

Sobreviventes! Nós, contemporâneos, sofremos, como Bataille, as conseqüências desta morte, no campo da política, da sexualidade, da ciência, da linguagem... Somos atravessados em todas as esferas da vida por seus resultados, de modo que certo niilismo atravessa nossa época.

Em *Nietzsche et la philosophie*, Deleuze (1962) apresenta uma explicação do conceito de niilismo. Ele salienta que o niilismo originalmente estaria ligado a um movimento de depreciação e negação da vida, o qual delegaria mais importância a valores externos, transcendentemente e, supostamente, superiores aos da própria experiência do viver.

No entanto, pelo pensamento nietzscheano podemos vislumbrar espécies diferentes de niilismo. O niilismo negativo, por exemplo, seria aquele diretamente ligado ao cristianismo e à sua cultura do ressentimento, em que se valoriza mais a vida após a morte do que a própria vida, preferindo-se o nada da outra vida à experiência do viver.

Contudo, com a emergência da experiência moderna e, por conseguinte, da morte de Deus, sucedem-se algumas posturas niilistas diferentes frente ao vazio deixado pelo abandono dos deuses. A partir deste acontecimento, segue-se um niilismo que brada contra estes valores religiosos e tradicionais de outrora. Este niilismo, que poderia ser chamado de reativo, é uma postura de depreciação destes valores superiores a todo custo. Neste momento, o homem prefere a falta de valores do que os valores antes sustentados pela tradição e pela religião.

No entanto, daí provém outra forma de pensar este nada deixado por Deus: o niilismo passivo. Este seria o niilismo do último homem que postula novos valores a tomar o lugar do Deus morto, tais como: o progresso, a evolução, a felicidade para todos, o avanço científico, o alcance do bem-estar próprio e da comunidade, e assim por diante. Estes valores, inventados pelo niilismo passivo, atravessam o nosso tempo.¹

Eles são as conseqüências diretas do esvaziamento da palavra divina, ocorrida com a Morte de Deus, que aparecem em diversos campos da existência humana, como a sexualidade, a linguagem, a política. Elas institucionalizam verdades que tomam o lugar de Deus como verdades científicas fundadas na trama histórica e cotidiana constitutiva da existência humana. Na vida moderna, observamos estes valores, os quais seriam sombras deste Deus morto, assolarem nossos modos de vida. São essas sombras que impedem que a morte de Deus seja vivenciada em sua radicalidade, pois o homem não satisfeito em não ter mais a verdade divina direcionando sua existência, inventa outros padrões, como as verdades científicas, as ideologias políticas, os gêneros literários, as escolas de pensamento, a autoria, para tomarem o lugar vazio deixado por Deus.

No entanto, podemos ainda pensar em um niilismo acabado que transmutaria estes valores, possibilitando novos modos de se relacionar com o mundo, as coisas e os outros homens. Este movimento seria a própria transmutação do niilismo passivo ao niilismo ativo. Este niilismo é a própria destruição do niilismo.

Daí, já começamos a vislumbrar os paradoxos da morte de Deus: com o esvaziamento da palavra divina, o homem se depara com o vazio que mostra sua existência como ela é: sem padrão, sem instintos, sem determinação prévia. Mas ao mesmo tempo, com essa morte, surgem outras verdades que sobrepujam o lugar do vazio, inventando padrões ou instituições que visam direcionar a existência. Assim, a morte de Deus abre às portas para a experiência moderna que é atravessada ao mesmo tempo pela liberdade e pelas sombras de Deus.

Este pequeno adendo sobre o niilismo serve como uma apresentação do problema por vir: a tensão entre as sombras de Deus e a tarefa da liberdade frente ao abandono dos deuses, constitutivo dos Tempos Modernos.

Mas o que queremos dizer por esta afirmação da morte de Deus? Poderíamos apontar, com Foucault (2001[1963]), que este enunciado não quer dizer de modo algum o fim do reinado divino sobre os pobres mortais, nem que nós, modernos, percebemos algo evidente que os antigos não tiveram capacidade de entender, a saber, que Deus nunca existiu. Não se trata disso, pois vemos, até hoje, reproduzirem-se homens crentes e temerosos a Deus. O que gostaríamos de salientar com esta máxima é a abertura para uma nova forma de experiência, qual seja, a experiência moderna.

Em *Les Testaments Trahis*, Kundera (1993) coaduna-se com esta característica da experiência moderna salientada por Foucault, pois ela não seria sinônima de um ateísmo conquistado pelo homem moderno. Ela estaria mais para o lado de uma conseqüência da desdivinização (*Engotterung*) do mundo com a entrada dos Tempos Modernos, percebida pelos homens no esvaziamento da Palavra e da Verdade Divina e, por conseguinte, na proliferação de verdades relativas.

Isto aqui, na ausência do Juiz Supremo, apareceu subitamente em uma perigosa ambigüidade; a única verdade divina se decompôs em centenas de verdades relativas em que os homens passaram a se dividir (KUNDERA, 1986, p. 16-17).

A morte de Deus seria fruto da desvalorização da palavra divina ou da desdivinização das coisas do mundo. Trousson (1996) mostra, assim como Foucault, que isso ocorreu por volta dos séculos XVII- XVIII.

Foucault (2001[1963]), em “Prefácio à Transgressão”, constata que essa transformação demarca a experiência moderna. Assim, ele afirma que a morte de Deus produz uma mudança de um “reino do limite do Ilimitado ou Infinito” para outro que circunscreve o “reino ilimitado ou infinito do Limite” (FOUCAULT, 2001[1963], p. 30).

Suprimindo de nossa existência o limite do Ilimitado, a morte de Deus a reconduz a uma experiência em que nada mais pode anunciar a exterioridade do ser, a uma experiência conseqüentemente interior e soberana. Mas uma tal experiência, em que se manifesta explosivamente a morte de Deus, desvela como seu segredo e sua luz, sua própria finitude, o reino do ilimitado do Limite, o vazio desse extravasamento em que ela se esgota e desaparece (FOUCAULT, 2001[1963], p. 30).

Como podemos pensar que essa morte anunciada faz surgir uma nova experiência? Qual diferença podemos estabelecer entre esses dois reinos? O “reino do limite do Ilimitado” anuncia uma experiência derivada de uma exterioridade, de algo transcendente. O limite traçado, neste tipo de experiência, é determinado pela exterioridade representada pelo Infinito, no caso Deus. A Palavra Divina, esta palavra que vem de fora, limita a experiência em questão.

Em contrapartida, com a morte de Deus, essa palavra exterior ao ser da linguagem não mais a limita. O que acontece, então, é que a experiência é deixada, abandonada ao vazio. Ela própria traceja agora seu limite, por isso o reino representado pela experiência moderna é o do “ilimitado do Limite”. Entretanto, esta experiência do limite é ilimitada, ela é vivenciada em cada ato, vendo-se, assim, uma associação entre a idéia de transgressão e de limite. Pois o movimento ilimitado, trazido no ato experienciado na modernidade, nada mais é do que o ato de transgredir o limite, alterando, deste modo, o território demarcado pela fronteira do Limite.

Em “Réflexions sur le nihilisme”, Blanchot (1969a) mostra como a morte de Deus não seria produto de um fenômeno de descrença pessoal, mas um acontecimento que proporcionou uma reviravolta nas relações do homem com as verdades eternas da religião.

‘Deus está morto’. Este acontecimento, ao qual por sua forma dramática lhe deu uma espécie de celebridade tediosa, não se caracteriza por um fenômeno pessoal de descrença. O cristianismo de Kierkegaard e, mais precisamente, o de Dostoiewsky, como o ateísmo de Nietzsche ou o do jovem Marx (‘Eu odeio todos os deuses’), pertencem a este mesmo contorno da história do mundo em que a luz do divino se retirou (BLANCHOT, 1969a, p. 217).

As idéias de abandono e de retirada estão intrinsecamente ligadas à desdivinização das coisas do mundo e do reino do “ilimitado do Limite”, mostrando o vazio deixado pela morte de Deus e a sua abertura proporcionada à experiência vivenciada pelos homens modernos. Em seu texto sobre Hölderlin, Dastur (1994) evidencia a relação entre a experiência moderna e o abandono dos deuses. Ao analisar o fracasso de Hölderlin em conceber uma tragédia moderna, ela observa que a própria dinâmica da experiência moderna impossibilitou o poeta alemão do século XIX de escrever uma poesia trágica.

A tragédia, segundo o poeta, se constituiria como uma poesia em que a união entre o divino e o humano se manifesta. Partindo desta idéia, Dastur afirma que Hölderlin não conseguiu escrever uma tragédia pelo fato da modernidade ser a “idade da retração do divino” (DASTUR, 1994, p. 195), uma vez que, em nossa época, a separação entre os homens e os deuses se faz evidente, já que os homens modernos são *atheos* – aqueles abandonados por Deus. Esta condição evidenciaria a “ausência de destino nos modernos” (DASTUR, 1994, p. 195), sendo que, em “Prefácio à Transgressão”, Foucault (2001[1963]) afirma que esta ausência de destino justamente marcaria a experiência moderna.

Assim, a experiência moderna se caracteriza pelo esvaziamento da verdade divina e, conseqüentemente, da ausência do destino dos homens. A modernidade sofreria do paradoxo de ser atravessada, ao mesmo tempo, pela abertura do homem à vivência radical da finitude e pelas sombras de deus, que acabam por impedir essa forma de experimentar a existência.

Sloterdijk (1999[1993], p.59) mostra bem como, “numa cultura mono-teisticamente condicionada, declarar que Deus está morto implica um abalo em todas as referências e o anúncio de uma nova forma de mundo”. Tal declaração, enunciada por Nietzsche (2001[1887]) no século XIX, ecoa de forma drástica nos dias contemporâneos. Não seria justamente isto que a “ode” nietzscheana ao cadáver divino afirmava com tanto afínco: Deus está morto, transformemos as tábuas e anunciemos um novo mundo? Se fôssemos apressados em nossa resposta, poderíamos ser afirmativos. No entanto, ao olharmos mais de perto o que Nietzsche apontava e o que acontece hoje em dia, devemos ter mais cautela em nosso questionamento.

Nietzsche (2001[1887]) afirmava, com a morte de Deus, a possibilidade de nos desvencilharmos da moral cristã e de sua cultura do ressentimento. Em textos como *A Gaia Ciência* (2001[1887]) e *Além do Bem e do Mal* (1992[1886]), ele expôs a ciência, a religião, a filosofia, os intelectuais e os artistas aos seus poderosos golpes de martelo.

No aforismo 343 de *A Gaia Ciência*, Nietzsche (2001[1887]) indica que a morte de Deus suscita uma nova espécie de jovialidade de espírito – aquela relativa aos pensadores livres. Atravessando este aforismo, observemos a linda imagem dos espíritos joviais, os quais, encontrando-se abandonados pelo Deus, deparam com um “mar aberto” em sua busca do conhecimento.

De fato, nós, filósofos e ‘espíritos livres’, ante a notícia de que ‘o velho Deus morreu’ nos sentimos como iluminados por uma nova aurora, nosso coração transborda de gratidão, espanto, pressentimento, expectativa – enfim o horizonte nos aparece novamente livre, embora não esteja limpo, enfim os nossos barcos podem novamente zarpar ao encontro de todo perigo, novamente é permitida toda a ousadia de quem busca o conhecimento, o mar, o nosso mar, está novamente aberto, e provavelmente nunca houve tanto ‘mar aberto’ (NIETZSCHE, 2001[1887], p. 234).

Em um artigo chamado “A morte ... Ou a Outra vida” (ALMEIDA; EIRADO, 2003), tratamos das concepções – conseqüentes da morte de Deus – de vida e morte na contemporaneidade. Como nesse aforismo de Nietzsche, salientamos que a conseqüência direta da morte de Deus seria a vivência radical da finitude – do estar só, sem referências. A vivência radical da finitude nada mais seria do que este estar em “mar aberto”.

No entanto, nosso barco não está limpo, ou, para sermos mais incisivos, ele está até muito sujo. Afinal de contas, ainda em nosso tempo, a ciência e seu ideal ascético é atravessada pela vontade de nada que aponta para o niilismo passivo. Nietzsche – pensador das filigranas – não poderia deixar isto passar em branco. Além de marcar o lugar de um saber jovial, Nietzsche afirma que não basta matar Deus, pois devemos lidar com as suas sombras.

Deus está morto; mas tal como são os homens, durante séculos ainda haverá cavernas em que sua sombra será mostrada – Quanto a nós – nós teremos que vencer também a sua sombra! (NIETZSCHE, 2001[1887], p. 135).

O que poderíamos retirar deste aforismo? O que Nietzsche indica com esta expressão sombras de Deus? Observemos, primeiramente, as conseqüências do cadáver divino: se Deus está morto, a Verdade Revelada foi esvaziada, o sentimento – vivenciado pelos homens de outrora – de continuidade com Deus se evidencia como uma impossibilidade.

Quando pensamos nessa tensão, assinalada por Nietzsche, entre as sombras de Deus e a vivência radical da finitude, ou a liberdade, somos levados a nos lembrar do célebre artigo de Kant (2005[1783]), publicado em 1783, intitulado *Was ist Aufklärung?*.

Nesse texto, Kant (2005[1783]) aponta que a *Aufklärung*, a modernidade, é uma saída, uma solução para o estado de menoridade, que se caracterizaria como a obediência cega aos auspícios do poder. A *Aufklärung* estaria intrinsecamente associada a uma atitude que busca a liberdade e a maioridade. Uma tarefa de difícil feita, pois depende de coragem e de ousadia no uso da razão.

Ao examinar este problema levantado por Kant, Foucault (2006[1984]) salienta que a atitude moderna é a tarefa de elaborar a si mesmo por meio da prática da liberdade. No entanto, ele afirma que não chegamos à maioridade ainda, pois os homens muitas vezes acreditam que o estado de menoridade que os atravessa é sua própria natureza.

Assim sendo, podemos vislumbrar que a tarefa da modernidade é o exercício contínuo da liberdade em seu agonismo relacional com as sombras de Deus, sejam elas entendidas como ramificações de poder, naturezas, verdades instituídas ou estados de menoridade.

A partir disso, retomemos à problemática nietzscheana. Sloterdijk, em *O quinto evangelho de Nietzsche* (2004[2000]), mostrando a ruptura deflagrada por Nietzsche no século XIX em relação à história da linguagem, indica que o autor alemão rompe com a tradição de louvor a Deus e ao Eu, através de seu auto-esclarecimento:

A ruptura de Nietzsche com a tradição ‘eu-evangélica’ da velha Europa revela que as funções elogiosas indiretas da fala não podem mais ser, a partir de certo nível de esclarecimento, asseguradas através de compromissos deístas ou protestantes (SLOTERDIJK, 2004[2000], p. 41).

Elas não podem mais ser asseguradas justamente pela vivência de esvaziamento da Verdade, contida em Deus e na Religião. Sloterdijk (2004[2000]), nessa conferência sobre a relação de Nietzsche com a linguagem, aponta o evento “Nietzsche” como uma ruptura no seio da história da linguagem, decorrente do atravessamento de componentes históricos que salientam um esvaziamento do

sentido contido em Deus, devido à entrada na modernidade caracterizada pela morte de Deus. Este entendimento sobre a obra de Nietzsche – sustentado em um texto que homenageia o autor alemão no centenário de sua morte – se aproxima do entendimento da ruptura ocorrida na modernidade, o qual deu à luz a inúmeros acontecimentos no campo da política, da linguagem,² da sexualidade etc.

Trousseau (1996), em um artigo sobre a libertinagem e o romance oitocentista, traz à baila a grande diferença observável entre a vida do homem medieval e do homem setecentista. Ele assinala que, na idade média, os homens estavam amparados pela idéia de Deus, pela vivência da continuidade de sua existência com o divino. Já os homens dos séculos XVII-XVIII não experimentavam mais esta continuidade. Sua vida passou a ser vivida como “um rosário de instantes” (TROUSSON, 1996, p. 176), sendo, ela mesma, seu meio e seu fim. O homem moderno deve, assim, preencher as lacunas de sua existência, produzidas por sua descontinuidade em relação a Deus.

Com isso, poderíamos pensar que a vida moderna é totalmente dessemelhante da vida vivida nos tempos de outrora? A morte de Deus instaura um vazio radical em que o homem deve tomar as rédeas de sua existência, criando-a, e, com isso, criando a si mesmo. Criar novas tábuas sempre, esta seria a lógica decorrente desta enunciação. Deparar com o vazio abismal da finitude e daí apostar na vida, criando-se a si mesmo.

Em “Réflexions sur le nihilisme”, Blanchot (1969a) aponta com precisão esta consequência direta da morte de Deus: o homem sem referências.

Deus está morto: Deus quer dizer Deus, mas também tudo aquilo que, por um rápido movimento, buscou ocupar seu lugar, o ideal, a consciência, a razão, a certeza no progresso, a felicidade das massas, a cultura; tudo isto que não é sem valor, mas, entretanto, não tem nenhum valor próprio; nada sobre o que o homem pudesse se apoiar (BLANCHOT, 1969a, p. 217).

A morte de Deus apontaria para um esvaziamento dos sentidos e das verdades transcendentais à vida, sobrando, ao homem moderno, uma tarefa de dificuldade contundente: a de criar seu próprio caminho.

Em “No caminho de Nietzsche”, Blanchot (1997[1949]) afirma que a experiência decorrente da morte de Deus seria vivenciada, logicamente, como uma experiência de liberdade. Não tendo mais as referências divinas para direcionar sua existência, os homens modernos se encontram sós, abandonados pela luz do divino. Assim sendo, este mesmo abandono suscitaria a vivência da experiência da liberdade.

No entanto, esta decorrência lógica do enunciado não sucede totalmente nos dias de hoje. O homem moderno usa vários subterfúgios para obliterar a vivência radical da finitude. Ele inventa inúmeros mecanismos

que tentam tomar o lugar de fundamento – antes ocupado pela Verdade Divina –, visando, assim, sobrepujar a ausência dos deuses e, por conseguinte, negar a liberdade que esta ausência determinaria.

Como já assinalamos com nossa análise do texto kantiano supracitado, a atitude moderna estaria do lado de uma saída do estado de menoridade. No entanto, o homem comum acredita ser a menoridade sua natureza. Assim sendo, a atitude moderna seria uma luta constante contra as naturezas que os homens acreditam ter.

Estas formas de obliteração do impacto da vivência radical da liberdade são as sombras de Deus³. Elas são índices da dificuldade do homem moderno de lidar com sua própria finitude e, mais ainda, de suportar a ausência de tábuas para direcionar o seu modo de existir. Nós, modernos, substituímos Deus e a religião por outros ídolos que tomam seu lugar, como a ciência, o estado, a autoria...

Em uma nota esclarecedora, contida em “L’athéisme et l’écriture/ L’humanisme et le cri”, ao explanar sobre a contestação de Nietzsche em relação às noções de identidade, consciência e morte de Deus, Blanchot (1969b) demonstra que o pensamento nietzscheano aponta não somente para a afirmação da morte de Deus, mas também para a colocação em evidência dos mecanismos que objetivam proporcionar o esquecimento ontológico desta vivência radical e seus modos de funcionamento. Nietzsche indica, no trecho, retirado dos seus inéditos e comentado por Blanchot (1969b, p. 377) nesta nota, que o “Eu”, a “consciência”, a “matéria”, a “coisa”, a “substância”, o “indivíduo”, o “fim”, o “número”, são “construções do pensamento” que servem meramente como “ficções reguladoras” e objetivam, assim, produzir uma adequação da experiência a partir da idéia de “constância”. Desse modo, pensamos que a morte de Deus não instaura definitivamente um modo de ser em que o homem defronta, em toda sua radicalidade, o vazio deixado por Deus e suas conseqüências diretas para o modo de viver.

Blanchot (1997[1949]) observa que a morte de Deus está longe de trazer um apaziguamento e uma tranquilidade. A morte de Deus seria como “um enigma”. Ela seria uma tarefa sem fim, pois somos a todo o momento assolados pelos modos de obliteração que chamamos, junto a Nietzsche, de sombras de Deus.

Esta morte abre para a vida humana as possibilidades da liberdade: liberdade e tarefa caminham, aqui, conjuntamente. No entanto, vemos justamente, nas sombras de Deus, que a vivência radical da liberdade é algo raro nos dias de hoje. É como se houvesse uma luta entre a manifestação da liberdade e os mecanismos de esquecimento desta radicalidade.

A morte de Deus instaura a experiência moderna caracterizada por uma vivência radical da finitude. Com ela, os homens se encontrariam supostamente em face de um mar aberto. No entanto, as sombras de Deus ainda perduram e solapam a vivência radical da finitude. Nesse ponto, podemos observar a tensão entre a liberdade e as sombras de Deus, ou mais ainda, entre a atitude moderna e o estado de menoridade, entendido como uma natureza. Assim, a

experiência moderna apontaria para um paradoxo que assinala um movimento que estaria entre a liberdade como tarefa contínua e as sombras de deus que obliteram o campo de experimentação.

NOTAS

¹O niilismo passivo e as produções de verdades, dele decorrentes, estão intrinsecamente ligados à emergência da ciência moderna e seu ascetismo constitutivo. Seus enunciados tomam o lugar vazio deixado pela morte de Deus. Esse ascetismo constitutivo da ciência moderna foi muito bem assinalado por Nietzsche (1992[1886]), em *Além do Bem e do Mal*.

²Em *Escrita e Leitura* (ALMEIDA, 2009), assinalamos que a literatura seria uma forma de escrita transgressiva decorrente do acontecimento da morte de Deus, sendo uma escrita que diz não a toda tradição. A literatura libertina do século XVIII, por exemplo, tomou através de sua maquinaria transgressiva a idéia do sexo como um instrumento de questionamento das verdades vigentes em sociedade e afirmou também que o pecado seria uma impostura para o pensamento. Já a noção de autoria moderna estaria associada às vontades de verdades que tentam domar a proliferação linguageira. Ela estaria do lado das sombras de Deus no seio da linguagem. No momento histórico em que emergiu serviu como instrumento de controle e contenção do potencial transgressivo da linguagem.

³No artigo *A morte... Ou a outra vida* (ALMEIDA; EIRADO, 2003), evidenciamos, na ciência e em seu suporte ascético correspondente, um destes modos de obliteração na modernidade. Mostramos também, em *Escrita e Leitura* (ALMEIDA, 2009), que as noções de autoria, de crítica literária e de tesouro cultural estariam associadas comumente às vontades de verdade que visam capturar a linguagem e, sobretudo, a arte e seu potencial transgressivo. Esses mecanismos de captura visam construir elementos transcendentais à experiência do viver. Daí, o esquecimento e a obliteração no exercício da liberdade.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, L. P. ; EIRADO, A. A morte ... Ou a Outra vida. *Revista Psicologia Clínica*, Rio de Janeiro, n. 15.1, p. 17-27, 2003. Publicação do Departamento de Psicologia da Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

ALMEIDA, L. P. *Escrita e Leitura: a produção de subjetividade na experiência literária*. Curitiba: Juruá, 2009.

BATAILLE, G. *O erotismo*. (1957). São Paulo: Arx, 2004.

BLANCHOT, M. Réflexions sur le nihilism. In: _____. *L'Entretien Infini*. Paris: Gallimard, 1969a. p. 201-255.

BLANCHOT, M. L'athéisme et l'écriture/ L'humanisme et le cri. In: _____. *L'Entretien Infini*. Paris: Gallimard, 1969b. p. 367-393.

BLANCHOT, M. No caminho de Nietzsche. In: _____. *A parte do fogo* (1949). Tradução de Ana Maria Scherer. Rio de Janeiro: Rocco, 1997. p. 276-288.

DASTUR, F. Hölderlin: tragédia e modernidade. In: _____. *Reflexões*. Tradução de A. Abranches. Rio de Janeiro: Relumê-Dumará, 1994. p. 145- 205.

DELEUZE, G. *Nietzsche et la philosophie*. Paris: PUF, 1962.

FOUCAULT, M. Prefácio à Transgressão (1963). In: MOTTA, M. (Org.). *Estética: literatura e pintura, música e cinema*. Tradução de I. A. D. Barbosa. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2001. v. 3, p. 28-46. Coleção Ditos e Escritos.

FOUCAULT, M. O que são as Luzes? In: MOTTA, M. (Org.). *Arqueologia das Ciências e História dos Sistemas de Pensamento* (1984). Rio de Janeiro: Forense Universitária, v. 2, p. 335-351, 2006. Coleção Ditos e Escritos.

KANT, I. Resposta à pergunta: que é o esclarecimento? In: _____. *Textos seletos* (1783). Rio de Janeiro: Vozes, 2005. p. 63-71.

KUNDERA, M. *L'art du roman*. Paris: Gallimard, 1986.

KUNDERA, M. *Les Testaments trahis*. Paris: Gallimard, 1993.

NIETZSCHE, F. *A gaia ciência* (1887). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 2001.

NIETZSCHE, F. *Além do Bem e do Mal* (1886). Tradução de Paulo César de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1992.

SARTRE, J.P. Un nouveau mystique. In: _____. *Situations: essais critiques* (1943). Paris: Gallimard, 1947. Tome 1, p. 143-188.

SLOTERDIJK, P. *No mesmo barco: ensaio de hiperpolítica* (1993). São Paulo: Estação Liberdade, 1999.

SLOTERDIJK, P. *O quinto "evangelho" de Nietzsche: é possível melhorar a boa nova?* (2000). Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 2004. Conferência proferida em Weimar, no dia 25 de outubro de agosto de 2000, para comemorar o centenário da morte de Friedrich Nietzsche.

TROUSSON, R. Romance e libertinagem no século XVIII na França. In: NOVAES, A. (Org.). *Libertinos Libertários*. São Paulo: Companhia das Letras. 1996. p. 165-182.

Recebido em: novembro de 2009

Aceito em: agosto de 2010

