

TRANSGRESSÃO, DESTINO E LIVRE ARBÍTRIO: O PROCESSO DE FORMAÇÃO HUMANA

TRANSGRESSION, DESTINY AND FREE WILL: THE PROCESS OF HUMAN FORMATION

Everton Nery Carneiro¹

Resumo: Refletimos aqui sobre os conceitos de destino, transgressão e livre arbítrio no que se refere ao processo de formação humana, dialogando com Nietzsche, destacando que ante a transgressão não adianta ocultar-se, pois os olhos são uma abertura. No que diz respeito ao destino observa-se a promessa da modernidade de que cada ser humano está em suas próprias mãos. Sobre o livre arbítrio, Nietzsche afirma ser criação das camadas dirigentes. Concluímos por considerarmos a possibilidade em entendermos o destino como normatividade e ordem social, como aquele que predetermina apreensões e comprometimentos na seara familiar e social, esta abre os caminhos para a hiper-moira (transgressão) e assim o ser humano pode estar a acatar ou não.

Palavras-chave: Transgressão. Destino. Livre arbítrio.

Abstract: We reflect here on the concepts of destiny, transgression and free will with regard to the pro-

¹ Professor Adjunto da Universidade do Estado da Bahia. Pós-doutor em Educação (UFC); Pós-doutor em Crítica Cultural (UNEB); Doutor e Mestre em Teologia (EST); Especialização: Educação, Desenvolvimento e Políticas Públicas (FACIBA); Filosofia Contemporânea (Faculdade São Bento); Ética, Educação e Teologia (EST); Graduação: Geografia (UEFS); Filosofia (FBB); Teologia (STBNe); Pedagogia. Professor Permanente do Mestrado Profissional em Intervenção Educativa e Social. Professor Permanente do Mestrado em Gestão e Tecnologias Aplicadas a Educação (GESTEC). Líder do grupo de Pesquisa em Estudos Africanos e Representações da África. Membro do Grupo de Pesquisas em Educação, Religião, Cultura e Saúde. Autor dos livros: "Mitologia Grega e Bíblica - Narrativas de transgressão; "Filosofia, Teologia e Poesia"; "Ética e Hermenêutica"; "Sobre, Entre e Para"; "Ensino religioso: política, diversidade, fenômeno religioso práticas pedagógicas."

cess of human formation, dialoguing with Nietzsche, emphasizing that in the face of transgression there is no point in hiding, because the eyes are an opening. With regard to destiny, the promise of modernity is observed that each human being is in their own hands. On free will, Nietzsche claims to be a creation of the ruling strata. We conclude by considering the possibility of understanding destiny as normativity and social order, as the one that predetermines apprehensions and commitments in the family and social area, this opens the way to hyper-moira (transgression) and thus the human being may be accepting or no.

Keywords: Transgression. Destiny. Free will.

CONSIDERAÇÕES PRELIMINARES

Seja a filosofia o que for, está presente em nosso mundo e a ele necessariamente se refere. Certo é que ela rompe os quadros do mundo para lançar-se ao infinito. Mas retorna ao finito para aí encontrar seu fundamento histórico sempre original. (JASPERS, 1971, p.138)

“Lançar-se ao infinito” retornando sempre ao finito, pois aí se estabelece a sua originalidade, o seu “fundamento histórico”, pois é necessário e fundamental que se investigue “aquilo que se supõe como conhecido e o que cada um pensa que já sabe bastante.” (HEGEL, 1976, p.32) Pensar saber o bastante, pensar saber o suficiente ou até mesmo tudo sobre algo não é pensar, é pois um equivocar, um errar sem jeito de remediar. Sócrates, dito por Platão diz: “Enquanto viver, não deixareis jamais de filosofar, de vos exortar a vós e de instruir quem quer que eu encontre.” (PLATÃO, 2002, p.15). O filosofar é um jeito de pensar, entre outros tantos jeitos, entendendo que “pensar não é saber. É não saber.” (LEÃO, 2010, p20). Entretanto em sendo um jeito de pensar, não cabe a opção de não fazer, assim é algo como o interpretar e o respirar.

Aqui nos colocamos no campo da linguagem e segundo Foucault, “a linguagem está quase inteiramente por nascer onde a transgressão encontra seu espaço e seu ser iluminado.” (FOUCAULT,

1963, p.32) Nesta compreensão, o conceito de transgressão não constitui um modelo, uma fundação, também não um glossário ou linguagem própria e a proposta que se põe é “tentar falar dessa experiência e fazê-la falar no próprio vazio da ausência de sua linguagem, lá onde precisamente as palavras lhe faltam.” (FOUCAULT, 1963, p.36-37). A esse respeito Nietzsche diz:

Palavras são sinais sonoros para conceitos. Porém, os conceitos são sinais-imagens mais ou menos bem-definidos para sensações, grupos de sensações que se repetem e se juntam frequentemente. Para o nosso bom entendimento não basta empregar as mesmas palavras. Devemos empregar a mesma palavra também para nos referirmos ao mesmo gênero de vivências íntimas, devemos, enfim, ter uma experiência comum com o outro. (NIETZSCHE, 2006, p.195)

Na origem as sensações e depois a palavra, ela é transgressão no seu aparecimento, ela é fruto das vivências e experiências com o outro, aí ela acontece. Nesse acontecer, que é um eterno acontecimento, pois sempre se faz palavra, vivemos a vigência da transgressão.

Na primeira seção fazemos uma abordagem sobre a transgressão, entendendo esta na perspectiva de uma ação que desafia os limites estabelecidos, podendo ser considerada uma forma de resistência, de questionamento e também subversão, em que seguimos principalmente Jenks (2003). Na segunda seção tratamos sobre o destino, tendo como amparo o pensamento nitzschiano. Já na terceira seção fazemos uma abordagem sobre o livre arbítrio. Nas considerações finais, como já indicado ao longo das seções buscamos apontar esses conceitos com o processo de formação humana.

SOBRE A TRANSGRESSÃO

A transgressão diz do movimento ao qual se ultrapassa os limites, ou mesmo se permite caminhar para além dos limites instituídos na demarcação de um mandamento, de uma lei, bem como, convenção. Nessa perspectiva se observa a violação e, mais que isso, se pode encontrar o sentido da aclamação ou anunciação ligados aos conceitos supramencionados: mandamento, lei e convenção. Depreende-se assim que transgredir se constitui como ato marcadamente reflexivo que compreende em

sua manifestação o duplo aspecto de negação e afirmação. (JENKS, 2003)

Entendemos junto a Jenks que transgressão é uma travessia, é uma ultrapassagem, uma expansão de fronteiras e tem como pressuposto uma barreira que estabelece as marcas, os limites, os impedimentos. A transgressão é um ato de reflexão, rodeada de paradoxos e ambiguidades entre bem e mal, lei e infração, mandamento e pecado. Geralmente a transgressão é tida como algo negativo, onde no senso comum possui vínculos com o mal, a infração e o pecado. Entretanto a transgressão age questionando a lei, o mandamento, trabalhando as fronteiras entre o admissível e o inadmissível, entre o tolerável e o intolerável, entre o permitido e o proibido.

A transgressão do humano – do interdito, da lógica do trabalho (que é também da linguagem) – é o ápice do humano. O erotismo é a experiência interior dessa transgressão, desse ápice, desse pas au-delà: “A experiência interior do homem é dada no instante em que, quebrando a crisálida, ele tem a consciência de dilacerar a si mesmo, não a resistência oposta de fora (Derrida).” (BATAILLE, 2014, p.17)

A transgressão é a culminância do humano, sendo que no erotismo – “inseparavelmente unido à liberdade humana” (VARGAS, 2013, p.99) - ocorre a experiência interior, íntima da transgressão, onde o movimento ocorre de dentro para fora, rompendo a resistência externa. O ato é como a penetração de um pênis em uma vagina virgem. Existe a resistência, mas a força de romper, de transgredir, de ultrapassar e criar algo novo provoca a dilaceração não só do outro, mas também de si mesmo e, ao realizar tal ação criar o novo, que chega “desvirginando a madrugada” tal como na composição “Explode coração”:

Chega de tentar dissimular e disfarçar e esconder
O que não dá mais pra ocultar e eu não posso mais calar
Já que o brilho desse olhar foi traidor
E entregou o que você tentou conter
O que você não quis desabafar e me cortou
Chega de temer, chorar, sofrer, sorrir, se dar
E se perder e se achar e tudo aquilo que é viver
Eu quero mais é me abrir e que essa vida entre assim
Como se fosse o sol desvirginando a madrugada

Quero sentir a dor desta manhã
Nascendo, rompendo, rasgando, tomando, meu corpo e então eu
Chorando, sofrendo, gostando, adorando, gritando
Feito louca, alucinada e criança
Sentindo o meu amor se derramando
Não dá mais pra segurar, explode coração. (GONZAGUINHA, 1979)

Na transgressão não adianta tentar buscar esconder-se, pois os olhos são uma abertura, eles estão escancarados ao desvirginamento da penetração do olhar do outro. O olhar penetrante tal qual um pênis não errante. Enquanto parece que os olhos tentam esconder, eles se revelam, pois o desejo é a abertura, o escancaramento para a vida, em que o Sol vai desvirginando a madrugada, provocando dor, convocando a vida e, nesta manhã, neste corpo, penetrado pelo membro que rasga, transgride. O transgressor é um criador, ele mesmo atua na superação de si mesmo, na ruptura com o mundo que o cerca. Cada ser humano, no processo de assumir-se como criador, portanto como transgressor, busca aquilo que não foi ousado, ou seja, o novo. Isto é uma transgressão e não uma subversão da ordem, portanto uma implementação, um ato criador.

Dionísio e Jesus – personagens do texto trágico e do texto bíblico, respectivamente - são dois transgressores, são dois produtores, provocadores e mantenedores de vida em sua abundância e, “não há interdito que não possa ser transgredido.” (BATAILLE, 2014, p.87). Ao se realizar ruptura sem transgressão não vai haver qualquer espécie de avanço, pois a transgressão precisa estar vigente, ser presença na ruptura, para então ser continuidade como vigência, como presença ao romper aquilo que foi rompido e manter-se vigente, é um viver. Mas o que é viver? “É querer ir sempre além, num vir-a-ser eterno, portanto sem pensar em preservar-se. Viver é superar-se constantemente,” (SOUSA, 2006, p.19) ou seja, viver é transgredir e, ao se experienciar a transgressão, pensamos que esta não pode ser divorciada da consciência dos limites e das coisas proibidas. Intuímos que através da transgressão, o vigor do proibido se torna de modo pleno concretizado em existência autêntica.

Essa existência tão pura e tão embaralhada, para tentar pensá-la, pensar a partir dela e no espaço em que ela abarca, é necessário desafogá-la das suas afi-

nidades suspeitas com a ética. Libertá-la do que é escandaloso ou subversivo, isto é, do que é animado pela potência do negativo. A transgressão não opõe nada a nada, não faz nada deslizar no jogo da ironia, não procura abalar a solidez dos fundamentos; não faz resplandecer o outro lado do espelho para além da linha invisível e intransponível. É justamente porque ela não é violência num mundo partilhado (num mundo ético) nem triunfa sobre os limites que ela apaga (num mundo dialético ou revolucionário), que ela toma no âmago do limite, a medida desmesurada da distância que se abre neste limite e desenha o traço fulgurante que o faz nascer. (FOUCAULT, 2014, p.16)

Uma pergunta ainda se faz presença: “Mas o que é erotismo? A aprovação da vida até na morte.[...] é a dança, propriamente humana que se dá entre esses dois polos: o do interdito e o da transgressão,” (BATAILLE, 2014, p.16) e ainda mais, “a vida é o imenso movimento que a reprodução e a morte compõe,” (BATAILLE, 2014, p.109) e tudo isso passa dinamicamente pelo corpo, cujo mundo é um extensão e carregado de erotismo que: “existe como contrapartida ou como desacato à norma, é uma atitude de desafio aos costumes estabelecidos e, por isso, implica segredo e clandestinidade.” (VARGAS LLOSA, 2013, p.47)

Nessa relação de segredo e clandestinidade e interdito e transgressão, como acontece a relação com o profano e o sagrado? Segundo Bataille, “o mundo profano é aquele dos interditos. O mundo sagrado se abre a transgressões limitadas. É o mundo da festa, dos soberanos e dos deuses.” (BATAILLE, 2014, p.91). Assim com o mundo é extensão do corpo, “a transgressão excede, sem o destruir, um mundo profano de que é o complemento.” (BATAILLE, 2014, p.91). A religião aqui aparece, pois ela “rege essencialmente a transgressão dos interditos.” (BATAILLE, 2014, p.93). Isso remete de forma intensa a tratar sobre a literatura, pois esta irremediavelmente é uma herdeira das religiões. (BATAILLE, 2014, p.111). Nesse campo Novalis afirma que “a religião não é senão a poesia prática [...]. A poesia é a religião original da humanidade,” (NOVALIS apud CARPHENTIER, 2013, p.30) sendo “o verso movido pela fé e pela dor.” (CARPHENTHIER, 2013, p.28). É desse jeito e dentro da história que ocorre o diálogo do ser humano com o divino. Externo à experiência da palavra, da metáfora, da poesia, não acontece o diálogo com o sagrado.

O paradoxo não se retrai e a transgressão é uma presença, sendo que “é no fim que todo começo é possível, é a morte que produz vida, é o terrível que também é espantoso.” (WESTHELLE, 2008, p.164). Esse terrível e espantoso é para Nietzsche, continuamente de novo, o “paradoxo de um Deus na cruz”. Ele afirma que coisa nenhuma esteve no nível desse paradoxo: “alguma coisa que se igualasse em força sedutora, inebriante, apetitosa, corruptora que esse símbolo da ‘santa cruz’, esse horrível paradoxo de um ‘Deus crucificado’, esse mistério de uma crueldade inconcebível ...” (NIETZSCHE, 2007, p.33). Sobre essa “crueldade inconcebível”, esse “paradoxo de um Deus na cruz”, Westhelle assim afirma: “De uma realidade crua a cruz se tornou gradualmente um símbolo para identificar a fê cristã. Porém, não há harmonia entre a realidade e o símbolo subsequente.” (WESTHELLE, 2008, p.17). A realidade aponta para a vergonha, o escárnio, a tolice, a fraqueza e a derrota. Já o símbolo aponta para honra, admiração, lucidez, força e vitória. Tem-se materializado aqui uma literatura que para Harnack é uma “pendulação”, para Bultmann é *sui generis*, para Auerbach uma combinação de opostos entre o estilo *sermo gravis* ou *sublimis* e o *sermo remissus* ou *humilis* (WESTHELLE, 2008, p.38-39). A literatura que nasce dessa combinação de opostos entre o sublime e o humilde é paradoxal e perpassada pela transgressão, pois “o sacrifício ligava o fato de comer à verdade da vida revelada na morte.” (BATAILLE, 2014, p115). Assim como a vida é transgressora, a morte também é uma transgressão. Não existe aqui oposição, existe, pois um par: vida e morte em relação inseparável.

Ao tratar da literatura, eis que Hölderlin, assim diz: “Em nós, há um deus, acrescentou mais calmamente, que dirige o destino como águas correntes, e todas as coisas são o seu elemento. Que, sobretudo, ele esteja contigo.” (HOLDERLIN, 2012, p.44). A compreensão que atravessa essa afirmação é a da existência de um deus que conduz o destino e este é tal como águas correntes.

Sobre isso Zeus fala: “Ó céus! Como nos acusam injustamente os mortais, dizendo que somos a causa dos seus males, quando na realidade são eles que com loucuras acarretam sobre si os sofrimentos que o destino não lhes tinha decretado!” (HOMERO, Odisseia I, 32-34)

SOBRE O DESTINO

Mas o que é destino? “É a certeza da consciência de participar de um contexto ao mesmo tempo incompreensível e irreversível, totalmente fixo e imutável.” (REHFELD, 2008, p.359). É um substantivo simples, comum e primitivo. A palavra substantivo é formada por dois étimos: “sub” que indica o que fundamenta, ou seja, aquilo que ocupa uma posição. Já “stantivo” provém de “stare” (de onde se forma). Assim substantivo é o que se diz que está a partir de um fundamento. Destino é substantivo, é fundamento e está aí. O verbo correlato a destino é destinar, que tem entre seus sinônimos: fixar, determinar e estabelecer. Sendo o destino algo fixo, determinado e estabelecido, ele é um apoio e “temos sempre um encontro marcado com nossos ‘prazos’. Estes são nossa condição de humanos, nosso destino,” (CASTRO, 2011, p.91) entendendo, pois, que “o destino de todo aparecer é desaparecer.” (CASTRO, 2011, p.142). Intuímos a presença de duas orientações de sentido para destino. A primeira como uma sucessão de acontecimentos que compõe a vida humana. A segunda como aquilo que indica algo no futuro. Em ambas as orientações é perceptível a ideia de fatalidade, em que o futuro é determinado pelo passado e não existe vontade ou mesmo livre arbítrio. “a Antiguidade Clássica concebe um ‘destino preexistente, invejosamente à espreita, que não se desdobra a partir da ação humana’, e Édipo é o seu herói mais eloquente.” (NIETZSCHE, 2006, p.37). Eis que um problema que se apresenta na tragédia de Sófocles, no caso “Édipo Rei”², não é o homem. O homem é condutor e mensageiro do seu próprio destino. O que se apresenta então é que o problema é o destino. Moira é o problema! No entanto, que é Moira?

As divindades denominadas Moiras, isto é as deusas do destino [...]. Tem como tarefa distribuir boa sorte e azar entre os mortais, mas também decidem qual tempo de vida cabe a cada um. Muitas vezes, elas se juntam para fazer essa distribuição ao acaso, ou seja, por aquilo que, para os gregos, é uma for-

2 “Rosenfield considera a tirania uma forma de governo que marca a ascensão da democracia ateniense. O tirano grego não era apenas um usurpador do trono, mas também aquele que ascendia a este por mérito – como no caso do herói trágico Édipo. O idioma grego dispõe de dois termos distintos que se aplicam ao substantivo ‘rei’: *basileus* designa aquele que descende de uma linhagem real, ligada a uma origem divina; *tyrannos*, em contrapartida, refere-se àquele que conquista o trono por mérito ou, ainda, por meio da usurpação.” (VORSATZ, 2013. p.47)

ma suprema de justiça. (FERRY, 2009, p.69)

As Moiras são o destino personificado, sendo na mitologia grega filhas de Zeus com Têmis, onde em Hesíodo são três: Átropos (representa o futuro incerto), Clotó (representa o presente) e Láque-sis (representa o passado). (KURY, 270). As Moiras tem uma relação com a profecia, pois “Note-se que a palavra ‘profeta’ é a união de dois radicais gregos: pro, que significa ‘ir em direção’, ‘anteceder-se’, e ‘fos’, ‘luz’, ou seja, profeta é aquele que vai em direção à luz, podendo mesma precede-la.” (SALIS, 2003, p.202). Na compreensão aqui disposta os profetas são antecipadores do acontecimento, pois enxergam o que acontece, antes do acontecer. Já as Moiras, elas não só são antecipadoras, mas construtoras, pois são as fiadoras dos fios da vida.

As Moiras fiam a vida, tal como a narrativa de Teseu e Ariadne, onde esta deu a Teseu o famoso mythos (novelo usado para preparar a lâ), orientando que entrasse no famoso labirinto desenrolando o mesmo, para depois de matar o Minotauro (cabeça de touro e corpo de homem) poder sair. Sendo o Minotauro um comedor de homens, e sendo meio touro e meio homem, ele é um antropófago. Voltando a Atenas, Teseu e Ariadne partiram e Ariadne foi deixada na ilha de Naxos, onde se casou com Dionísio. Ela foi deixada lá, por Dionísio ter aparecido em sonho a Teseu e este ter feito a promessa de toda a espécie de males. (SCHWAB, 1999, p.256). Buscando fazer outra leitura, não anulando a clássica, Ariadne é a heroína divinizada. O novelo era o símbolo do fio da vida e ela concede a Teseu esse fio, o que possibilita ele a saída do labirinto. Ela viu o que outros tantos não foram capazes de ver: eis uma profetiza!

Dado a certeza consciente de participar de algo que não se compreende e que não pode ser alterado, o destino comumente representa para o ser humano: ação de um poder impessoal; uma limitação; um desafio a ação a ser cumprida. (REHFELD, 2008, p.2008). As possibilidades de buscar entender o destino estão dispostas, sendo que:

A vivência do destino precede, pois, a todas as intervenções posteriores da reflexão que pudessem estabelecer uma valorização moral. Consequentemen-

te, o destino não possui conotações ético-morais, situa-se “além do bem e do mal”. (REHFELD, 2008, p.362)

Ao situar-se “além do bem e do mal”, o destino é desprovido de relações ético-morais, assim “a modernidade avança tanto mais quanto nega a presença do mito, dos deuses e do destino, como se essa questão ficasse restrita a mitos e deuses, uma vez que o moderno parte do princípio de que faz tudo, inclusive o que somos.” (CASTRO, 2011, p.159). Ao assumir isso, o ser humano fica diante de um problema, pois estamos dentro do destino! Ao coisificar o destino, como algo contra o qual pode-se lutar, apesar desse algo ser sempre mais poderoso que o ser humano, a modernidade faz a grande promessa de que o destino de cada ser humano está em suas próprias mãos. Esta via não aponta para uma superação, apesar de aparentemente fazer este apontamento, pois o que vigora aí é o meio técnico-científico afirmando que é possível vencer aquele “algo mais poderoso”, e assim poder superar o que o destino reservou. Não há destino algum! Para Nietzsche a via é outra:

Você, pobre homem amedrontado, é a implacável moira [destino] que reina em sua suprema autoridade acima dos deuses que governam todos os acontecimentos; você é a benção, a maldição e os grilhões nos quais os mais fortes estão presos; em você o futuro o homem está pré-determinado: é inútil estremecer o olhar. (NIETZSCHE, 2007, p.50)

É preciso não ter medo do destino, medo da fatalidade, assim é preciso superar esse medo, pois ele mesmo já é uma fatalidade. O fatalismo ou o determinismo, não faz com que as ações humanas sejam sem utilidade, pois estas ações pertencem ao processo criador do próprio ser humano, ou seja, cria o futuro, cria inclusive o passado, sempre narrando o acontecido a partir das experiências vivenciadas e atualizadas na vida e na narrativa presente. O ser humano não pode se sentir ou deixar-se ser oprimido pelo destino, tal como uma força exógena, pois o ser humano vive dentro do destino.

Nietzsche em sua obra, *Ecce Homo*, intitula o último capítulo de “Por que sou um destino”. Nesse texto ele começa afirmando: “Conheço a minha sina. Um dia, meu nome será ligado à lembrança de algo tremendo.” (NIETZSCHE, 2008d, p.102) “Minha sina” é a expressão de Nietzsche para se

referir ao seu destino, ao nosso destino, que é a sina de ser lembrado pela força e pelo vigor-de-ter-sido, pois “a minha humanidade é uma contínua superação de mim mesmo.” (NIETZSCHE, 2008d, p.31)

Em “A Origem da Tragédia”, a alegria tratada por Nietzsche não diz respeito a uma alegria apenas superficial, mas primordial. Em sendo primordial o homem deixa de ser tão somente artista (não que seja algo menor), para se transformar em obra de arte.

O homem é [...] coisa informe, uma matéria, uma pedra feia que precisa de escultor. Não mais querer e não mais-valorizar e não-mais-criar: oh, que esse grande cansaço tenha de ficar sempre longe de mim! Também ao ato de conhecer eu sinto apenas a vontade de testemunhar, a vontade de ser do meu querer; e se há inocência no meu conhecimento, isso acontece porque há nele vontade de procriação. (NIETZSCHE, 2008d, p.90)

Na proposta e compreensão de Nietzsche, o ser humano além de ser uma matéria informe, que precisa de um escultor, ele mesmo é esse escultor, ou seja, “estão reunidos no homem criador e criatura.” (NIETZSCHE, 2006, p.145). Neste sentido, o homem é o construtor de sua própria história, ou dito de outra forma, construtor de seu próprio destino. Deixamos então Nietzsche responder a sua pergunta:

Que alguém se torne o que é pressupõe que não suspeite sequer remotamente o que é. Desse ponto de vista possuem sentido e valor próprios até os desastros da vida, os momentâneos desvios e vias secundárias, os adiamentos, as “modéstias”, a seriedade desperdiçada em tarefas que ficam além d’a tarefa. (NIETZSCHE, 2008, p.45-46)

O mestre da suspeita afirma que o pressuposto para que alguém se torne o que é, é não suspeitar do que é. Em não suspeitando o que ele é, ele será o que venha a ser, ou seja, será o que é! Como um grande artista, “ele será o resultado de um trabalho árduo e de uma qualidade estética.” (YOUNG, 2014, p.305). Ao abordar a qualidade estética, estamos a chamar atenção do problema estético, que trata sobre a essência da obra de arte, sua finalidade e as suas relações, que procedem entre a própria estética e outras atividades humanas. Fazer essas inferências é tratar a trama da vida, vista sob o ponto de vista estético. Neste ponto de vista tem-se a mera vida e a vida em seu auge:

A história é o conflito entre a mera vida, vazia e acorrentada ao medo, com a vida em seu auge, vida que não planeja os dias de um futuro vulgar, mas vê com clareza que cada dia, sua vida e sua ‘paz’, tem um fim. Só quem é capaz de entender essa diferença, quem é capaz de conversão, de metanoia, é uma pessoa espiritual.(PATOCKA apud WESTHELLE, 2012, p.23)

O problema estético se estende à vida e não somente à essência da obra de arte, portanto pode-se aludir a questão do problema estético às essas duas esferas: vida e arte. Visitadas, no que se refere à sua essência, pensamos numa compreensão que aborda que ambas possuem uma essência ou uma natureza. Num primeiro sentido, a essência da obra de arte está na própria arte, assim como a essência da vida está na própria vida. Seguindo outra orientação de sentido, a essência da obra de arte está em um discurso sobre a obra de arte, assim como a essência da vida está assentada em um discurso sobre a vida e, “aquilo que precede o discurso somente pode se manifestar no discurso em si” (WESTHELLE, 2008, p.93), ou seja, nada há fora do discurso³. Se nada existe fora do discurso, este é um tipo de narrativa que ao mesmo tempo que esconde, também revela. Entendemos, pois, que um discurso, seja ele sobre a essência da obra de arte ou sobre a vida é uma narrativa. Assim, uma narrativa ou a outra citada não se anulam, pois a narrativa que se monta e se estabelece é que construímos um discurso (uma narrativa) a respeito da essência da vida e da obra de arte. Ao fazermos isso nos debruçamos sobre as opções, diante daquilo que denominamos de livre-arbítrio.

SOBRE O LIVRE ARBÍTRIO

O livre-arbítrio é a capacidade do ser humano de tomar decisões por conta própria, sendo assim, sua vida não é conduzida pelo destino ou mesmo por Deus. Para Nietzsche “A teoria do livre-arbítrio é uma invenção das classes dirigentes.” (NIETZSCHE, 2008, p.93). As classes dirigentes, entenda-se, são os sacerdotes. Quem são esses sacerdotes e como é a ação deles? Segundo Nietzsche,

³ “Um discurso é uma estratégia linguística para impor um mundo que faz sentido.” (WESTHELLE, 2008, p.93)

percebe-se de modo rápido e simples o sacerdote, seu poder e sua ação pela maneira com que os conceitos de importância/autoridade (preeminência) política foram transformados em importância/autoridade espiritual:

Se a transformação do conceito político da preeminência da casta em um conceito psicológico é a regra, não constitui uma exceção (embora exceções possam aparecer) que a casta mais elevada forme ao mesmo tempo a casta sacerdotal e prefira um título que designe suas funções. Desse modo a oposição “puro” e “impuro” serviu primeiramente para distinguir as castas e se desenvolveu mais tarde uma diferença entre “bom” e “mau” num sentido que se aplica melhor ao status social. Deve-se tomar cuidado, de resto, de atribuir à ideia de “puro” e “impuro” um sentido demasiado rigoroso, demasiado lato, e menos ainda um sentido simbólico. Todos os conceitos da Antiguidade foram estendidos em seu início, pelo contrário e de modo grosseiro, insosso, externo, literal e especificamente não simbólico a um ponto que para nós é quase inconcebível. De início, o termo “puro” designa simplesmente “um homem que se lava”, que se abstém de certos alimentos que provocam doenças de pele, que não deita com mulheres sujas da plebe e que tem horror ao sangue e nada mais que isso. Em contrapartida, é verdade que toda a conduta característica de uma aristocracia essencialmente sacerdotal indica a razão pela qual é precisamente aqui que as oposições axiológicas puderem interiorizar-se e acentuar-se de maneira perigosa.[...] No sacerdote tudo se torna precisamente mais perigoso, não somente os remédios e a terapêutica, mas também a presunção, a vingança, a perspicácia, o desprezo, o despotismo, a virtude, a doença – poder-se-ia sem dúvida, acrescentar igualmente e com equidade: é somente no terreno dessa forma de existência humana, essencialmente perigosa, aquela do padre, que o homem em geral se tornou um animal interessante, somente aqui é que a alma humana adquiriu profundidade num sentido superior e se tornou maldosa. (NIETZSCHE, 2007, p.29-31)

No momento em que os sacerdotes se tornam os mais poderosos, as oposições urdidas pelas diferentes valorações passam a ter uma tendência de interiorização e de acentuação. Segundo a via nietzschiana foi a partir desse processo que teve início a distinção das duas classes sociais que perpetraram o uso de dois termos opostos: puro e impuro. Por conseguinte, desenvolveram-se também os adjetivos “bom” e “ruim”, que acabaram por não mais se pautar com a posição social. Tem-se aqui uma moral cuja ação é ininterrupta, é um dado instinto se enfeitando com trajes brilhosos e máscaras de nobreza, marcadas pelo dito divino, assim: “O sacerdote judeu forja a ‘vontade divina’ como um meio para con-

quistar e assegurar o poder,” (ALMEIDA, 2005, p.198) e Nietzsche diz:

Os ‘pecados’ se tronam indispensáveis em toda sociedade organizada pelos sacerdotes: eles são os verdadeiros instrumentos de manipulação do poder, o sacerdote vive dos pecados, ele tem necessidade que se ‘peque’... Princípio supremo: ‘Deus perdoa aquele que faz penitência’ traduzindo: aquele que se submete ao sacerdote. (NIETZSCHE, 2008, p.61)

Depois desse processo inicial “a igreja foi apoiada pelos filósofos: a mentira da ‘ordem moral do mundo’ se insere em toda a própria evolução da filosofia moderna.” (NIETZSCHE, 2008, p.59). Fica-se em êxtase ao perceber que segundo Nietzsche o livre-arbítrio é uma criação sacerdotal, portanto dos poderosos, pois os escravos, os explorados e submissos não podem evidentemente ter criado esse conceito. Subjacente a essa construção está o pecado, que não somente é indispensável ao sacerdote, mas é necessário que se “peque” para que submetido ao sacerdote (poderoso), Deus possa perdoar. Eis uma grande ilusão e mentira! Se tudo isso ainda é insuficiente, ainda pode-se trazer à tona, na perspectiva das fronteiras estabelecidas tanto pelas ciências biológicas como também pelas humanas que não se pode escolher ser tudo que se quer. Por exemplo: como escolher ser um lutador de sumô profissional, peso pesado, quando se pesa 45 quilos, com 1,55 cm? Como escolher ser um jogador de futebol quando se é contemporâneo de Pedro Álvares Cabral? Uma vida em que tudo já está escrito, muito provavelmente não valeria a pena ser vivida.

Entretanto, há algo do qual não se pode fugir: a morte! Heidegger afirma que “o ‘fim’ do ser-no-mundo é a morte”. (HEIDEGGER, 2006, p.306). Ou seja, a morte é um destino, entretanto, nem todo destino é a morte, pois o que existe evidentemente é a consciência da morte. Assim, ao ter essa consciência, o ser humano não passa pela experiência da morte, a não ser pela experiência da morte do outro. O que se denomina morrer?

Morrer [Do lat. vulg. *morrere*, por *mori*.] Perder a vida; falecer, finar-se, morrer-se, expirar, perecer [Sin., muitos deles bras., pop. ou de gíria: abotoar, abotoar o paletó, adormecer no Senhor, apagar, apitar, assentar o cabelo, bafuntar, bater a alcatra na terra ingrata, bater a(s) bota(s), bater a caçoleta, bater

a canastra, bater a pacuera, bater com a cola na cerca, bater o pacau, bater o prego, bater o trinta-e-um, bater o trinta-e-um-de-roda, botar o bloco na rua, comer capim pela raiz, dar a alma a Deus, dar a alma ao Criador, dar à casca, dar à espinha, dar a lonca, dar a ossada, dar com o rabo na cerca, dar o couro às varas, dar o último alento, defuntar, desaparecer, descansar, descer à cova, descer a terra, descer ao túmulo, desencarnar, desinfetar o beco, desocupar o beco, desviver, dizer adeus ao mundo, embarcar, embarcar deste mundo para um melhor, empacotar, entregar a alma a Deus, entregar a alma ao Diabo, entregar a rapadura, espichar, espichar a canela, esticar, esticar a canela, esticar o cambito, esticar o pernil, estuporar(-se), expirar, fechar o paletó, fechar os olhos, fenecer, finar(-se), ir para a cidade dos pés juntos, ir para a Cacuia, ir para bom lugar, ir para o Acre, ir para o beleléu, ir para o outro mundo, ir-se, ir(-se) desta para melhor, largar a casca, passar, passar desta para melhor, passar desta para melhor vida, pifar, pitar macaia, quebrar a tira, render a alma ao Criador, render o espírito, vestir o paletó de madeira, vestir o pijama de madeira, virar presunto].⁴

Tudo isso é jeito de dizer morrer. A morte, que seguramente nunca foi um fenômeno ignorado ou sem importância para a humanidade, está sendo alvo de uma enorme ação que a devassa sem misericórdia, transformando-a em outra coisa. Assiste-se diariamente, nos jornais e na televisão, à exibição de muitas mortes. Apesar disso, para a maior parte da população, a morte não se transformou em algo sobre o qual as pessoas possuam grande experiência ou domínio.

Na perspectiva da narrativa mítica, podemos observar que na *Iliada*, Heitor (filho do rei de Tróia) e Aquiles são representados como homens dignos, com muitos motivos para viver. No entanto a vida longa não pode ser levada em consideração numa epopéia como a de Homero. A morte se apresenta em toda a história como um desfecho inevitável e amoral dos combates.

Não existem bandidos ou mocinhos na *Iliada*, como a versão de Wolfgang Petersen⁵ quis mostrar no cinema. Todos são humanos. Como nenhum humano merece viver ou morrer mais do que outro (porque a morte não é um problema moral, mas um desfecho biológico inevitável para a narrativa

4 Verbetes do Dicionário Aurélio Eletrônico- V. 2.0

5 Wolfgang Petersen é o diretor de “Tróia”, um filme comercial, blockbuster de Hollywood. Em 1193 a.C., o príncipe Paris de Tróia se apaixona e rapta Helena de Esparta. Furioso, o marido traído Menelau resolve se vingar convocando os outros Reis da Grécia e declara guerra à Tróia. Aqui, o clímax da luta entre Heitor (Eric Bana) e Aquiles (Brad Pitt) é feita de forma realista e convincente. Provavelmente a melhor sequência do filme, é aquela em que Peter O’Toole, como o rei de Tróia, vem implorar para enterrar o seu filho.

da vida) os heróis de Homero vivem e morrem sem justificativas moralistas. Tanto na cena da despedida de Heitor e Andrômaca (sua esposa) quando na de Príamo (Rei de Tróia) se humilhando diante de Aquiles (que havia arrastado o corpo de seu filho Heitor, em frente das muralhas da cidade), o aspecto da morte surge como um elemento fundamental da história. Quando Príamo aparece para requerer o corpo de Heitor, seu desespero transcende a morte. Ele quer fazer o ritual fúnebre, pôr duas moedas nos olhos do filho para que ele possa pagar o barqueiro que vai levá-lo em sua viagem definitiva. A dor e a humilhação daquele pai é algo comovente. No tempo de Homero morrer fazia parte do jogo. Wagner em seu pensar afirma sobre a morte entre os gregos:

A morte era, para os gregos, uma necessidade, não somente natural, mas também moral; mas somente no que concerne à vida, que era em si o verdadeiro objeto de toda a concepção artística. A vida determinava, por si mesma e em sua necessidade espontânea, a morte trágica, que que não era em si outra coisa senão o cessar de uma vida repleta pelo desenvolvimento de uma individualidade completa, e que era conduzida de forma a valorizar essa individualidade. Ora, para o cristão, a morte em si era o objeto; -a vida para ele não justificava e se consagrava senão como uma preparação para a morte, como uma aspiração à morte. A mutilação do corpo físico, consciente e executada com todas as forças da vontade, o aniquilamento intencional do ser real, tal era o objeto da ate cristã. (MACEDO, 2006, p.190)

Nas várias igrejas primitivas do Cristianismo (como, por exemplo, a grega, a siríaca e a armênia) incorporaram em seus rituais muitos princípios da arte de morrer. Mas que tipo de ensino sobre a morte poderíamos aspirar hoje se todo o empenho parece estar dirigido a ocultar a morte? Nota-se que nas diversas culturas, a existência deste tipo de ensinamento ou de uma arte de morrer, de modo geral, supõe dar um grande valor a esse momento. Certamente, a modernidade aponta em outra direção, pois se percebe que “ninguém” morre de velho, que a sociedade se recusa a aceitar uma morte tão genérica como a chamada “morte natural”, obrigando a colocar em todos os casos uma causa bem específica. Na própria comprovação da morte se mantém virgem a ilusão de que ela poderia eventualmente ter sido evitada, caso tivesse existido uma solução técnica para o problema que a causou. Entenda-se por técnica o que Pessoa caracterizou como: esse modo de produzir aquilo que, ao contrário de nascer por si, foi

feito por outro, o grego chamou de *téchne*. (FERREIRA, 2006, p.130)

Sem dúvida, a sociedade moderna dicotomizou a vida e a morte. Mas esta intervenção não foi feita através de uma determinada filosofia ou religião. Vida e morte sempre caminharam juntas até que a técnica nos surpreendeu com a ilusão de que a vida pode ser desdobrar infinitamente, construindo a eternidade no tempo de nossa vida.

Existem basicamente três formas de enfrentar a morte (ELIAS, 1987). Muitas religiões interpretam a morte como passagem para outra vida. Podemos também fitar os olhos da morte, considerando nossa finitude um dado essencial da existência humana, pois o ser humano é um “ser-para-a-morte”, definiu Heidegger. Temos indícios para suspeitar que os seres humanos que vivem na sociedade moderna tendem a acreditar cada vez menos na primeira visão e, possivelmente se consultados diriam que a segunda perspectiva é pelo menos depressiva.

A terceira possibilidade é simples, deduz-se por exclusão das anteriores. Consiste em evitar todo pensamento sobre a morte, ocultando e reprimindo a presença da morte tanto quanto possível. Assim, a morte seria evitada não apenas pela contenção de sua presença, mas também pela crença na imortalidade. A morte então não é um problema técnico, nem é algo a ser superado. “Será que o progresso elimina os prazos, isto é, consegue eliminar, acabar com o ‘destino?’” (CASTRO, 2011, p.93). Sem dúvida “um destino que pode ser desfeito jamais foi um destino.” (REHFELD, 2008, p.380). Não é a modernidade, não é o progresso, entretanto, em uma narrativa da Odisseia, Ulisses amarra-se ao mastro do navio, para ouvir o canto das sereias⁶ e não se jogar no mar e morrer. Na vida do ser humano existe um encontro marcado com as sereias. Entretanto não é um encontro comum, pois pode ser um encontro

6 “As sereias eram criaturas da mitologia grega que tinham os rostos e os pescoços de belas mulheres, mas os corpos de pássaros monstruosos. Sentadas às margens de sua ilha, as sereias produziam uma música tão bela que os marinheiros de passagem levavam seus navios direto para os rochedos pontiagudos só para ficar perto da fonte daquele canto maravilhoso. Ainda cantando as Sereias banquetevam-se com os corpos dos homens afogados. Segundo a lenda (sic), Odisseu ouviu o Canto das Sereias em seu longo retorno de Tróia. Para sua sorte, a feiticeira Circe o avisara dos poderes das Sereias. Seguindo suas instruções, o astucioso herói ordenou que seus homens tapassem os ouvidos com cera, e o amarrassem firmemente ao mastro do navio antes que passassem pela ilha. Assim que Odisseu ouviu o famoso canto, foi tomado pelo desejo de pular na água e nadar até as produtoras da divina música. Mas ele não conseguia romper as amarras que o prendiam e, apesar de todas as suas súplicas e ameaças, seus homens foram fortes e recusaram-se a desamarrá-lo até que estivessem a uma distância segura. Enquanto isso, as Sereias, furiosas por não terem conseguido capturar Odisseu e seus homens, imediatamente se jogaram no mar e se afogaram, como divas ofendidas.” (ADDIS, 2012, p.160)

que cause a morte. Intuímos nessa narrativa que o herói encarna a sabedoria dionisíaca, pondo-se a escutar o inaudito, estando amarrado, pois “não deveríamos nos aproximar do processo vital inaudito sem proteção. Estes são os meios: religião, conhecimento e arte.” (SAFRANSKI, 2011, p.72). Na proposta de Nietzsche em *A Origem da Tragédia* a melhor maneira de nos aproximarmos do Inaudito da vida seria através da arte, e mais especificamente e possivelmente melhor ainda, por meio da música. A proposta, portanto é a da sabedoria dionisíaca em vez da ciência, ou seja, o retorno da sabedoria trágica. Mas por que escutar o Canto das Sereias? Porque escutar o Canto das Sereias é escutar e realizar o próprio destino. Sendo assim, “se o homem é o animal histórico, a sua existência inteira deveria ser assinalada por este destino.” (COLLI, 1980, p.36)

Sendo a morte um destino, exceto ela, o que designa o destino ao ser humano? A resposta, alguns diriam que é mais que óbvia, entretanto ela é simples e recheada de nuances: a vida, possuidora de singularidade e complexidade, onde algo dela não escapa, pois faz parte, o seu término e “frente a morte, o homem sente-se totalmente solitário.” (REHFELD, 2008, p.385). Mas será essa solidão tão somente vinculada à morte? A resposta sinaliza para uma negação, pois na vida experimenta-se uma irracionalidade e não apenas racionalidade; o ser humano encontra-se disposto em uma vida que não escolheu: lugar, posição social, língua, herança genética, tradições e educação. Sem que nada possa fazer, seu sentimento é de dependência e solidão frente às possibilidades do real.

DAS CONSIDERAÇÕES FINAIS

Da solidão da morte à solidão existencial. Aprender a morrer leva-nos sem restrições a aprender a viver. Dionísio e Cristo são mestres nesse ensinar, pois o divino não é ausente do mundo, dele faz parte e busca educar o ser humano que ele mesmo é o responsável pelo seu destino, em que “a morte e o silêncio da morte constituem a única certeza e o que há de comum para todos.” (NIETZSCHE, 2008, p.194). E Nietzsche se estende de forma vigorosa: “o vivente é somente uma espécie de morto, e uma espécie muito rara.” (NIETZSCHE, 2008, p.136). São os vivos então governados pelos mortos.

Na literatura grega clássica, o Reino dos Mortos é mais populoso que o Reino dos Vivos. É a supremacia de Thanatos sobre Eros. E Heráclito⁷ assim diz: “O nome do arco é vida; e sua obra é morte.” (HERÁCLITO apud KAHN, 2009, p.309). Caça e caçador estão dispostos. A manutenção da vida do último depende da morte da caça. E uma “característica de Heráclito está na articulação de uma visão em que os opostos podem ser vistos juntos como uma unidade.” (KAHN, 2009, p.39-40). Pois bem, intuímos caminhar com “... a dimensão trágica que se expressa no que se chama experiência trágica da vida. É na dimensão trágica que nossas ações se inscrevem.”⁸ Mas qual é a dimensão trágica? É uma dimensão, “uma força motriz que direciona o povo a uma ação na história em direção ao seu destino.”⁹ O Salmista sobre isso se manifesta, inclusive afirmando que cada um é destinado por Deus a ser salvo ou não: “Quando eu era formado, em segredo, tecido na terra mais profunda, teus olhos viam minhas ações e eram todas escritas no teu livro; meus dias estavam calculados, antes mesmo que se chegasse ao primeiro.” (Salmos 139.15-16) Não há como esconder, “a profundidade se esconde na superfície das coisas,” (MAFFESSOLI, 2004, p.07) e ainda mais “fazer aparecer as próprias coisas pelo que elas são.” (MAFFESSOLI, 2004, p.30). Superfície e profundidade, ocultar e aparecer. Existe entre esses pares uma comunicação e “entre deuses e os homens, o modo normal de comunicação é o sacrifício.” (VERNANT apud VERNANT, 2011, p.32). Em Jesus Cristo, o próprio Deus é o sacrificado. Assim, a narrativa de Marcos explicita:

Eles saíram daquele lugar e atravessaram a Galileia. Jesus não queria que ninguém soubesse onde estavam, porque estava ensinando os seus discípulos. E lhes dizia: “O Filho do homem¹⁰ está para ser entregue nas mãos dos homens. Eles o matarão e três dias depois ele ressuscitará. (Marcos 9.30-31)

7 “Talvez o único filósofo pré-socrático cujo pensamento ainda hoje desperta um interesse mais do que histórico.” (KAHN, 2009.p.09)

8 LACAN, J. O Seminário, Livro 07. A ética da psicanálise.p.375-376.

9 SANT’ANNA, Elcio. Recepção do Mito Cosmogônico pela pesquisa Bíblica latino-americana. IN: REIMER, Ivone Richter; MATOS, Keila (Orgs.). Mitologia e literatura sagrada. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009. p.208.

10 Segundo as narrativas dos evangelhos é o título que Jesus empregava mais comumente a si mesmo – 81 vezes nos evangelhos.

A travessia rumo ao aprendizado profético. O profeta é um sofredor em dose dupla. Ele sofre ao enxergar o acontecimento previamente e, sofre novamente quando da concretização daquilo que foi visto, ou seja, do acontecimento. “A morte de Jesus foi interpretada como o cumprimento de profecias: ela tinha de acontecer,” (WESTHELLE, 2008, p.34) e ainda mais “ela permanece um evento trágico.” (WESTHELLE, 2008, p.34). Segundo Jaeger “toda a ação dramática é apenas o desenvolvimento essencial do homem sofredor. É assim que ele cumpre o seu destino e realiza a si próprio.” (JAEGER, 2010, p.332). Jesus é o cumpridor de seu próprio destino! Portanto, “o trágico é a impossibilidade de evitar a dor. É esse o rosto inevitável do destino, do ponto de vista humano,” (JAEGER, 2010,p.329) sendo exatamente ou necessariamente, na eterna intervenção dos deuses que o poeta se manifesta e revela o destino, sendo que a participação e responsabilidade pela construção do seu destino é inteiramente dele: o ser humano.

Eis o destino! Aquele que dele tenta fugir, a ele fica submetido. Édipo em sua vida assim agiu. Fugiu e encontrou-se consigo mesmo. Ao buscar fugir do destino este se transforma em fatalidade. É preciso trabalhar com a perspectiva do amor fati, que é o amor ao destino, é uma das expressões que Nietzsche usa para assinalar a concordância, o sim, como ação comum para com a realidade. Nesse sentido é um jeito de refletir uma relação apaixonada e não epistemológica com o destino.

Amar o destino não exige que se tenha uma atitude resignada diante dele ou a ele se submeta. Tampouco permite que nele se façam recortes ou se procedam a exclusões. Ao contrário! Assentir sem restrições a todo acontecer, admitir sem reservas tudo que ocorre, anuir a cada instante tal como ele é, é aceitar de modo absoluto e irrestrito tudo o que advém “sem desconto, exceção ou seleção”; é afirmar a vida no que ela tem de mais alegre e exuberante mas também de mais terrível e doloroso. (MARTON, 2000, p.66)

Sem resignação, exclusão ou seleção o amor fati é uma atitude de afirmação basilar diante do mundo e da própria vida. Destino e hiper-moira (transgressão) se apresentam, pois “o destino como sequência necessária de acontecimentos não admite qualquer alteração e sempre se completa. Parece não tolerar transgressão nenhuma.” (REHFELD, 2008, p.380). Só parece, pois as narrativas míticas

que aqui abordamos são transgressoras, são hiper-moira (“contra o que é devido”). Na perspectiva de entender o destino como normatividade e ordem social, como aquele que “predetermina interdições e obrigações na área familiar e social” (REHFELD, 2008, p.380), esta abre os caminhos para a hiper-moira (transgressão) e assim o ser humano pode estar a acatar ou não. As literaturas, as narrativas míticas trágicas gregas e hebraico-cristãs são pura transgressão.

REFERÊNCIAS

ALMEIDA, Maria da Conceição de. Complexidade, saberes científicos, saberes da tradição. São Paulo: Editora Livraria da Física, 2010.

ALMEIDA, Rogério Miranda de. Nietzsche e o paradoxo. Edições Loyola, São Paulo, 2005.

BATAILLE, Georges. O Erotismo. Tradução: Fernando Scheibe. 1ª ed; Belo Horizonte: Autêntica Editora, 2014.

CARPENTIER, Max. Profetas: poetas de cajado. IN: FERRAZ, Salma; LEONEL, João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi Leopoldo; MAGALHÃES, Antonio Carlos de (Orgs.). Teologias e Literaturas 4: profetas e poetas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

CASTRO, Manuel Antônio de. Arte: o humano e o destino. Rio de Janeiro: tempo Brasileiro, 2011.

COLLI, Giorgio. Escritos sobre Nietzsche. Tradução e prefácio de Maria Filomena Molder. Lisboa. Artes Gráfica Ltda, 1980.

ELIAS, Norbert. La soledad de los moribundos. México: FCE, 1987.

FERREIRA, Acylene Maria Cabral. Leituras do Mundo. 2006.

FERRY, Luc. A sabedoria dos mitos gregos: aprender a viver II. Tradução Jorge Bastos. Rio de Janeiro: Objetiva, 2009.

GONZAGUINHA. Explode Coração. Gravadora EMI-Odeon. 1979.

HEIDEGGER, Martin. Ser e Tempo. Tradução de Márcia de Sá Cavalcanti. Petrópolis: Vozes, 2006.

HOLDERLIN, Friedrich. Hipérion ou O Eremita na Grécia Antiga. Tradução, notas e apresentação Márcia Sá Cavalcante Schuback. Rio de Janeiro: Forense, 2012.

Homero, Odisseia I, 32-34.

JAEGER, WERNER. Paideia: a formação do homem grego. Tradução para a edição brasileira Artur M. Parreira; (adaptação do texto Monica Stahel; revisão do texto grego Gilson César Cardoso de Souza) 5ª edição – São Paulo; Editora WMF Martins Fontes, 2010.

KAHN, Charles H. A arte e o pensamento de Heráclito: uma edição dos fragmentos com tradução e comentários. Tradução Élcio de Gusmão Verçosa Filho. São Paulo: Paulus, 2009.

KURY, Mario da Gama. Dicionário de Mitologia grega e romana. 2003.

KURY, Mário da Gama. Dicionário de Mitologia grega e romana. 7ª Edição.

LACAN, J. O Seminário. Livro 07. A ética da psicanálise.

MACEDO, Iracema. Nietzsche, Wagner e a Época Trágica dos Gregos. São Paulo: Annablume, 2006.

MAFFESSOLI, Michel. Homo Eroticus: comunhões emocionais. Tradução de Abner Chiquieri. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2004.

MARTON, Scarlett. Extravagâncias: Ensaios sobre a filosofia de Nietzsche. São Paulo: Discurso e Unijuí, 2000.

NIETZSCHE, F. Genealogia da Moral. Tradução Antônio Carlos Braga. 2ª Edição. São Paulo. Editora Escala, 2007.

NIETZSCHE, Friederich. Ecce Homo: como alguém se torna o que é. Tradução, notas e posfácio Paulo César de Sousa. São Paulo: Companhia das Letras, 2008 (d).

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. A Gaia Ciência. Tradução Antônio Carlos Braga. 2ª edição. São Paulo. Editora Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. Introdução à tragédia de Sófocles. Apresentação à edição brasileira, tradução do alemão e notas Ernani Chaves. Rio de Janeiro: Jorge Zahar ED. 2006.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. O anticristo. Tradução Antonio Carlos Braga. 2ª edição. São Paulo: Editora Escala, 2008.

NIETZSCHE, Friedrich. O viajante e sua sombra. Tradução Antônio Carlos Braga e Ciro Mioranza. Editora escala. São Paulo, 2007.

NIETZSCHE, Friedrich. Para além do bem e do mal. Prelúdio a uma filosofia do futuro. Tradução Alex Martins. São Paulo. Martin Claret, 2006.

NOVALIS apud CARPHENTIER, Max. Profetas: poetas de cajado. IN: FERRAZ, Salma; LEONEL, João; LEOPOLDO, Raphael Novaresi Leopoldo; MAGALHÃES, Antonio Carlos de (Orgs.). Teologias e Literaturas 4: profetas e poetas. São Paulo: Fonte Editorial, 2013.

PATOCKA apud WESTHELLE, Vítor. Religião e sociedade: desafios contemporâneos. In: REBLIN, Iuri Andréas; SINNER, Rudolf von (orgs.). Religião e sociedade: desafios contemporâneos. São Paulo: Sinodal/EST, 2012.

PLATÃO. Apologia de Sócrates e Banquete. São Paulo: Martin Claret, 2002

REHFELD, Walter. Ensaio Filosófico. GUINSBURG, J. ; GOLDSZTAJN, Margarida (Orgs.). São Paulo: perspectiva: associação Universitária de Cultura Judaica. Tenisa, 2008.

SAFRANSKI, Rudiger. Nietzsche, biografia de uma tragédia. Tradução de Lya Lett Luft. São Paulo. Geração editorial, 2011.

SALIS, Viktor. Mitologia Viva – aprendendo com os deuses a arte de viver e amar. Editora Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

SANT'ANNA, Elcio. Recepção do Mito Cosmogônico pela pesquisa Bíblica latino-americana. IN: REIMER, Ivone Richter; MATOS, Keila (Orgs.). Mitologia e literatura sagrada. Goiânia: Ed. da PUC Goiás, 2009.

SCHWAB, Gustav. As mais belas histórias da antiguidade clássica: os mitos da Grécia e de Roma (Vol.01). Tradução Hildegerd Herbold. Editora Paz e Terra. São Paulo, 1999.

Verbetes do Dicionário Aurélio Eletrônico- V. 2.0

VERNANT apud VERNANT, Jean-Pierre; VIDAL-NAQUET, Pierre. Mito e tragédia na Grécia antiga. 2ª edição. São Paulo: Perspectiva, 2011.

VORSATZ, Ingrid. Antígona e a ética trágica da psicanálise. Rio de Janeiro: Zahar. 2013.

WESTHELLE, Vítor. O Deus escandaloso: o uso e o abuso da cruz. Tradução de Geraldo Korndorfer. São Leopoldo. Sinodal/EST. 2008.

YOUNG, Julian. Friederich Nietzsche: uma biografia filosófica. Tradução Marisa Mota. 1ª edição. Rio de Janeiro: Forense, 2014.