

Athena de Oliveira Nogueira Bastos

**O MITO SOTERIOLÓGICO DO SISTEMA JURÍDICO:
A DESTEMPORALIZAÇÃO DO DIREITO EM UM PARALELO
COM O MITO DA SALVAÇÃO PELA LEI NA LITERATURA
BÍBLICA**

Dissertação submetida ao Programa de
Pós-Graduação em Direito da
Universidade Federal de Santa
Catarina para a obtenção do Grau de
Mestre em Direito
Orientador: Profa. Dra. Grazielly
Alessandra Baggenstoss

Florianópolis
2019

Ficha de identificação da obra elaborada pelo autor,
através do Programa de Geração Automática da Biblioteca Universitária da UFSC.

Bastos, Athena de Oliveira Nogueira

O mito soteriológico do sistema jurídico : a destemporalização do direito em um paralelo com o mito da salvação pela lei na literatura bíblica / Athena de Oliveira Nogueira Bastos ; orientadora, Grazielly Alessandra Baggenstoss, 2019.

145 p.

Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Santa Catarina, Centro de Ciências Jurídicas, Programa de Pós-Graduação em Direito, Florianópolis, 2019.

Inclui referências.


1. Direito. 2. Sistema jurídico. 3. Mito. 4. Mito soteriológico. 5. Destemporalização. I. Baggenstoss, Grazielly Alessandra . II. Universidade Federal de Santa Catarina. Programa de Pós-Graduação em Direito. III. Título.

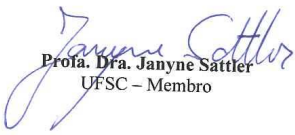
**O MITO SOTERIOLÓGICO DO SISTEMA JURÍDICO: A
DESTEMPORALIZAÇÃO DO DIREITO EM UM
PARALELO COM O MITO DA SALVAÇÃO PELA LEI NA
LITERATURA BÍBLICA**

ATHENA DE OLIVEIRA NOGUEIRA BASTOS

Esta Dissertação foi julgada e aprovada em sua forma final pelo Orientador e pelos demais membros da Banca Examinadora, composta pelos seguintes membros:


Profa. Dra. Grazielly Alessandra Baggenstoss
UFSC – Orientadora


Profa. Dra. Aline Dias da Silveira
UFSC – Membro


Profa. Dra. Janyne Sattler
UFSC – Membro


Profa. Arno Dal Ri Júnior, Ph.D.
Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Direito

Prof. Arno Dal Ri Jr., Ph.D
Coordenador

Programa de Pós-Graduação em Direito
Port. nº 755/GR/2017

Florianópolis, 01 de março de 2019.

Dedico este trabalho à minha família, meus amigos e colegas, às professoras, professores e orientadora, pelo incentivo e suporte para que este trabalho se tornasse real.

AGRADECIMENTOS

Os anos de mestrado foram intensos, e é difícil relacionar todos aqueles que me possibilitaram a finalização dessa pesquisa. Como vi ao longo desses dois anos, não somos pontos originários em um presente isolado, como uma ilha na linha do tempo, mas parte de um rio em curso – que não necessariamente será de progresso – que deságua na lagoa do instante e permanece a correr constantemente, entre voltas e cachoeiras, águas rasas ou profundas. E tal qual a história dos tempos, em um sentido de coletividade, é a nossa história individual. Como Eliane Brum escreve em seus “desacontecimentos”, eu, por muito tempo, também fui um vaso quebrado, partido em cacos que nunca pareciam se unir novamente. E cada parte espalhada desse caos era uma parte de alguém que eu era e não era já sendo. Foi, então, preciso olhar para mim como um todo, entre meu passado, meu presente e meu futuro, sem distinções artificiais de uma única essência. Afinal, como ela coloca, “o que há é um eu inventando um passado e um futuro, no presente. Que em seguida se escapa”. Foi preciso isto para que eu percebesse os mitos sob os quais eu mesma operava, os símbolos que evocava e as verdades, ainda que parciais, de que necessitava para prosseguir no mestrado e na vida.

Olhando então para meu passado, agradeço, em primeiro lugar, aos meus pais, Tânia e Orlando, e à minha irmã, Cyntia. Apesar das discussões, das incompreensões de ambos os lados, e de nem sempre compreenderem o que eu desejava dizer e ser, respeitaram e apoiaram, ao seu modo e dentro de suas próprias limitações, as minhas escolhas. Sei que não é fácil conviver com as minhas oscilações de uma escorpiana com ascendente em capricórnio e lua em áries. Mas gostaria que soubessem que meu gelado coração comporta um grande amor, carinho e gratidão.

Minha mãe, apesar da relação de amor e ódio e de seus próprios contextos, hoje vejo, me ensinou a não perseguir apenas os ideais que o mundo coloca e ensinou-me a lutar contra esse mundo e por esse mundo. E, assim, a perseguir a liberdade, embora eu ainda não saiba, em palavras, o que isto significa materialmente na realidade em que vivemos. Se sempre manifestei revolta contra alguns padrões – algo que fui moldando conforme crescia e experimentava o mundo, mas que sempre esteve ali, em meus discursos e atos – foi porque tive como mãe essa mulher, a única entre quatro filhos de um contexto nem sempre fácil, que enfrentou a vida muitas vezes sozinha. E talvez tenha herdado a sua solidão na forma de encarar o mundo e o jeito agressivo de me

posicionar nele – o que vejo como algo que era necessário para a sobrevivência de ambas. Você, mesmo quando não era sua intenção, me fez ver que o mundo é feito de privilégios. O mundo impõe barreiras e abre portas. E alguns terão que abrir as portas à força. Você me ensinou que, se meninos batem em você na escola, você deve enfrentá-los e bater de volta. E que doerá, como doeu não apenas naquela vez na menina de 6 anos que um dia eu fui, mas em tantas outras, de tantas formas diferentes. E mesmo doendo, será necessário, pois nunca mais eles farão o mesmo, você me disse. Infelizmente, você estava errada em dizer que não fariam o mesmo. Eles fazem. No entanto, isto não significa que eu deva aceitar calada. Eu sei que vou me ferir – já me feri e carrego cicatrizes como as suas – e sei que você se preocupa com o que essa lição fará comigo, mas mesmo sob as dores, precisarei enfrentar o mundo para oferecer resistência às engrenagens. E agradeço a você por ter me feito resistente.

Meu pai, por sua vez, não me ensinou a enfrentar o mundo da mesma forma agressiva de minha mãe. E embora não tenha enfrentado a mesma história que ela, enfrentou seu próprio passado. Filho criado por mãe divorciada, meu pai também trouxe consigo a carga de uma sociedade condicionada. E talvez a forma como os fatos se deram ao longo dos meus 25 anos tenha me impedido de ver melhor a sua perspectiva da vida. No entanto, você era o pai que trazia brincos da Barbie quando viajava e que esteve ali para me carregar quando eu mal tinha consciência. Estava à espera de um momento para que eu, com toda a raiva contida em mim contida, abrisse um espaço. Herdei de você o amor pelos livros e pela mitologia – o que hoje também me traz até aqui. E com você pude entender que existem formas diferentes de encarar a vida. As pessoas explosivas parecem sempre sentir mais, mas o silêncio comporta uma carga enorme de palavras não ditas. Obrigada por tudo.

Não posso dizer quem seria se não fosse quem sou, assim como vocês. Desde o momento que meus pais me concederam o nome Athena, que durante anos foi motivo de ressentimento diante do desejo de ser apenas uma menina como todas as outras, inclusive no nome (reflexos de uma padronização), entregaram a mim uma herança que nem eu mesma posso decifrar, assim como qualquer indivíduo humano. Mas assim como o nome se ressignificou ao longo dos anos, tornando-se hoje uma alegria para mim, muitas coisas se modificaram. Espero que, um dia, todos nós possamos olhar para nossas trajetórias, entre os pontos de cruzamento e pontos de afastamento, e compreender a carga das

experiências naquilo que nos tornamos. Agradeço a vocês por todo o amor que me deram.

Minha irmã é o que vem depois. Contudo, nem por isso é menos importante em minha história. Você me trouxe um presente aos 3 anos, e ainda hoje penso assim. Com você aprendi a dividir amor, quarto e roupas de Polly. Você me ensinou a ter atitude protetora, pois apenas eu podia ser má com você. Apenas eu podia criar personagens malignas para roubar seus brinquedos – e assustá-la com uma trilha sonora improvisada - ou usá-los como cobaias de minhas tendências científicas à vanguarda. Qualquer um que ousasse machucá-la também me machucava, E como irmã mais velha de natureza intensa, eu me sentia no dever de defendê-la. Desculpa se nem sempre fui a melhor irmã que você poderia ter. Enfrentamentos nossos contextos e nossas histórias de formas diferentes, cada uma ao seu modo e de acordo com seu jeito de ser. Já disse isto outras vezes e tenho orgulho de ter a mulher feminista que você é como irmã, e sempre estarei ao seu lado para brigar contra aqueles que lhe fizeram algum mal. Obrigada por me inspirar ao enfrentar, de forma tão distinta, uma história semelhante.

Por óbvio, não poderia deixar de agradecer também à Nina. Alguns podem ignorar que os seres humanos pertencem ao reino animal. E, desse modo, considerar que os demais seres são inferiores àqueles pretensamente “racionais”. No entanto, a Nina me ensinou mais do que eu poderia imaginar na tarde em que ela chegou aqui. Com seu jeitinho louco, reflexo dos seres humanos de seu lar, ela me ensinou a demonstrar sentimentos e amaciou o que a vida endureceu. Ensinou-me a ver modos diversos de sofrimento e a observar o que é natural da vida. Era a ela a quem eu recorria quando eu necessitava de uma pausa ou de um abraço, muito embora, quase sempre, ela me dissesse que seu amor não era feito de prisões.

Agradeço aos meus amigos de antes e aos de depois, que presenciaram a virada em minha vida. Isabela, Lucca, Marina e Mateus, que viram as minhas mudanças ao longo de 11 anos de amizade, da menina viciada em conhecimento, mas ainda presa por fios de padrões invisíveis, embora já revelasse a revolta com o mundo, à mulher com histórias improváveis e aleatórias, pensamentos indecifráveis, que, apesar de toda vontade de romper com um mundo pré-estabelecido, continua a manter uma parte da ingênua menina sonhadora que um dia vocês conheceram. Agradeço por estarem ali, mesmo em meus períodos de ausência, que foram constantes ao longo desses anos. Agradeço por compreenderem a falta de tato em demonstrar sentimentos. Agradeço por fingirem ouvir meus longos discursos e explicações, mesmo quando

já retiraram os ouvidos como o Senhor Cabeça de Batata ou quando não compreendem o que meu raciocínio atravessado por tantos pensamentos tenta explicar. E agradeço por tudo o que cada um me ensinou com suas próprias histórias.

Aos amigos que adquiri depois do Direito, agradeço especialmente ao André, ao Eduardo, à Maria Eduarda e à Nathália. Com vocês compartilhei as angústias dessa área de conhecimento tão engessada, que podia oferecer mais ao mundo do que hoje oferece – ainda que eu admita que oferece aquilo para o que foi moldada a oferecer. Compartilhei com vocês as dores da graduação e as dores da pós-graduação. Vocês me conheceram como a pessoa ainda movida por notas, forma de reconhecimento externo, e viram-me, aos poucos, buscar meu próprio reconhecimento. Vocês me viram explodir com pessoas de terno e gravata e nariz empinado – algo de que não me orgulho, porque ferir os outros verbalmente não me torna melhor que ninguém. Viram-me nas fases trevosas das últimas fases. E viram-me retornar ao Direito mesmo depois de tudo o que disse. Encontrei em vocês pessoas com angústias e sonhos semelhantes, com quem pude contar ao longo de 8 anos. Obrigada por não me deixarem só no mundo jurídico.

Às minhas amigas de longe, que não compartilham, fisicamente, o dia-a-dia comigo, mas estão a uma tecla de distância para me auxiliar. Carina, Isadora, Nicalle, Rafaela e Thais, entre todas as mulheres de um grupo incrível que se uniu em face do amor pelos livros, obrigada por compartilharem futilidades, mas conversarem sobre política, sociedade e feminismo. Obrigada por ouvirem meus dramas e minhas crises consumistas – embora vocês também auxiliem nisto. Vocês me ajudam todos os dias a me tornar uma mulher melhor – não melhor no sentido de mulher perfeita, mas cada vez mais consciente do mundo.

Gostaria de agradecer também aos meus orientadores. Em primeiro lugar, ao meu primeiro orientador, o professor Luis Carlos Cancellier de Olivo, que apostou em mim, mesmo quando eu não apostaria. Apesar das diferenças políticas, ele me aceitou como sua orientanda, em um projeto que não imaginava seguir, mas hoje compreendo ser compatível com a minha própria história. Talvez eu tenha seguido uma linha diferente daquela que ele desejava que eu seguisse, talvez eu tenha me perdido em alguns momentos, mas segui um caminho em que eu também pudesse me ver. Sua morte me abalou de uma forma que eu não imaginava que abalaria, não apenas por ter que lidar com a forma como tudo se deu, mas também por revelar de forma explícita os rumos políticos e jurídicos de nossa sociedade. Obrigada,

então, pela chance que me ofereceu de eu me redescobrir. Sem o mestrado, talvez eu não tivesse retomado a minha voz.

Em segundo lugar, mas tão importante quanto, quero agradecer à minha atual orientadora, a professora Grazielly Alessandra Baggenstoss. Ela me acolheu antes mesmo da troca de orientação, ao me permitir ser sua estagiária de docência na disciplina de Hermenêutica Jurídica. Talvez ela não saiba, mas quando eu lhe pedi essa oportunidade, não foi apenas porque era uma disciplina com a qual eu poderia cumprir esse requisito, mas também porque ela se mostrou uma grande professora ao falar sobre educação libertária e feminismo no mesmo centro em que alguns anos antes eu me formara inconformada por ter encontrado apenas apatia. E, então, quando ela se ofereceu para ser minha orientadora, após o caos de outubro de 2017, eu não poderia me sentir mais grata. Era uma honra poder ser orientada por uma mulher e professora tão capacitada e inspiradora. Sob sua orientação, busquei mais conhecimento dentro do feminismo teórico e pude ver o mundo com outros olhares. Descobri o pensamento sistêmico, descobri a decolonialidade, ainda que não tenha me aprofundado tanto nessas temáticas. E descobri uma rede de mulheres maravilhosas, que tentam superar suas dores e resistir sempre, apoiando-se mutuamente. Lilith ganhou outros significados depois do mestrado, e agradeço também a todas as mulheres que conheci através dele, com a Amanda, a Beatriz e a Juliana. Gostaria de ter sido uma orientanda melhor e peço desculpas se não consegui ser mais do que fui. Obrigada por todo o apoio, compreensão e inspiração!

Agradeço, também, às professoras Aline e Janyne, membras de minha banca de defesa de projeto e membras da banca de defesa dessa dissertação. Poder fazer aula com as duas professoras foi uma oportunidade incrível que contribuiu não apenas para o meu trabalho, como para a minha visão de mundo. Pude sair dos ares do Direito e encontrar outros sistemas que em muito dialogam com o jurídico. Pude conhecer melhor a lógica dos mitos e outras narrativas, e pude compreender melhor a crítica às teorias de filosofia política que me ensinaram na primeira fase do curso de Direito. Obrigada pelo suporte que me ofereceram!

Gostaria de agradecer à UFSC – *alma mater* como diria o André – por ter me fornecido a base da graduação e da pós-graduação, e ao PPGD/UFSC, pela estrutura fornecida para a finalização do mestrado. Não obstante, gostaria de agradecer ao CNPq por ter financiado parte da minha pesquisa. Creio que devo agradecer ao sistema também por ter me oportunizado vivenciar o mestrado, mas o sistema sempre será o

sistema, oferecendo para alguns e retirando para outros. Então, creio que deva agradecer pelos privilégios que tive e buscar lutar para que esses privilégios sejam distribuídos de forma mais equânime. Meu agradecimento, portanto, é também uma crítica.

Gostaria de agradecer a todas as mulheres que me precederam e àquelas que me sucederão. De minha família, Maria Áurea, Lucy, Tânia, Cyntia..., mas não apenas a elas. Agradeço àquelas antepassadas cujos nomes foram esquecidos ou que, em minha história, dada como foi, não pude lembrar. Agradeço àquelas que lutaram antes de mim e me oportunizaram ter voz no presente. Agradeço a todas as mulheres que enfrentaram as adversidades de um mundo estruturalmente violento e que sempre buscaram formas de sobreviver. O fogo em mim vem de todas as fogueiras acesas. E eu gostaria de ter lhes prestigiado mais do que o fiz neste trabalho.

E, enfim, gostaria de agradecer aos meus antepassados, entre índios, negros e brancos. Colonizados e colonizadores, em lutas individuais e coletivas, movidos por mitos, símbolos e narrativas, que formaram a mim e ao Direito. Gostaria de buscar o que existe por trás de todos os nossos mitos, mas não estou em posição de oferecer verdades. Apesar do nome de deusa, sou apenas uma mulher condicionada por seu tempo, entre aquele externo e interno, movida por estruturas de fatores diversos, em busca da resignificação de seu próprio passado e da luta por seu próprio futuro.

O passado só existe a partir de um narrador no presente que é tanto decifrador quanto um criador de sentidos. (Eliane Brum, 2017)

RESUMO

O objetivo desse trabalho é identificar, através da teoria da destemporalização de Ost e do paralelo com a literatura paulina, se o sistema jurídico opera sob um discurso mítico soteriológico atribuindo à lei o papel de salvação na era secular. A pesquisa apresentada nessa dissertação utiliza-se de método dedutivo e de pesquisa bibliográfica majoritariamente para responder ao problema que se propõe. Parte-se, então, da hipótese de que o sistema jurídico, de fato, reproduz um mito soteriológico, mesmo após o processo de diferenciação funcional em relação à religião. E objetiva, desse modo, analisar as teorias clássicas dos mitos para identificar se há um processo de destemporalização pelo mito da salvação pela lei e oferecer uma reflexão crítica acerca das teorias do Direito. Em um primeiro momento, busca-se identificar o que seria o mito da salvação, por meio de análise das teorias clássicas dos mitos, da compreensão do mito em seu aspecto social e político, da análise da relação entre o mito e o tempo e da análise dos mitos cosmogônicos e soteriológicos. Em um segundo momento, analisa-se o mito da salvação pela lei na literatura paulina, através da qual será possível traçar um paralelo com a lei contemporânea. Para isto, conceitua-se a Bíblia enquanto literatura e analisa-se o contexto fática e literário da construção de sua lógica escatológica. Enfim, pretende-se analisar a relação do Direito com o tempo, a herança simbólica do cristianismo, a necessidade de fundamentação do Direito secular através de narrativas míticas e, por fim, qual o papel da lei na nova promessa de salvação.

Palavras-chave: Sistema jurídico. Lei. Destemporalização. Mito. Mito soteriológico.

ABSTRACT

The main objective of this work is to identify if and how the legal system works by a mythic discourse as it gives the law a salvation character in the secular age through Ost's unsecularization theory and through a parallel between Law and the Pauline literature. The search presented by this dissertation uses deductive method and major bibliographical research in order to answer the problem it proposes. So, it starts with the hypothesis that the legal system reproduces, indeed, a salvation myth, even after de functional differentiation process related to the religious system. It intends to analyze the classical myth theories in order to identify if there is an unsecularization process reasoned by the law as a salvation promise and it intends to offer a critical thought about legal theories. At first, it seeks to identify what is a salvation myth through an analysis of classical myth theories, the understanding about myth in its social and political aspects, the analysis of the relation between myth and time and the analysis of cosmogonic and salvation myths. At second, it analyses the salvation myth by law in Pauline epistles, through what it may be possible to make a parallel also between contemporary law. So, it conceptualizes Bible as literature, and it analyses the factual and literary context of its eschatological logic construction. At last it intends to analyze the relation between Law and time, the Christianity symbolical inheritance and the need of secular Law fundamentals narratives through mythic narratives and what is the law role in a new salvation promise.

Keywords: Legal system. Law. Unsecularization. Myth. Salvation Myth.

LISTA DE ABREVIATURAS E SIGLAS

- a. C. – antes de Cristo
- d. C. – depois de Cristo

SUMÁRIO

1	INTRODUÇÃO	23
2	A NARRATIVA MÍTICA DO TEMPO: A CONSTRUÇÃO DE UMA NARRATIVA COLETIVA PARA A JUSTIFICAÇÃO DO ASPECTO SOCIAL DO TEMPO	29
2.1	O MITO COMO FUNDAMENTO COLETIVO: A FUNÇÃO SOCIAL E POLÍTICA DA NARRATIVA MÍTICA	30
2.1.1	Memória e imaginário coletivo	31
2.1.2	Mito e política	35
2.2	OS MITOS DO TEMPO E O RETORNO AO TEMPO ORIGINAL	42
2.3	SOTERIOLOGIA E DESTEMPORALIZAÇÃO: A FUGA AO TEMPO MÍTICO	51
3	A CONSTRUÇÃO DE UMA MITOLOGIA SOTERIOLÓGICA HISTÓRICA: A NARRATIVA ESCATOLÓGICA CRISTÃ E O MITO DA SALVAÇÃO ATRAVÉS DA LITERATURA PAULINA	57
3.1	A BÍBLIA COMO LITERATURA.....	58
3.2	O MITO ESCATOLÓGICO NA LITERATURA BÍBLICA E A VISÃO POLÍTICA CONTEXTUALIZADA	64
3.3	A LEI E O PACTO: AS BASES DA SALVAÇÃO PELA LEI	77
3.4	ESCATOLOGIA PAULINA: A LEI COMO MEDIDA DA SALVAÇÃO	82
4	O MITO SOTERIOLÓGICO DO SISTEMA JURÍDICO: A DESTEMPORALIZAÇÃO DO DIREITO NA justificação da lei PELO MITO DA SALVAÇÃO	91
4.1	O TEMPO DO DIREITO E A JUSTIÇA ENTRE O PASSADO E O FUTURO	95
4.2	A ORIGEM DOS FUNDAMENTOS JURÍDICOS OCIDENTAIS CONTEMPORÂNEOS: ENTRE A INTERFERÊNCIA MÍTICA E POLÍTICA DO CRISTIANISMO E A DIFERENCIAÇÃO PELA SECULARIZAÇÃO.....	103
4.2.1	A interferência da religião cristã na Política e no Direito pré-secularização.....	104

4.2.2	A diferenciação funcional do Direito através da secularização e a tentativa de temporalização.....	107
4.2.3	A fundamentação jurídica e o mito político da era secular	110
4.3	A LEI E O MITO DA SALVAÇÃO: A DESTEMPORALIZAÇÃO DO SISTEMA JURÍDICO FUNCIONAL	114
5	CONCLUSÃO.....	131
	REFERÊNCIAS.....	137

1 INTRODUÇÃO

A linguagem jurídica é um dos primeiros saberes ensinados aos bacharéis no decorrer dos cursos do Direito. No entanto, alguns juristas parecem ignorar, em determinado momento, este elemento básico do sistema com que trabalham. Aprendem a argumentar, aprendem a arte da retórica, reproduzem os símbolos e as narrativas sabem de cor – narrativas estas a eles repassadas já nas fases iniciais. Contudo, quando se trata de questionar o discurso de racionalidade tecnicista operante, nada pode confrontá-lo, exceto a vivência do Direito, que coloca em pauta seu próprio discurso e código comunicativo ao defender um modo de um lado – a interpretação da lei – e admitir a reprodução de outros códigos de outro, como se observará.

Direito, literatura, religião e política, quatro áreas de conhecimento que, por uma visão tecnicista, positivista e cartesiana, parecem dissociadas entre si. Apesar da admissão de que uma possa interferir no modo de produção e comunicação da outra, ainda é recorrente a visão da exceção. Ou seja, como se os mecanismos fossem inteiramente opostos, sem reflexos nos demais. No entanto, quando se considera que todos sejam produzidos por símbolos, linguagem e, acima de tudo, indivíduos humanos condicionados por contextos e formas de pensamento, percebe-se que existem não apenas semelhanças, como comunicações de difícil dissociação. E ignorar esse elemento pelo discurso de uma racionalidade tecnicista é autorizar a sobreposição de forma cega – talvez a cegueira com que se reveste a própria deusa da justiça¹ a partir do Renascimento.

A Teoria do Direito contemporânea encontra lacunas que não podem ser explicadas apenas pela razão jurídica. Mesmo diante das teorias mais modernas, tais como o principialismo e o garantismo, destaca-se a necessidade de recorrer a recursos extrajurídicos para a confirmação da uma realidade que extrapola o controle pretendido pelo Direito. E conforme a sociedade da razão autoriza, por essas lacunas, justificações de influência transcendental, retorna o questionamento da função do Direito e da sua relação com a religião. Na medida em que se aprofunda no assunto, percebe-se que, apesar do discurso racional do Direito, algo de transcendente, enquanto além da racionalidade tecnicista e na forma do tempo histórico material, permanece na experiência jurídica, a qual pretende possuir poderes ilimitados tal quais os deuses que emanam leis, não obstante posicione-se como capaz de,

¹ Cf. nota 5.

isoladamente, garantir a construção de uma sociedade idealizada – embasada em uma espécie de mito da salvação pelo progresso e pela lei.

Apesar do processo de diferenciação dos sistemas sociais decorrente do racionalismo moderno, o Direito ainda permanece embasado numa justificativa mítica de poder e salvação. Quando se analisa a relação entre a fundação e organização das sociedades arcaicas com os mitos, percebe-se semelhanças na conexão do Direito com a sua narrativa fundante. Do mesmo modo, quando se analisa a literatura cristã, que foi cara ao Direito ocidental durante um período considerável da história jurídica, percebem-se conexões, mesmo com os fundamentos do Direito contemporâneo. Por essa razão é preciso compreender se ele arroga para si o caráter mítico de salvação, com o intuito de reconstruir uma teoria jurídica mais eficaz em uma sociedade constituída de sistemas que dialoguem entre si, que considere a individualidade dos membros componentes – e não apenas a generalização promovida por um grupo dominante – e os mecanismos de poder exercidos sobre eles.

É preciso, então, analisar os processos de formação do imaginário coletivo e da influência da lógica mítica na construção social. Afinal, como aponta, Castoriadis (1982), os símbolos não são imagens escolhidas ao acaso, mas parte de uma herança das tradições que a precedem. E, desse modo, são utilizados também em rituais que evocam mitos semelhantes em diversas tradições. Se o Direito Ocidental contemporâneo, então, é decorrente de um processo de diferenciação da religião, é preciso compreender que a sua forma de comunicação - entre linguagem, narrativas e símbolos - é formulada com base no que havia antes. E a diferenciação funcional não automaticamente lhe retira os aspectos decorrentes dessa interação - se é que, um dia, conseguirá. Assim, portanto, pode continuar a operar sob mitos.

No que concerne à literatura bíblica, a literatura, como parte da cultura, representa e também modifica a sociedade. Mas também pode configurar uma forma de manifestação mítica. De acordo com as teorias míticas clássicas, o judaísmo e o cristianismo promoveram uma modificação na lógica mítica característica das sociedades arcaicas. Enquanto estas negavam a historicidade, como manifestação dos pecados mundanos, aqueles inseriram a historicidade no ciclo cosmogônico. Desenvolveu-se uma escatologia própria, em que a história era parte do processo de salvação futura. O pressuposto para a salvação diante do fim inevitável e o consequente retorno ao tempo paradisíaco ideal era o cumprimento da Lei. Como Paulo (2002) disserta em suas cartas, que constituem literatura essencial para a posterior institucionalização da religião cristã, a Lei escrita era intermédio das

verdadeiras leis: as leis de Deus. Institui-se, então, a salvação relativamente universal, para a qual se exige apenas o seguimento da lei.

Ademais, a literatura pode ser cara ao Direito para além da simples exemplificação. Pode, pelo contrário ser não apenas fonte normativa – como por exemplo, na influência que a literatura bíblica exerceu em questões de Direitos Humanos, de acordo com Catroga (2010) - mas também fonte inspiradora do próprio modo de operação do Direito Ocidental. Como se vislumbrará no capítulo 2, os textos canônicos podem ser interpretados enquanto literatura, através dos quais se analisa o mito da salvação pela lei em Paulo (2002), principalmente pela análise de sua Carta aos Romanos. Consequentemente, será possível traçar um paralelo com a cultura jurídica ocidental, um vez que este também se configura com base em narrativas, de textos escritos por seres humanos, muitas vezes metafóricos, que recriam sentimentos, justificativas e fundamentos para o ordenamento jurídico, apesar do discurso de racionalidade estrita, não obstante o verídico impacto de outras literaturas na construção de um sistema jurídico.

Diante da pretensão de universalidade do discurso jurídico e da promessa de salvação pela atenção a uma lei baseada na racionalidade tecnicista, pretensamente desprovida de influências externas, buscou-se trabalhar com Direito, Literatura e Religião para abordar a narrativa mítica soteriológica e a destemporalização do direito através da relação entre essas três áreas. Assim, a partir de um paralelo com a literatura paulina, traçou-se um diálogo entre Direito e Religião, tal qual mostrou possível Marguerat (2006). E a partir da teoria de Ost (2005) sobre a destemporalização através dos mitos buscou-se identificar não apenas se é possível falar de uma Teoria do Direito como um mito soteriológico, mas também como isto ocorre e a crítica que pode ser feita a um Direito de discursos paradoxais. E assim, questionar a racionalidade jurídica também trabalhada em perspectivas como a de Hannah Arendt (2010; 2013) e Bobbio (1998).

Buscou-se nesta dissertação, através de método de abordagem dedutivo e de pesquisa transdisciplinar majoritariamente bibliográfica, compreender e identificar como opera o processo de destemporalização – enquanto colocação em um tempo não material – e como os mitos do tempo influenciam o sistema jurídico, através de análise das teorias míticas cosmogônicas e soteriológicas e do mito escatológico paulino, no intuito de verificar se a teoria do direito secular assumiu a função soteriológica após o processo de diferenciação. Para isto, partiu-se das teorias sobre as narrativas míticas – sobretudo de Eliade (1992a) e Campbell (2008), os quais discorrem acerca dos mitos cosmogônicos e

soteriológicos – e da teoria da destemporalização de Ost (2005) – isto é, da negação do tempo histórico na transposição para o tempo mítico originário –, para confirmar ou negar a hipótese de que se partiu: qual seja a de que o direito pode ser interpretado como um mito soteriológico em razão da construção de uma teoria que incorpora, mesmo após o processo de diferenciação secular, elementos míticos provenientes da relação com a religião.

Com base nisso, buscou-se analisar, na primeira parte deste trabalho, as teorias míticas, de modo a conceituar os mitos, verificar os contextos das narrativas míticas e observar a sua importância na construção da coletividade, considerando seu aspecto político e a construção de uma memória coletiva. A partir da conceituação identificada, analisou-se, então, como as narrativas míticas se relacionavam com o tempo, dando origem aos mitos soteriológicos, e quais os impactos no risco de destemporalização das instituições materiais.

Em um segundo momento, buscou-se analisar a literatura cristã, com foco na literatura paulina da Carta aos Romanos, identificando os contextos de sua produção e como decorreu a reprodução de sua narrativa mítica na construção de um mito soteriológico com inclusão do aspecto da historicidade. Para isto, analisou-se não apenas a mensagem escatológica do livro como um todo. Objetivou-se identificar, também, qual a conexão entre a escatologia, o pacto, a figura da lei e a promessa da salvação, de modo a oferecer um quadro comparativo para análise do discurso jurídico na sociedade ocidental secularizada

Enfim, buscou-se analisar, de forma mais aprofundada, a relação entre Direito, lei e tempo, para que fosse possível compreender de que modo a destemporalização do Direito poderia ocorrer, ou mesmo se já ocorre. Através de análise da justiça no tempo do Direito e das influências da mitologia cristã no Direito ocidental – entre herança simbólica e impacto na produção de novos fundamentos, justificativas e narrativas, pretendeu-se analisar a justificação do Direito na sociedade secular, diante da sua necessidade de recriação de uma narrativa originária, e de que modo a lei e o mito da salvação se correlacionam através dos códigos do sistema jurídico, de modo a incorrer ou não em uma destemporalização, através da reprodução de conteúdo mítico.

O presente projeto decorre da proposta inicial de trabalhar a relação entre literatura bíblica e o direito. Os primeiros estudos na área conduziram à conscientização de como uma narrativa cristã influenciou a definição das normas e com a mitologia, de modo geral, pode também

ter influência. A escolha do trabalho, dentro da literatura canônica, com a literatura paulina, mais especificamente a Epístola aos Romanos, deu-se em virtude de: a) a proximidade histórica do direito ocidental com a religião cristã, cuja institucionalização deve-se sobretudo ao papel exercido pelas epístolas paulinas, em especial a Epístola aos Romanos; e b) a análise acerca da função mítica da lei que a carta proporciona, como meio de alcançar a salvação, isto é, retornar a um tempo idealizado primordial, que também é fundamento da lei voltada para o futuro.

Para fins desta pesquisa, optou-se pela utilização da versão da carta paulina traduzida na Bíblia de Jerusalém (2002). O processo de tradução dos textos, sobretudo quando se pesquisa pelo viés literário é essencial para a interpretação e compreensão do objeto. Diante das diferentes traduções e revisões, optou-se por esta, pois, como explica Johan Knings no apêndice à tradução de Gabel e Wheeler (2003, p. 254), a Bíblia de Jerusalém é uma versão destinada a estudos, “traduzida dos textos originais e provida de ricas notas científicas pelos professores da École Biblique Française de Jerusalém (de onde seu nome)”. Considera, assim, para fins de tradução, tanto versões antigas da Bíblia, quanto manuscritos anteriores, do grego e do hebraico.

Nas discussões entre o religioso e o jurídico, é comum que se apele à máxima de que “cada um acredita no que desejar”. No entanto, a realidade demonstra que a religião ainda está no âmbito público mesmo após o processo de secularização. Embora a instituição religiosa tenha se separado das instituições políticas e jurídicas, preceitos a ela comuns continuam a influenciar os demais sistemas. Ainda, os fundamentos narrativos das religiões influenciaram a formação da racionalidade jurídica moderna. Portanto, mesmo que não se creia na verdade pregada por uma instituição religiosa, é possível que se reproduza, inconscientemente, a essência de seu discurso. Assim, a novidade do trabalho está na abordagem dessa interferência a partir de teorias da narrativa mítica do tempo e da soteriologia, em uma crítica à teoria jurídica clássica e ao pensamento tecnicista, por meio do paralelo com a literatura bíblica.

A partir da teoria de Ost (2005) sobre a destemporalização através dos mitos e da absorção de elementos da narrativa cristã paulina no discurso jurídico, decorrente da relação entre direito e religião, é possível falar de uma teoria do direito como um mito soteriológico? Os mitos são relevantes à construção das sociedades, enquanto narrativas construídas para criar modelos paradigmáticos capazes de reproduzir, em eras posteriores, significados atribuídos a tempos originários. Os tempos primordiais remetem a eventos ideais recriados através dos

mitos cosmogônicos e dos ritos instituídos através deles. Enquanto o tempo histórico revela a corrupção humana, o tempo mítico revela a idealização, e, na medida em que se tenta negar a materialidade negativa, recriam-se narrativas para a restauração de um passado imaginário. A lógica soteriológica pressupõe um futuro em que o tempo primordial idealizado é restaurado. O recomeço somente pode ser alcançado com o fim, para o qual se exige um sacrifício. A preocupação com a salvação no futuro e a consequente determinação das condutas presentes, logo, são fundamentadas por esse passado mítico (ELIADE, 1992a).

Diante do exposto, parte-se da hipótese de que o Direito, em função da relação histórica com a religião cristã e do seu posicionamento no tempo histórico, absorveu, no processo de diferenciação secular, a lógica soteriológica presente na literatura canônica, sobretudo na literatura paulina, em uma construção de uma teoria mítica fundamentada em mitos políticos e no mito de salvação pela lei.

2 A NARRATIVA MÍTICA DO TEMPO: A CONSTRUÇÃO DE UMA NARRATIVA COLETIVA PARA A JUSTIFICAÇÃO DO ASPECTO SOCIAL DO TEMPO

“Tudo que se nos apresenta, no mundo social-histórico, está indissociavelmente entrelaçado com o simbólico. [...]”, revela Castoriadis (1982, p. 142). E ainda que os atos cotidianos não sejam, necessariamente e diretamente, símbolos, não se exercem fora de uma rede simbólica. As instituições², enquanto construções sociais no tempo material, portanto, somente podem existir dentro dessa compreensão de linguagem. Apesar dessa verificação, pouca é a importância atribuída, sobretudo pelas ciências ditas racionais³, aos símbolos e sua influência social. Estes são tomados, pelo contrário, como formas de expressão de um conteúdo preexistente construído com base no conhecimento, como imagens posteriores; não como formadores ou influenciadores do conteúdo per se. Assim, “[...] dentro dessa visão, a forma sempre está a serviço do fundo, e o fundo é ‘real-racional’. Mas não é assim na realidade, e isso destrói as pretensões interpretativas do funcionalismo”⁴ (CASTORIADIS, 1982, p. 43).

Os símbolos, então, são parte de um imaginário coletivo, que interage sob as formas de pensamento e construção social, com impactos, conseqüentemente, políticos e, inclusive, jurídicos, como se observará. Na fonte desse imaginário construído e ressignificado no decorrer do tempo e nas diferentes sociedades, estão os mitos, manifestados em campos diversos do conhecimento, sobretudo através das narrativas. Pela perspectiva do imaginário coletivo, então, os mitos encontram repetições e similaridades, como aborda Eliade (1992) que podem ou não ser resultado de interações sociais entre culturas diferentes, partindo da ideia de Castoriadis (1982) de que os

² Por instituição, entende-se a organização social material instituída por indivíduos humanos. Isto é, uma construção humano-social que se forma na linha do tempo histórica e, portanto, é por ela também influenciada, sendo concebida na forma de seus contextos políticos, históricos, jurídicos e sociais (cf. FERRY, 2008; OST, 2005).

³ A racionalidade para Castoriadis remete a uma hierarquização entre os elementos essenciais e os elementos secundários. Ademais, acerca da racionalidade moderna afirma que é simplesmente formal. E, assim, sem conteúdo.

⁴ O funcionalismo para Castoriadis (1982) trata a concepção moderna e contemporânea de função social. A sociedade, historicamente, desenvolve-se a partir da institucionalização decorrente da separação funcional.

simbolismos se constroem sob as ruínas dos simbolismos anteriores, e da ideia de Campbell (2008, p. 18) de que “onde quer que exista uma imagem mítica, ela foi legitimada por décadas, séculos ou milênios de experiência nessa trajetória e constitui um modelo”.

A partir dessa lógica, também, moldam-se as narrativas de fundação – narrativas fundamentais ou originárias. Contudo, embora tenham por seu título o aspecto primário da construção – a fundação – são elas também moldadas com base nos mitos e no imaginário coletivo de modo geral. Do mesmo modo, por meio deles concebe-se a idealização de um futuro redentor ou salvador, que, na modernidade, configura-se como o mito do progresso - demarcando a relação social no tempo.

2.1 O MITO COMO FUNDAMENTO COLETIVO: A FUNÇÃO SOCIAL E POLÍTICA DA NARRATIVA MÍTICA

O mito não é despropositado em uma sociedade. Pelo contrário, ainda que se verifique uma transformação nos mitos contemporâneos - o que conduz, eventualmente, à ilusão de que teriam se extinguido - os mitos exercem papel fundamental na sociedade, à medida em que apontam, como Campbell (2008) ressalta, o que reside além do fenômeno terreno. O autor compara os mitos aos compassos escolares, permitindo o delineamento, então, de conexões entre esferas e linearidades, tempo e eternidade. Apesar da metáfora de Campbell, Marramao (1995) critica essa comum analogia, pois defende que a imagem do tempo não se resolve em apenas duas figuras. “[...] antes se configura como uma irrupção que deforma a estrutura constituída pelo entrelaçamento de ambos, como uma flecha que atravessa e anima” (MARRAMAIO, 1995, p. 57). E desse modo, nele também se reproduz a conexão e a troca entre *logos* e *mythos*, relação que marca o desenvolvimento do “racionalismo ocidental”.

Ver-se-á que as narrativas míticas não se restringem a um papel de crença individual. Pelo contrário, configuram-se, também, como forma de institucionalização, uma vez que justificam a fundação daquelas mesmas instituições operadas sobre símbolos. E isto se evidencia, sobretudo, quando considerada a relevância da memória e do imaginário coletivo nos aspectos políticos da sociedade - e, consequentemente, também no Direito, enquanto normatividade e instituição. Acerca da relação entre a própria Justiça - na figura

metafórica da deusa Têmis⁵ - e a memória, inseridas na discussão do aspecto político dos mitos, Vernant (2002, p. 248) então, escreve:

Têmis e Mnemósine têm mais afinidade com a terra do que com o céu. Têmis representa o que é fixo e fixado; é uma potência oracular: conta o futuro como já estabelecido. Mnemósine, Memória, mãe das Musas, conhece e canta o passado como se ainda estivesse presente. Ambas, por seu casamento com Zeus, trazem-lhe a visão total do tempo, a copresença em mente do que foi, do que é e do que será - da qual precisa para reinar.

Portanto, justiça, lei, memória e política se correlacionam sob a lógica mítica, mas, além disso, sob a lógica da relação entre tempo e sociedade. E influenciam, conseqüentemente, seu desenvolvimento no decorrer de uma história material. Observa-se, então, como a memória e o imaginário coletivo se inserem na perspectiva da sociedade e, como, então, os mitos que os influenciam assumem um aspecto político diante dos atos de rememoração.

2.1.1 Memória e imaginário coletivo

A memória é o modo através do qual as sociedades buscam responder à questão de sua origem. Mediante a construção memorial, o passado, o presente e o futuro se conectam na validação da realidade social. E enquanto fator inerente à concessão de sentido da existência coletiva e dos destinos individuais, na concepção de François Ost (2005), é também a memória a primeira forma do tempo jurídico instituinte. Constitui-se, assim, como um método de impedimento à antinomia, ou seja, à ausência da norma. É a memória, portanto, que dá

⁵ De acordo com Santos e Zocratto (2013, p. 644), “enquanto Atena é a representação da sabedoria, a deusa Têmis [...] é a personificação da Justiça ou da Lei Eterna, pois era conselheira de Zeus. [...] Têmis, a deusa da Lei, era representada com os olhos bem abertos, para que nada lhe escapasse à razão, apresentava-se com uma balança em uma das mãos e na outra a espada”. A venda sobre os olhos de Têmis foi resultado de intervenção de pintores renascentistas do século XVI, com o intuito de simbolizar o cansaço da deusa em face das injustiças mundanas, embora hoje represente símbolo da imparcialidade.

sentido ao Direito, na medida em que remonta um passado, entre o imaginário e o material, em que a identidade coletiva crie suas raízes e a moral se estabeleça. Conforme o autor:

“Composto”, o passado é inicialmente tanto quanto muito amplamente construído, escrito a partir do presente. A memória, que é admitida lhe restituir, mostra-se efetivamente uma faculdade singularmente paradoxal: esperava-se encontrar uma competência subjetiva e individual, vamos descobri-la objetiva e social; nós a pensávamos passiva, inata, recebida e espontânea, nós a descobrimos ativa, construída e normativa; poderíamos acreditar que se acumula, e eis que a apreendemos posta em movimento a partir do presente e de suas questões; esperava-se, enfim, poder opô-la antes que ela engloba o esquecimento, do qual não poderia totalmente se diferenciar destas diversas inversões de perspectiva (OST, 2005, p. 51).

Seja no âmbito do Direito, como Warat (1979) e Ost (2005) abordam, ou no campo da Religião, narrativas exercem papel fundamental na justificação do que não pode ser memorado faticamente e, conseqüentemente, explicado por uma racionalidade puramente histórico-científica⁶. Se, por um lado, a memória pode ser construída através dos registros testemunhais – o que coaduna com o conceito de verdade factual apresentado por Hannah Arendt⁷ (2013) e com o

⁶ Marramao (1995), por exemplo, trata da racionalidade moderna pela perspectiva weberiana, qual seja a de uma racionalidade que “é, nos dias de hoje, essencialmente dependente da calculabilidade dos fatores técnicos mais importantes” (WEBER, 2013, p. 23). Como será observado, há o esforço teórico, inclusive de Ost (2005, p. 26), de explicar a história pelo ponto de vista empírico e através de um tempo puramente humano. No entanto, como se extrai da própria obra do autor, mesmo o Direito e sua construção com base em ideais iluministas persegue formas de pensamento que fogem à concepção puramente material-histórica. Sua tentativa, então, é a de fornecer meios para “assumir a incerteza da mudança e a finitude de uma condição mortal”.

⁷ Hannah Arendt (2013) apresenta a verdade sob seu aspecto factual – histórico testemunhal – e seu aspecto racional – alcançado através de processo empírico racional. No entanto, para fins deste estudo, é importante destacar que a autora critica os autores modernos que defendem a relação entre institutos da sociedade secularizada e institutos míticos. Sua visão materialista racional da

conceito de memória comunicativa de Assmann⁸ (2008) –, por outro, pode-se desenvolver por seu aspecto cultural, ou seja inerente às tradições que moldam um imaginário coletivo. É nessa esfera, cujos contornos são fortemente influenciados pelos mitos, que se desenvolverá uma memória coletiva, em que o imaginário justificará os mecanismos sistemáticos e sociais.

Halbwachs (1990, n. p.) comenta que a memória coletiva não pode ser confundida com a história, ainda que a história dos grupos influencie seus hábitos, imaginários e tradições. O principal ponto de ruptura entre uma memória histórica, e a construção da própria história consequentemente, e a memória coletiva reside no fato de que a memória coletiva cessa, em geral, quando cessa a tradição, e a história, enquanto registro periódico, em regra, começa onde termina a tradição. Assim, por exemplo, não havia Idade Média antes de seu fim. Do mesmo modo, os fatos contemporâneos tornam-se históricos apenas na medida em que não integram mais a tradição vigente, pela perspectiva do autor⁹. Isto se deve ao fato de que, enquanto os acontecimentos são suportados socialmente, não há igual preocupação com a sua perda para a posterioridade - ao menos não de forma idêntica ao que se verifica diante da sua dispersão entre o que chama de espíritos individuais. Nesse momento, então, os fatos já são externos à própria sociedade. E, dessa maneira, apaga-se ou decompõe-se a memória social, vigente em meio à sociedade. Os fatos memorizados, portanto, tornam-se objetos de narrativas imortalizadas - ou de sobrevivência postergada - através de escritos.

Como explana Vernant (2002), a memória alcança categorias que englobam tanto o tempo quanto o eu. Ou seja, ultrapassa apenas o sentido individual de rememoração e alcança também o sentido do tempo em uma esfera coletiva mais abrangente. A própria sacralização

história nega que, após o processo de secularização, os modelos políticos e jurídicos contemporâneos tenham absorvido caráter de aspecto transcendental filosófico, ou ao menos que essa consideração seja relevante na medida em que quaisquer conceitos poderiam ser relacionados no âmbito das ideias.

⁸ Para Jan Assmann (2008, 116) “memória é a faculdade que nos capacita a formar uma consciência da identidade, tanto no nível pessoal como no coletivo. A identidade, por sua vez, é relacionada ao tempo”.

⁹ Halbwachs (1990) analisa a história como uma guardiã de memórias, sem adentrar no problema da história material tal como abordado por teorias de cunho ou inclinação marxista, por exemplo. No entanto, cabe ressaltar que se trata de um regime de historicidade.

da memória através da deusa Mnemósine marca a reconfiguração do tempo na sociedade. No entanto, questiona: “em que domínio, por que caminho, sob que forma se exerce o poder de rememoração ao qual Mnemosýne preside? Em que medida ele se orienta pelo conhecimento do passado e pela construção de uma perspectiva temporal?” (VERNANT, 2002, p. 137). O autor não encontra respostas para seus questionamentos senão através das narrativas míticas, que então lhe oferecem, ainda que não sejam registros exatos, parâmetros e indicações dos aspectos de funcionamento da memória arcaica.

Os símbolos - através dos quais as instituições também são definidas - são composições do imaginário, seja através da elaboração de uma narrativa absoluta, seja através do deslocamento de significados. “O imaginário deve utilizar o simbólico, não somente para ‘exprimir-se’, que é óbvio, mas para ‘existir’, para passar do virtual a qualquer coisa a mais” (CASTORIADIS, 1982, p. 154). Retoma, dessa forma, o exemplo da Lei mosaica, em que a figura divina, imaterial, precede à construção da Lei, enquanto fonte material. Contudo, permanece a questionar as motivações que ensejam a ordem social baseada em um simbolismo. Escreve, portanto:

Por que é no imaginário que uma sociedade deve procurar o complemento necessário para sua ordem? Porque encontramos, no núcleo, deste imaginário e através de todas as suas expressões, algo de irredutível ao funcional, que é como um investimento inicial do mundo e de si mesmo pela sociedade com um sentido que não é “ditado” pelos fatores reais porquanto é antes que constitui para si mesma a sociedade - sentido que reconhecemos ao mesmo tempo no conteúdo e no estilo de sua vida (CASTORIADIS, 1982, p. 156).

Ost (2004, p. 28), então, utiliza Castoriadis para explicar o imaginário coletivo e a institucionalização de narrativas sob o conceito de “magma de significações”. Isto, é:

um conjunto de significações imaginárias sociais que conferem um sentido específico aos dados da experiência; e ainda: as mais importantes dessas significações são literalmente “constitutivas” das realidades que elas fazem advir ao nomeá-las: é o caso do pontífice, por exemplo, cuja existência e o

papel só se compreendem em relação à instituição “Igreja”, ela própria referida a uma narrativa fundadora (Revelação, Escrituras...). Assim que ganham coro, essas significações sociais imaginárias são arrastadas num processo histórico feito de momentos de estabilização e de cristalização [...], seguidos de momento de autoalteração [...]

Os magmas, assim, não se constituem apenas como códigos ou conjuntos, tampouco como caos, em que nada se constituiria em face da rejeição da significação. Constituem-se, então, como possibilidades infinitamente determináveis no movimento da história, marcado pelo “selo do imaginário”, como pontua Ost (2004), dentro do qual despontam conceitos como o de “comunidade narrativa” e “narrativa fundadora”. Ao mencioná-los o autor quer referir-se à ligação entre a comunidade política e o imaginário histórico partilhado, através do qual se desenvolvem a sua identidade, memória e capacidade de projeto.

Nas formas do que Castoriadis (1982) chama de imaginário efetivo e imaginário radical, as sociedades se instituem e desenvolvem. O imaginário radical remete justamente à imagem da instituição, ou seja, à fonte criadora, que impulsiona o posterior desenvolvimento histórico. O imaginário efetivo, por sua vez, remete ao conjunto de simbolismos e significações adotados pelas sociedades nesse transcurso do tempo, escolha esta que subordina a própria funcionalidade social.

2.1.2 Mito e política

Castoriadis (1982, p. 177) reflete que “toda sociedade tentou dar uma resposta a algumas perguntas fundamentais: quem somos nós, como coletividade? Que somos nós, uns para os outros? Onde e em que somos nós? Que queremos, que desejamos, o que nos falta?”. Através das respostas a essas perguntas e das definições delas decorrentes (em sentido metafórico e, não necessariamente, direto), cada sociedade pode, então, construir sua própria identidade. E a forma pela qual elas elaboram as justificações para os questionamentos intrínsecos é por meio de significações imaginárias, o que se pode relacionar com o fundamento dos mitos.

Da palavra grega *mythos* – equivalente a narrativas, segundo Calabi (2013) –, os mitos caracterizam-se, na linearidade do tempo, como modelos paradigmáticos. Reproduzem, em eras posteriores,

significados de eventos dos tempos iniciais. Apesar da conotação de uma narrativa fundamental que a palavra *mythos* adquire na sociedade ocidental contemporânea, a qual será utilizada por autoras como Calabi (2013), por exemplo, a autora Mary Beard (2018), ao analisar a influência da caracterização feminina em alguns mitos, destaca que o conceito de mito, em sua origem grega, ultrapassava o sentido de imaginário construído através de narrativas coletivas. *Mythos* ou *muthos* remetia mais à política do que à ficção¹⁰, considerada a relevância pública do discurso. Ou seja, não implicava apenas numa forma de repassar histórias imaginadas, sem relevância social, mas de transmitir memórias e sentidos de poder.

Bobbio (1998), contudo, afirma que o conceito de mito político surge apenas no século XX, ainda que declare ser um conceito controverso, na medida em que existe uma tendência de negação do mito na ciência política – e na ciência jurídica, como se tenta observar neste estudo. Inicialmente, a conexão entre mito e política na sociedade contemporânea é atribuída a uma referência ao socialismo e às greves, porquanto críticos da visão tecnicista e utilitarista da razão predominante. E, dessa forma, configurava uma oposição à promoção de um desenvolvimento científico e econômico inspirado no individualismo progressista¹¹. Sobretudo, após a Segunda Guerra Mundial, porém, o mito passou a ser abordado politicamente, principalmente por pesquisas históricas e sociológicas, que vislumbravam neles as referências e simbologias da própria contemporaneidade. Saindo do campo do romantismo mítico (da não credibilidade do mito em outras áreas e sistemas além do romance), constatou-se a amplitude do fenômeno mítico. A partir do mito da fundação de Roma, assim, exemplificou a função do mito político na sociedade.

¹⁰ Mary Beard utiliza a palavra ficção com sentido de narrativa. Portanto, quer dizer que o mito em seu sentido originário, apesar de narrativas recriadas pelos seres humanos, tinha, sobretudo, objetivos políticos.

¹¹ O progressismo, conforme Marramao (1995) e Ost (2005), a partir de uma perspectiva da razão weberiana, pode, contudo, ser vislumbrado também por um aspecto mítico, na medida em que oferece promessas de salvação pelas condutas instituídas no âmbito do Estado e embasadas na lógica racionalista, científico-tecnista. Embora o mito do progresso, então, apresente diferenças – o que as variações de manifestação mítica nas diferentes tradições, em regra, apresentam – por inclusão da perspectiva histórico-material em sua lógica, parece, em determinados momentos, transportar a salvação para o instante, na medida em que acelera os diferentes tempos da contemporaneidade.

A tradicional narrativa conta que Rômulo e Remo, gêmeos herdeiros das terras conquistadas por Eneias¹², foram entregues à morte por Amúlio. Amúlio, desejando o poder, mata seu irmão primogênito, Numitor, bem como seus filhos varões, e obriga Reia, filha de Numitor, à virgindade perpétua das vestais¹³. No entanto, a vestal, vítima de violência atribuída ao deus Marte, engravida e é condenada à prisão, enquanto seus filhos são lançados na correnteza do rio Tibre. Tito Lívio (2008, p. 45) narra:

De acordo com a tradição, uma loba sedenta desviou o seu caminho dos montes circundantes em direção a um choro de criança, pois a água calma deixara no seco o cesto em que os meninos tinham sido abandonados e que havia flutuado. Essa loba ofereceu às crianças as suas tetas, fazendo-as descer até elas tão docilmente que, segundo contam, um pastor do rebanho régio, chamado Fáustulo, encontrou-a lambendo os meninos com a própria língua. Os meninos foram levados por ele ao estábulo e entregues à sua esposa Larência para serem criados.

Posteriormente, Rômulo e Remo combatem Amúlio, que acaba morto. E na disputa pelas terras a que teriam direito, Rômulo acaba por assassinar seu irmão Remo. O que importa na história, porém, é a forma como um mito funda uma cidade através de uma narrativa política que atravessa o tempo. E engana-se aqueles que acreditam ter findado na história antiga o uso do mito de forma política. Como Bobbio (2013, p. 758) aponta, “na Europa cristã pré-moderna não foram raros os mitos político-religiosos radicais, capazes de inspirar a ação das massas populares, relacionados especialmente com expectativas e profecias escatológicas”. Ost (2005), por sua vez, apresenta as próprias narrativas jurídicas contratualistas como decorrentes do fenômeno mítico, assim como também o faz Pateman (1993).

Em consonância ao pensamento de que os mitos - incluindo as narrativas temporais - possuem relevância e interação nas formas de poder dentro da sociedade, Ost (2005, p. 24/25) escreve que “a

¹² Personagem presente nas obras de Homero (2015a) e Virgílio (2013).

¹³ Vestais eram sacerdotisas que cultuavam a deusa do fogo, Vesta (TITO LÍVIO, 2008).

elaboração cultural do tempo é questão de progressos das técnicas, tanto quanto desafio de poder”. Ele explica:

Com B. Stiegler, pode-se pensar, por exemplo, que se a escrita permitiu a inscrição das sociedades numa temporalidade durável (simultaneamente memória e projeto), em contrapartida a linguagem mediática, assim como a difusão da comunicação informática numerizada, favorece, por sua vez, um “tempo real” operando diretamente e em curto-circuito o trabalho do tempo. Mas nunca estas transformações são uma tarefa puramente técnica: é das relações de forças e de lances de poder que elas procedem. Quem for apto a impor aos outros componentes sociais sua construção temporal é o verdadeiro detentor do poder.

De acordo com Mircea Eliade (1992a), os mitos são justamente construções narrativas elaboradas com o intuito de difundir e preservar a história da sociedade humana. E como aponta Campbell (2008, p. 17), tipicamente “constituem modelos para essa sociedade em determinada época”. Transmitidos pelas gerações – e recriados periodicamente, como Eliade (1992a) desenvolve –, os mitos são, assim, formas elaboradas através das quais os arquétipos são cunhados e repassados.

Consoante Campbell (2008), a mitologia possui quatro funções primordiais na sociedade. A primeira refere-se à necessidade de reconciliação com a própria existência. O ato de existir e de perecer no tempo e nas condições terrenas implica na dor, superável apenas pela gratidão para com a vida e o mundo¹⁴. A segunda função da mitologia, por sua vez, é fornecer uma imagem do cosmos. É o que o autor chama, então, de função cosmológica da mitologia, de modo que fornece aos indivíduos conhecimento acerca dos padrões do universo em que se encontram inseridos: “Uma imagem cosmológica proporciona ao indivíduo um campo para jogar, ajudando-o a reconciliar sua vida, sua existência com a própria consciência, ou expectativa, de significado” (CAMPBELL, 2008, p. 35). A terceira função da mitologia, então, seria validar e preservar os sistemas sociológicos, garantindo, assim, a unidade social. Trata-se da ordem universal que rege as condutas

¹⁴ A questão da reconciliação com o mundo em Campbell (2008) é retomada no segundo tópico deste capítulo.

humanas terrenas e que, hoje, assim como a imagem do cosmos, pertence à ciência. A quarta função, por fim, seria de ordem pedagógica. Ou seja, de aconselhamento e educação no desenvolvimento individual.

Acerca dos arquétipos¹⁵, e sua função dentro da narrativa mítica, Marramao (2008, p. 25) afirma que, somente através deles, das “[...] metáforas absolutas, é possível individuar o constante repropor-se do ‘posto à parte’ na forma de uma permuta ou uma mescla contínua entre símbolo e teorese, imagem e conceito, *mythos* e *logos*”. A metáfora originária é o que conduz, então, à antiga degeneração a um tempo absoluto, fato muitas vezes esquecido na contemporaneidade. A sociedade contemporânea, assim, seria construída em cima dessas imagens metafóricas, algumas das quais basilares para a construção do sistema, como pedras originárias. O significado e a função dos arquétipos, porém, somente seriam reveladas após o desejo de rejeição do tempo concreto, da “história” autônoma e independente, que corre em meio a um tempo linear e não poderia ser ordenada apenas pelos arquétipos (ELIADE, 1992a).

As narrativas míticas, portanto, aproximam o ser humano da esfera desconhecida da psique, mas inerente à coletividade, através dos arquétipos. Para fins deste trabalho, utilizar-se-á, para abordar a esfera do desconhecido alcançada pelo indivíduo apenas por meio das representações míticas, o conceito de transcendentalidade. Segundo Campbell (2008), “o que o mito faz é apontar o transcendente além do terreno do fenômeno” humano. Ou seja, apontar a esfera de conhecimento que ultrapassa a percepção puramente empírica de um plano terrestre material.

Os autores Luc Ferry e Marcel Gauchet (2008), ao discutirem o fenômeno do religioso na sociedade contemporânea, também abordam o tema pela perspectiva da transcendentalidade e sua interferência ou não no plano material. Enquanto Gauchet¹⁶ possui uma concepção política

¹⁵ Os arquétipos são os conteúdos da camada mais profunda do inconsciente e se manifestam através de comportamentos e conteúdos semelhantes nos indivíduos de diferentes grupos e épocas. Embora estejam além dos indivíduos, a definição de arquétipos baseia-se na simbologia atribuída a experiências objetivas a partir do inconsciente macro. “Quase toda a vida do inconsciente coletivo foi canalizada para as ideias dogmáticas de natureza arquetípica, fluindo como uma torrente controlada no simbolismo do credo e do ritual” (JUNG, 2000, p. 23).

¹⁶ Gauchet (2008), também utilizado por Ost (2005b) em sua análise, defende a heteronomia da relação entre a religião e a humanidade. Segundo ele, “a religião é, no sentido mais forte do termo, um fato de *instituição*, um partido tomado humano-social da heteronomia” (FERRY; GAUCHET, 2008, p. 44). Por sua

da religião, isto é, interpreta-a pela perspectiva sistêmico-sociológica, Ferry, ainda que também forneça uma visão sistêmica da sociedade, concebe a religião por seu viés filosófico. Os autores, portanto, divergem na admissão de uma interferência do que concerne ao campo religioso nos demais sistemas sociais, entre os quais o Direito.

Para Gauchet, a secularização teria findado esse processo de interferência do sistema religioso sobre o sistema jurídico, em uma alopoiese¹⁷ dos sistemas. Enquanto isso, para Ferry a interferência permaneceria atuante. No entanto, Gauchet toma a religião puramente como instituição política, dissociando-a da experiência do transcendente. E embora negue, pelo viés político-sociológico, a interferência do transcendente, como elemento próprio da religiosidade, admite que, no plano fático e filosófico, pode-se verificar interferência. Para Ferry, então, a transcendência não estaria no passado, mas no futuro, na ordem da ética e da cultura. Consequentemente, ainda após o processo de secularização, teria impactos nos demais sistemas¹⁸. Apesar das divergências evidenciadas¹⁹, ambos os autores coadunam com a

perspectiva. então, a interferência da religião, tomada enquanto instituição política, no campo do Direito teria cessado com o processo de secularização, como se verá adiante.

¹⁷ Baggenstoss (2015) utiliza o conceito de alopoiese como a perda de identidade de um sistema derivada da abertura para o ambiente e da incapacidade de fechamento nos códigos próprios. Faz-se a ressalva, contudo, de que a autora se utiliza não de Ferry ou Gauchet para trabalhar a teoria sistêmico-sociológica, mas baseia-se na teoria dos sistemas sociais de Niklas Luhmann.

¹⁸ Para Ferry (2008), a religião institucional é uma forma de manifestação cultural e política da transcendência na imanência. No entanto, pode confundir o leitor ao utilizar transcendência como sinônimo de religião, porquanto deseja abordar a religião de maneira ampla, considerando-a como a forma típica de revelação do transcendente em oposição à razão científica. A transcendência para ele, desse modo, não poderia ser tomada como sinônimo de religião enquanto instituição. Essa diferenciação é o que culmina na discordância com Gauchet. Portanto, a concepção adotada será a de Gauchet, que, assim como Ost, vislumbra o transcendente não como sinônimo de religião, sentido que gera a dúvida no discurso de Ferry, mas como oposição ao imanente.

¹⁹ Os autores Ferry e Gauchet (2008) dialogam acerca do papel da religião e da religiosidade na sociedade contemporânea e concluem que parte da divergência apontada entre suas pesquisas deve-se às respectivas escolhas de vocabulário. Apesar das escolhas linguísticas opostas, ambos concordam acerca da separação dos sistemas político, jurídico e religioso. Ainda, admitem a existência de uma esfera transcendental, além da racionalidade científica, que

ideia de Campbell²⁰ (2008) de que a transcendência é um conceito além das palavras; o ser humano apenas se aproxima dela através de representações guias.

Nesse sentido, a experiência do transcendente, então, é constituída de três etapas para Campbell (2008): a verdade – o transcendente em sua essência –, o mito e a comunicação. Os mitos são, nessa perspectiva, os aspectos metafóricos da transcendência, comunicados, no plano material, pelas áreas de conhecimento. Logo, a transmissão dos mitos se verifica em âmbitos não somente como o religioso e a arte (o modo mais difundido de manifestação do transcendente), mas também nas áreas conduzidas pelo pensamento racional da sociedade contemporânea, tais como a história, a biologia e as demais áreas de conhecimento²¹.

A ideia proposta por Campbell (2008) pode ser relacionada ao que Castoriadis (1982) afirma acerca da inserção das instituições dentro de um sistema simbólico. De acordo com o autor:

Uma organização da economia, um sistema de direito, um poder instituído, uma religião existe

conduz a experiência humana e é explicada sob diferentes perspectivas pelas áreas de conhecimento. As divergências no tocante à influência da transcendentalidade nos sistemas jurídico e político moderno, consoante os autores, residirá, sobretudo, na escolha de vocabulário e de uma abordagem filosófica ou de uma abordagem antropológica da questão. Por uma escolha antropológica, o Direito ocidental teria se afastado da transcendentalidade ao se diferenciar da religião. O viés, portanto, dá-se quanto à separação das instituições materiais. Enquanto isso, por uma abordagem filosófica, mesmo após a diferenciação dos sistemas, poderia haver aspectos transcendentais dentro do modo de operação jurídico.

²⁰ Embora não haja referência a Campbell na obra de Ferry e Gauchet (2008), os conceitos a que chegam na conclusão de sua discussão remetem ao primeiro autor, porquanto admitem a influência do transcendente nas diversas esferas da vida humana.

²¹ Embora não faça referência, é possível inferir, pelo que afirma Campbell (2008), que a área jurídica, considerada uma ciência moderna, também estaria inclusa na forma comunicativa dos mitos, pois escreve que o terceiro tipo das melhores coisas está ligado à história, à ciência, às biografias, etc. Nessa perspectiva, portanto, a narrativa mítica seria a narrativa recriada pelas áreas de conhecimento para manifestação do mito. Ou seja, seria uma forma de comunicação dos mitos nas diferentes áreas e, inclusive, sistemas. Por isso, tanto o direito quanto a literatura poderiam ser compreendidos como meios de transmissão de narrativas míticas.

socialmente como sistemas simbólicos sancionados. Eles consistem em ligar símbolos (a significantes), significados (representações, ordens, injunções ou incitações para fazer ou não fazer, consequências, - significações no sentido amplo do termo) e fazê-los valer como tais, ou seja, a tornar esta ligação mais ou menos forçosa para a sociedade ou o grupo considerado (CASTORIADIS, 1982, p. 142).

Na perspectiva de Campbell (2008), ainda, a vida contemporânea despiu-se do pensamento mítico²² como orientação em direção ao futuro nos mesmos moldes das antigas tradições. O rápido ritmo de mudança – acerca do qual Marramao (1995) explana em uma análise da proliferação de tempos incoerentes – impõe uma restrição à crença mítica tradicional e implica em contornos diferentes dos modelos antigos. As representações, no entanto, permanecem a guiar a experiência individual e coletiva no alcance no transcendente, cujo caminho revela-se conversão e tradução de outras mitologias.

2.2 OS MITOS DO TEMPO E O RETORNO AO TEMPO ORIGINAL

Marramao (1995, p. 11) afirma que “o homem entende o poder segundo sua concepção e vivência da temporalidade”²³. Na mesma

²² Importante ressaltar que, embora o autor aborde alguns mitos orientais em sua obra, ao sintetizar a relação atual das sociedades com os mitos, deixa de expressar que restringe sua visão à cultura ocidental moderna, na qual a razão científico-positivista se sobrepôs aos modelos míticos. Escreve: “Os mitos dizem que, se nos engajarmos no mundo de determinada maneira, estaremos sob a proteção [...] deste, daquele ou de qualquer outro deus. São modelos. Não temos isso hoje” (CAMPBELL, 2008, p. 24). No entanto, é necessário limitar o pensamento à cultura ocidental desenvolvida sobre uma tradição cristã, em contraste a culturas, sobretudo orientais, que ainda acreditam na interferência mítica também em âmbitos diversos ao religioso.

²³ Marramao (1995), assim como outros teóricos – Eliade (1992a; 1992b), Campbell (1997; 2008) e outros autores constantes da bibliografia –, utilizam a palavra homem em um discurso pretensamente universalista, em que o sujeito humano é pretensiosamente restringido ao gênero masculino. Apesar da opção por utilizá-los nesta pesquisa, é preciso ressaltar que a escolha linguística desses autores implica na exclusão de outros sujeitos, tais como as mulheres. Concomitantemente, reflete parte do que se pretende abordar nesta pesquisa, ao denunciar uma teoria do Direito como um discurso produzido por um grupo,

medida em que a preocupação com o tempo condiciona as sociedades, as teorias temporais são condicionadas por elas. E por trás das práticas instituídas, encontram-se narrativas desenvolvidas para fundamentar a origem não registrada pelos testemunhos e o poder exercido desde o ponto original de uma linha do tempo imaginária. O conceito de tempo e o modo através do qual as diferentes sociedades lidaram com ele, no entanto, não são unânimes. O que se verifica, por meio da história social, são teorias embasadas nas características em comum, das quais derivam, por exemplo, as hipóteses míticas do tempo.

Halbwachs (1990, n. p.) diz que “a vida em sociedade implica que todos os homens se ajustem aos tempos e às durações, e conheçam bem as convenções das quais são o objeto”. Em face disso, então, constrói-se uma representação coletiva do tempo, em conformidade às condições humanas e aos grupos concretos, cuja duração é organizada mais socialmente que naturalmente. Embora Halbwachs discorra que o tempo histórico, diferentemente do tempo para a física ou para a matemática, trabalhe com tempos exatos (fatos datados), verifica-se uma tendência cultural na recriação do tempo zero (t_0). É o texto:

Quando representamos por $t_0, t_1, t_2, \dots, t_n$ os aumentos sucessivos do tempo, a partir de zero, sem dúvida fixamos assim a duração e as diversas fases de um movimento, porém um desses movimentos que poderíamos reproduzir em qualquer outro tempo sem que obedeça a uma outra lei. Em outras palavras, o momento inicial, t_0 , está inteiramente livre de qualquer relação com um momento qualquer do tempo real (HALBWACHS, 1990, n. p.).

De fato, do ponto de vista histórico-material, ou seja, do registro fático dos acontecimentos, o tempo inicial, “indefinido, indiferente a tudo o que nele se posiciona de nada ajudaria na memória desses fatos” (HALBWACHS, 1990, n. p.). Afinal, diferentemente das áreas da física e da matemática, esse tempo inaugural não pode ser calculado. Não se trata de uma fórmula que permite a descoberta de uma incógnita a partir

originada de uma narrativa por eles elaborada e difundida sob a pretensão de universalidade. Nesse sentido, por exemplo, a autora Carole Pateman (1993) disserta a respeito da história desenvolvida pelos contratualistas para dar sentido à sociedade política em um discurso universalista, mas que oculta uma história de subordinação, a que ela denomina de contrato sexual.

dos elementos fornecidos ou já descobertos. Pelo registro dos fatos, pode-se trabalhar apenas com datas ou proximidades, mais antigas ou mais recentes que outras, contadas a partir de um tempo não descoberto e, portanto, registradas a partir de t_1 (o primeiro tempo registrado). No entanto, o que os mitos abordados por Eliade (1992a) demonstram é justamente que a impossibilidade de registro de um tempo zero (t_0) permeia a dúvida, de modo que se preenche o vácuo das certezas com narrativas idealizadas às quais os indivíduos devem buscar retornar. Portanto, o questionamento da origem de sua duração permanece.

No que concerne ao tempo e seu registro, a modernidade representou um marco na relação da sociedade com a história. Foi nesse período “que o ritualismo memorial ganhou a sua mais pública expressão [...]. Mas ele também foi, e não por acaso, o ‘século da história’, isto é, o século da edificação da ideia de nação” (CATROGA, 2015, p. 31). Os Estados-Nação se fortaleceram no âmbito político, fato acompanhado também de transformações sociais, econômicas e culturais. Também os símbolos se transformaram diante das inovações, embora tenham se construído com base nos símbolos pré-constituídos das tradições anteriores. Apesar disso, a tendência da materialidade histórica de que parte dessas transformações foram decorrentes transmitiu a ideia de que apenas a experiência anterior poderia justificar o presente e embasar os projetos futuros, enquanto fonte do conhecimento humano. Desse modo, buscou-se a legitimação no passado²⁴ para as ações presentes, motivo pelo qual a história e as formas de memória coletiva, enquanto estruturas de uma identidade, ganharam relevância. O século XVIII, portanto, caracterizou-se, assim, como século da “metamemória”, isto é, das representações compartilhadas pelos indivíduos, no qual predomina a chamada “recordação-imagem”.

Nas palavras de Salvador Gine (1995, p. 12), em seu prólogo da obra de Marramao (1995):

²⁴ Em um sentido social, o passado é escolhido como condutor da evolução futura. De acordo com Eliade (1992a), uma das principais transformações verificadas na lógica mítica nas sociedades ulteriores deu-se em razão da inserção do aspecto histórico no plano de um tempo contínuo, em contraste com a negação do tempo das culturas ditas arcaicas. Assim, como base da qual se parte, o passado oferece molduras justificativas para o comportamento do presente e, conseqüentemente, para a delimitação dos planos futuros.

O paradoxo é que nos damos conta das diversas concepções históricas do tempo e do significado ambíguo da época moderna precisamente quando esta, sob o impulso da sua própria dinâmica, fragmenta-se e se desfaz numa multiplicidade de tempos diversos. Num possível elenco podem constar não só o tempo físico como o cultural, o econômico, o psicológico e o biológico.

As imagens recriadas com o advento da modernidade auxiliaram também na concepção de uma história evolucionista. A degradação do tempo, já objeto dos mitos arcaicos, exige, a partir da modernidade então, novos modelos através dos quais possa ser combatida. Para isto, cada sociedade estabelece ritos através dos quais seus membros possam participar dos mitos fundamentais e reverter, simbolicamente, o processo de corrupção material. Esses ritos, por sua vez, são instituídos pelo próprio mito original, ou pela metáfora originária como descreve Marramao (1995, p. 25), que mantém a “degeneração de antiquíssimas, hoje esquecidas, metáforas a um tempo absoluto”. Em consequência a essa função mítica, a reinvenção da tarefa de recordação e dos ritos característicos dos mitos no aspecto cíclico é motivada pela busca de sentido social em que o passado é escolhido como condutor da evolução futura (CAMPBELL, 2008; CATROGA, 2015; ELIADE, 1992a).

Em sua tentativa de escapar do profano para o tempo em outro plano, o transcendente, o ser humano persegue, também, uma lógica escatológica, ou seja, um modo de salvar-se das condições presentes. E em busca disso, desenvolve ritos sacrificiais para alcançar o sagrado. O fim e o começo são marcados pelo ato sacrificial²⁵, de entrega ao divino, responsável pela construção do mundo por meio da concessão da alma – animação. A experiência transcendental, resgatada pelo mito, então, integra “a queda e a ascensão (*kathodos* e *anodos*), que juntas constituem a totalidade da revelação que é a vida e que o indivíduo deve conhecer e amar se deseja ser purgado (*katharsis* = purgatório)” (CAMPBELL, 1997, p. 19).

²⁵ Os atos sacrificiais, sobretudo na concepção de purgação, são explorados por Hinkelammert (1995), que estabelece um paralelo entre a ideia de sacrifício na mitologia grega, na literatura bíblica e no Direito, partindo da ideia de que própria conduta em conformidade à lei é também um sacrifício. E na medida em que o tema for aprofundado, ver-se-á que os ritos inerentes à aplicação da lei contemporânea assemelham-se aos ritos míticos, podendo, inclusive, ser referência aos ritos de sacrifício, na busca pela regeneração e pela salvação.

Conforme Eliade (1992b, p. 43):

O significado dessa regressão periódica do mundo a uma modalidade caótica era o seguinte: todos os “pecados” do ano, tudo o que o Tempo havia manchado e consumido era aniquilado, no sentido físico do termo. Participando simbolicamente do aniquilamento e da recriação do Mundo, o próprio homem era criado de novo; renascia, porque começava uma nova existência. [...] Restabeleçera o Tempo fabuloso da Criação, portanto um Tempo sagrado e “forte”.

A partir da análise do mito do sacrifício de Osíris e da epopeia de Enkedu, Silveira, Costa e Sagredo (2019), por exemplo, analisam a condição humana e a necessidade de regeneração diante da mortalidade. E destacam que os mitos perduram no tempo, na medida em que adentram o campo da subjetividade humana em face de sua natureza que é, simultaneamente, animalésca – portanto, natural – e civilizada – construída por aspectos sociais artificiais. No entanto, por mais que a sua natureza civilizada busque romper com a animalidade que lhe é inerente, é impossível fugir de seus próprios aspectos, como a morte. No caso do mito egípcio de Osíris, Osíris precisa vivenciar a morte para renascer, regenerar-se e, então, ascender a uma categoria superior àquela em que se encontrava – o governo no mundo dos mortos. E essa lógica é também a presente na importância concedida à narrativa da ressurreição no cristianismo: Jesus precisa ressuscitar para mostrar à humanidade que é o filho de Deus em uma trajetória de misericórdia e promessa da salvação.

Culturas variadas desenvolvem a ideologia da restauração do mundo. Profetizam a regeneração na iminência do fim, que é acompanhada de um tempo e espaço ideal. Para exemplificar, Eliade (1992a) cita cerimônias periódicas realizadas pelas tribos dos *karuk*, *yurok* e *hupa*²⁶, localizadas na Califórnia. Em suas cerimônias,

²⁶ Eliade (1992a, n. p.) escreve: “Assim, nós todos seríamos responsáveis por uma repetição anual da cerimônia cosmogônica, inaugurada, in illo tempore, por seres imortais; porque, entre os gestos simbólicos realizados, um dos mais importantes é o que os membros das tribos chamavam de ‘colocar colunas embaixo do mundo’, e a cerimônia coincide com a última noite sem luar e o aparecimento da nova lua, que implica a recriação do mundo. O fato de o ritual

nomeadas de “Ano Novo”, “restauração do mundo” ou “reparo”, os indivíduos restabeleceriam o ciclo da vida. Conforme a descrição:

Em relação a esta “restauração do mundo” é instrutivo lembrar a ideologia existente na base daquilo que tem sido chamado de religião das danças dos espíritos; esse movimento místico, que tomou conta das tribos norte-americanas por volta do final do século XIX, profetizava a chegada do momento da regeneração Universal, isto é, a iminência do fim do mundo, seguida da restauração de uma terra paradisíaca (ELIADE, 1992a, n. p.).

As condições terrenas de sofrimento conduzem o ser humano à imaginação de uma realidade diversa na qual as dores materiais sejam findadas. Em regra, o plano da plenitude é alcançado pelos méritos individuais em vida: são os paraísos construídos pelas mitologias. Em oposição aos lugares paradisíacos dos mitos, em que a salvação pós-vida é lograda, encontram-se alternativas descritas através da intensificação das dores repelidas no plano da existência, às quais se atribuem cargas morais negativas. Nos mitos gregos e romanos, destacam-se as construções literárias de Homero e Virgílio acerca do reino de Hades e dos campos Elísios²⁷ (ECO, 2013; ELIADE, 1992a).

Dessa forma, Homero (2015b, p. 183) descreve a viagem de Odisseu à “lúgubre casa de Hades”:

Quando, porém, teu navio tiver o Oceano cortado; e de Perséfone o bosque alcançares, no ponto mais baixo - álamos altos se veem, dos salgueiros os frutos se perdem - do vorticoso Oceano detém nessa altura tua nave,e para o de Hades escuro palácio sem mais, te dirige

do Ano Novo incluir o levantamento das proibições durante a nova colheita também confirma estarmos diante de um novo começo da vida”.

²⁷ Homero e Virgílio descrevem os campos Elísios de modo distinto em suas respectivas obras poéticas, “Ilíada” e “Odisseia” e “Eneida”. Enquanto o primeiro autor situa o campo dos puros e virtuosos no Ocidente da terra, em proximidade ao oceano, o segundo situa-o em outro plano abaixo da terra. As divergências nas descrições físicas, no entanto, não retiram o sentido de benção pela virtude comum aos que adentram o mitológico local, salvos das tormentas do plano terrestre ou das impurezas do corpo material (cf. BULFINCH, 2013).

Assim, Virgílio (2013, n.p) também descreve os Campos Elísios:

Ele a entrada ocupa; e, de água viva asperso o corpo, no frontispício o ramo à deusa crava. Completo o rito e o voto, enfim, chegaram a jacundos vergéis e amenas veigas, de bem-aventurança alegres sítios. Éter mais largo purpureia os campos, que alumia outro Sol, outras estrelas.

A entrada, então, é guardada pelas Parcas ou Moiras, que possuem funções também conexas ao tempo. Consoante Silveira (2011), as Parcas ou as Moiras – nas tradições romanas e gregas, respectivamente representam o destino na figura feminina tríade. Em “A República” de Platão (2014), também se encontra descrição das três figuras mitológicas, quando do diálogo sobre o Mito de Her. Dessa forma, conforme o texto:

[...] havia três outros seres sentados equidistante uns dos outros, cada um sobre um trono. Esses eram as Parcas, as filhas da Necessidade: Laquesis, Cloto e Atropos. Vestiam-se de branco, tinham coroas de flores nas cabeças e cantavam em uníssono com a música das sereias. Laquesis cantava as coisas do passado, Cloto as coisas do presente e Atropos as coisas do futuro.

[...] Quando as almas chegaram [na luz] tiveram imediatamente de se apresentar perante Laquesis, onde um interprete divino as dispôs em ordem, tomou do regaço de Laquesis uma quantidade de sortes e de modelos de vida (PLATÃO, 2014, p. 427).

Apesar da descrição fornecida do Hades, é interessante observar a rejeição de Platão a Homero. Pela análise de Hannah Arendt (2013, p. 64/65), que compara o Hades, em Homero e Platão, à caverna de Platão:

O paralelo entre as imagens da caverna e o Hades (os sombrios, irrealis e insensíveis movimentos das almas no Hades de Homero correspondem á ignorância e inconsciência dos corpos na caverna) é ineludível por ser sublinhado com o uso feito

por Platão das palavras *éidolon*, imagem, e *skía*, sombra, que são as palavras-chave de Homero para a descrição da vida após a morte no submundo. A inversão da “posição” homérica é óbvia; é como se Platão estivesse lhe dizendo: Não é a vida das almas incorpóreas, mas sim a vida dos corpos que tem lugar em um mundo inferior; [...] a terra é como o Hades.

O filósofo grego prossegue na descrição e, através da figura das Parcas, fala do início de um novo ciclo a partir da morte. As diversas sortes são disponibilizadas aos indivíduos, de modo que cabe a eles a responsabilidade de descoberta da vida virtuosa por meio da razão. Desse modo, por mais que Platão (2014) retire a responsabilidade sobre a virtude das mãos divinas, também descreve a entrada ao reino dos mortos - a experiência do pós-vida - como determinada em conformidade aos comportamentos bons ou maus do indivíduo. E a medida do dever é determinada em vida pelas leis racionais ideais.

Segundo Hannah Arendt (2013), então, o que a leitura de Platão revela é que o Hades seria um reflexo do próprio plano terrestre. O mundo inferior de Homero (2015b) e abordado por Platão (2014), seja no mito de Her ou na alegoria da caverna, teria ascendido à terra. E desse modo, embora Arendt (2013) não o faça, é possível trabalhar a concepção de que, uma vez que o inferno se faz na terra – por imposição dos medos e pelas vicissitudes humanas – impera como produtor de uma contraposição ideal, que liberta da inferioridade do submundo – do fim iminente, do Hades, da escuridão da caverna e do Inferno bíblico – pela adequação às condutas ditas “iluminadoras”, ou seja, alcançadas por uma razão.

Como escreve Hannah Arendt (2010, p. 22), “a mortalidade tornou-se o emblema da existência humana”. Sobre a morte consoante a experiência terrena, Campbell (2008, p. 32) disserta que “tradicionalmente, a primeira função de uma mitologia viva é conciliar a consciência com as precondições da sua própria existência – quer dizer, com a natureza da vida”. A vida é seguida da morte, pressuposto do qual nenhum ente biológico consegue escapar. O aspecto mortal dos seres humanos “repousa no fato de que a vida individual, uma *bios* com uma história de vida identificável do nascimento à morte, emerge da vida biológica” (ARENDR, 2013, p. 71). As diferentes culturas, então, abordaram de formas diversas a posição da humanidade na linha do tempo e diante da certeza da finitude terrena. De acordo com Campbell,

ainda, por volta do século VIII a.C., surgiram as mitologias de fuga, ou seja, de recusa e de negação da própria vida. E cita, como exemplos de negação do cosmos, o jainismo²⁸ e o budismo.

A tradição judaica e cristã, sob influência do zoroastrismo persa, construiu sua mitologia embasada na perspectiva de que a morte é seguida da restituição no mundo, condicionada pela preferência entre o bem e o mal. Assim, do zoroastrismo²⁹ absorveu a defesa do dualismo ético e cósmico. Ou seja, de generalização do mal, atribuído a algum agente que visa seu aumento, e de projeção dessa relação no âmbito universal, de forma que recria uma oposição entre agentes antagonísticos do bem e do mal em luta constante (GABEL, WHEELER, 2003). De igual modo, a ideia de que as atitudes mundanas podem ter impacto nas condições de um mundo finito é manifesta pelo secularismo moderno, através de sua defesa do progresso em oposição ao retrocesso e do progresso como um bem.

O indivíduo arcaico, conforme Eliade (1992a), rejeita o tempo profano, sua historicidade e, logo, sua finitude. Porém, tal qual escreve Catroga (2015, p. 8), não é um aspecto que se restringe apenas a este indivíduo; pelo contrário, “[...] o homem conta histórias como protesto contra a sua finitude”. Na valorização da experiência metafísica recria ritos para ascender ao tempo mítico, uma remissão ao tempo originário. É ao começo dos tempos que o indivíduo atribui a origem das normas e instituições, razão pela qual as alcança no retorno proporcionado pelos mitos. O tempo e a proximidade da morte conduzem-no, assim, a um afastamento do tempo ideal, provocado pela corrupção terrena e embasado na visão cíclica natural, como se verifica pelas estações do ano, pelas colheitas e pelas fases da lua. Assim, somente os rituais instituídos pelos mitos podem colocar um fim ao ciclo dos pecados e

²⁸ O jainismo, segundo Cambell (2008) seria talvez a religião mais antiga ainda existente. Baseado no preceito do *ahimsa*, ou seja, da não-violência, divide-se em dois grupos, um laico, ainda em sociedade, e um de monges e monjas em retiros. A negação da vida envolve uma série de tradições, que variam da alimentação, que rejeita qualquer alimento que pareça vivo (não apenas a carne, mas qualquer alimento que, por exemplo, ainda esteja amadurecendo e conectado a algo vivo), à perda do desejo de viver.

²⁹ Gabel e Wheeler (2003) traçam comparação entre autores (agentes) do bem e do mal na tradição zoroastrista e na tradição judaica. Assim, apontam Ahura-Mazda e Angra Mainyu como autores, respectivamente, do bem e do mal no zoroastrismo. E apontam Sataná, Mastema, Azazel, Beliar (Belial), Bezebeu, como figuras promotoras do mal no judaísmo.

reiniciar a experiência terrena em maior proximidade àquelas normas e instituições reveladas no início.

2.3 SOTERIOLOGIA E DESTEMPORALIZAÇÃO: A FUGA AO TEMPO MÍTICO

Portanto, o fim inevitável é também o reconhecimento do começo, a passagem para a repetição cosmogônica³⁰. Escatologia e cosmogonia se unem na construção do paraíso, da “plenitude primordial”, a qual somente pode ser acessada por meio da normativa mítica. De acordo com Campbell (1997, p. 161), “os mitos da criação são permeados por um sentido de predestinação que reivindica ao imperecível todas as formas criadas, cujo primeiro aparecimento teve esse mesmo imperecível como fonte”.

O retorno ao começo remete, segundo Ost (2005) à nostalgia do tempo. Em retomada ao pensamento platônico, o autor disserta que a ilusão do tempo compensa as adversidades da realidade material. Do mesmo modo que nos mitos arcaicos trabalhados por Eliade (1992a) como formas de recusa ao tempo histórico, a eternidade, como figura de destemporalização de Ost, transforma-se, pois, em resposta à imperfeição do mundo evidenciada pelo decorrer do tempo. Escreve, desse modo:

[...] o tempo seria como a marca de um mundo imperfeito e apanágio de criaturas mortais, condenadas a mudar sem nunca poder fixar-se em uma identidade qualquer. As formas desta nostalgia de um tempo que não iria envelhecer são

³⁰ “Cosmos” equivale a “mundo”, termo também utilizado para designar “ano”. E nesse sentido, a cosmogonia é uma forma mítica de repetição do tempo, remetendo aos mitos do ano novo. Conforme Eliade (1992b, n. p.), “os *yokut* dizem ‘o mundo passou’, para exprimir que ‘um ano se passou’. [...] O Cosmos é concebido como uma unidade viva que nasce, se desenvolve e se extingue no último dia do Ano, para renascer no dia do Ano Novo. [...] esse renascimento é um nascimento, que o Cosmos renasce todos os anos porque a cada Ano Novo, o Tempo começa *ab initio*. [...] Encontra-se na Índia um exemplo ainda mais claro. Vimos que a elevação de um altar equivale à repetição da cosmogonia. [...] a cada construção de um altar de fogo, não somente se refaz o Mundo, mas também se ‘constrói o Ano’”. Assim, para o indivíduo nas culturas arcaicas, o Mundo se renova a cada ano, encontrando-se, então, com a própria santidade original, renovando-se de modo a retornar ao *status* do tempo de sua criação.

diversas, tal qual, entre outras, a concepção cíclica do eterno retorno que daria oportunidade ao tempo para que se reciclasse, em intervalo regular em *illud tempus* das origens (OST, 2005, p. 25).

Eliade (1992b) diferencia o homem religioso, crente na reatualização por meio dos rituais míticos, do homem não religioso e baseia-se, sobretudo, nas sociedades arcaicas. Ainda assim, verifica-se que a idealização do fim é recorrente também na mitologia cristã – a qual Eliade posiciona em categoria diferente dos mitos arcaicos, pelo que atribui a uma originalidade na relação com o tempo histórico – e na moral racional da era secular. O sentimento de nostalgia e de revolta contra o tempo concreto, bem como a preocupação com o futuro, verifica-se também nas sociedades seculares, embora sob aspectos diferentes³¹. Como Campbell (1997) coloca, os mitos exercem uma força que continua a influenciar tanto os aspectos da vida privada – o eu particular – quanto da vida pública – o nós da vida política.

O fim inevitável é abordado também por Ost através da figura da entropia. Pelas leis da termodinâmica, a entropia é uma grandeza que mede a desordem das partículas. O universo tende à ordem em medida crescente até o alcance do fim inevitável. “No plano cultural, esta vertigem se traduz por uma ‘pane da historicidade’, entendida como a dificuldade crescente de nossas sociedades para que se inscrevam numa duração significativa” (OST, 2005, p. 27). Nesse sentido, a própria interpretação da historicidade resta comprometida, na medida em que condiciona a um escoamento irreversível do tempo. Trata-se, na verdade, de uma das quatro figuras da destemporalização ou recusa do tempo, quais sejam reações às mudanças provocadas no tempo histórico. São elas, portanto: “a nostalgia da eternidade”, “a vertigem da entropia”, “a tentação do determinismo” e “o risco de ‘discronia’”.

Acerca da “nostalgia da eternidade”, Ost (2005) faz referência ao conceito de *in illo tempore* de Eliade (1992a), a ideia do retorno ao tempo originária já abordada neste estudo. Através dos mitos, pois, estabelece-se uma relação entre passado, presente e futuro, na qual o presente é tanto definido pela experiência do passado quanto pela

³¹ Uma das formas pelas quais o mecanismo se evidencia é através da vivência do luto. Como aborda Soares (2009), o luto, que é também um método de integração da sociedade e da formação da memória coletiva, possibilita o conhecimento sobre o percurso humano. A manifestação de despedida e de reconciliação é um reflexo do direito à vida, uma vez que constitui um dos modos de se continuar vivendo.

perspectiva – esperanças e temores – do futuro. O futuro por sua vez é condicionado por um presente que se torna seu passado e por um passado que justifica a idealização, enquanto origem do ideal quando considerado em seu aspecto mítico. O futuro é, desse modo, pré-configurado pelo passado idealizado, parte de um imaginário. O risco, então, consiste no apego aos tempos passados como forma viciosa de determinação futura eterna e salvadora, ausentando-se do tempo material em propostas que não pertencem senão ao tempo sagrado. Assim, “arrancar-se a esta destemporalização empiricista, produzir um tempo realmente humano, significa, ao contrário, assumir a incerteza da mudança e da finitude de uma condição mortal (OST, 2005).

Assim, diz Eliade (1992b, n. p.) em seus estudos sobre os mitos:

Ora, “no começo” passava-se isto: os seres divinos ou semi-divinos estavam ativos sobre a Terra. A nostalgia das “origens” equivale, pois a uma nostalgia religiosa. O homem deseja reencontrar a presença ativa dos deuses, deseja igualmente viver no Mundo recente, puro e “forte”, tal qual saíra das mãos do Criador. É a nostalgia da perfeição dos primórdios que explica em grande parte o retorno período *in illo tempore*. Em termos cristãos, poder-se-ia dizer que se trata de uma “nostalgia do Paraíso”, embora, ao nível das culturas primitivas, o contexto religioso e ideológico seja totalmente diferente do contexto do judaísmo e do cristianismo.

A “tentação do determinismo”, por sua vez, baseia-se na ideia de que o tempo presente é condicionado estritamente pelo tempo passado, sem possibilidades de mudanças. Portanto, nenhuma ação humana poderia alterar o destino do tempo. E a superação do determinismo, desse modo, exige um esforço de libertação de uma rota coercitiva. Ost (2001, p. 50), explana que:

Um dos aspectos mortíferos de Chronos, o tempo é a sua morna repetição: sucessão implacável dos dias e alienação de uma condição sofrida, que fazem conceber o tempo como uma duração lisa e homogênea, sem história e sem esperança. [...] É a tentação do determinismo que enlanguesce as energias, desmobiliza as vontades, esteriliza as

imaginações. Mas o tempo se reduz verdadeiramente a esta duração contínua?

O “risco de discronia”, por fim, refere-se à noção da existência de tempos sociais distintos, o que pode, por consequência, acarretar dificuldades no modo de operação da Ética, da Política e do Direito. Na medida em que essas matérias pretendem operar sobre a sociedade de modo genérico, precisam compreender as diferentes formas de vivência do tempo por elas abarcadas, sobretudo em uma realidade de tempos cada vez mais fragmentados. Assim, “com toda evidência, a sincronização dos ritmos sociais tornou-se um dos fatores mais importantes da regulação” (OST, 2005, p. 38).

O pensamento das normas e instituições ideais se aproxima da visão platônica do mundo das ideias em oposição ao mundo das aparências. É, como Eliade pontua (1992a) também uma manifestação de um arquétipo celestial, que, embora não seja astral, situa-se num plano superior ao dos seres humanos. Em sua ideia de uma república ideal, Platão (2014) desenvolve o diálogo, através da figura de Sócrates, acerca das leis e da justiça, para a seguinte defesa de seu modelo idealizado. Aborda a eternidade da alma – em mais uma demonstração de preocupação com o futuro – e a relação de causa e consequência entre a justiça terrena e o porvir.

O tempo futuro, porém, não se restringe ao porvir material, mas se entende para além da morte. O ser humano sempre refletiu sobre a morte, e buscou nas formas míticas o principal meio de ultrapassar - ou transcender - os seus limites físicos. Hinkelammert (2012, p. 300), escreve, dessa forma:

Todos os seres humanos são mortais. [...] A mortalidade é limitação diante da qual aparece o desejo consciente de viver e a vida como critério consciente, e, portanto, racional.

O ser humano transcende o limite da morte ao tornar-se consciente de si mesmo e deixar o estado animal. Transcender a morte não é *per se* um ato religioso, mas antropológico, ainda que também seja assumido no quadro das religiões. Diante da morte, o ser humano não pode senão transcendê-la em sua consciência. Por transcendê-la, a morte aparece não apenas como limite, mas como limitação diante da qual é preciso assumir um comportamento.

A preocupação com uma existência além da vida presente adquire relevância na determinação do bem e do mal, do justo e do injusto e, portanto, da ética e do tratamento da lei. Isto reforça a concepção de que, para os gregos, o destino e a justiça são conceitos vinculados. Como já vislumbrado, a lei sábia e racional de Platão (2014) é a condição para a justiça no plano da vida; e aos justos é garantido o retardamento no perecimento natural pelos males. De igual forma, através da imagem mitológica das Parcas e das Moiras, a quem Platão (2014) faz referência, reforça-se a ligação estabelecida pelos gregos entre a justiça e o destino, pois, como destaca Silveira (2011, p. 3), “essas filhas de Nix (a noite) foram criadas junto a Têmis, Nêmesis e as Eríneas, divindades ligadas à justiça”. Vivenciar o mito, portanto, exige o cumprimento da lei, enquanto revelação *in illo tempore* das normas da existência. O oposto, isto é, o afastamento da norma, resultará, conseqüentemente, na vivência do sofrimento (ELIADE, 1992a).

Anula-se, então, o passado, para um começo promissor inspirado no tempo ideal. De acordo com Eliade (1992a) é possível realizar analogia com os apocalipses e as antropogênias, em que uma sociedade caracterizada pela vida no pecado é sucedida por uma humanidade regenerada, desde que cumprido o sacrifício no qual apenas o “bom” sobrevive. “Será então *in illo tempore* que, conforme somos informados, todos prestarão contas do que fizeram ‘na história’, e somente aqueles que não carregam qualquer culpa poderão conhecer a beatitude e a eternidade” (ELIADE, 1992a, n. p.). Desse modo, retoma-se o que Campbell (2008) fala acerca do pressuposto da vida: a perpetuidade do ciclo da vida exige o fim, o sacrifício, a morte, o retorno ao transcendente.

3 A CONSTRUÇÃO DE UMA MITOLOGIA SOTERIOLOGICA HISTÓRICA: A NARRATIVA ESCATOLÓGICA CRISTÃ E O MITO DA SALVAÇÃO ATRAVÉS DA LITERATURA PAULINA

Como observado em Campbell (2008), a literatura é uma das formas de manifestação do mito. De igual forma o mito também é manifestado através das simbologias da religião. Acerca do tema, Castoriadis (1982, p. 143), então, expõe:

Tomemos o exemplo da religião, esta instituição tão importante em todas as sociedades históricas. Ela sempre comporta (não discutiremos aqui os casos extremos) um ritual. Consideremos a religião mosaica. A definição de seu ritual do culto (no sentido mais amplo) comporta uma proliferação sem fim de detalhes; esse ritual, estabelecido com muito mais detalhes e precisão do que a Lei propriamente dita, decorre diretamente de mandamentos divinos e por isso aliás todos os seus detalhes são colocados no mesmo plano. O que determina a especificidade destes detalhes? Por que são todos colocados no mesmo plano?

Os elementos da religiosidade, seus símbolos, são, portanto, parte integrante da narrativa mítica por ela oferecida para responder a questões cosmológicas, como Eliade (1992) aponta. E nesse ínterim, como observado, despontam os mitos da salvação. Como se observará da exposição que segue, a narrativa mítica constante da literatura bíblica trabalha com o plano da salvação de modo diverso da maior parte das religiões arcaicas, porquanto insere elementos histórico-materiais na construção de uma única experiência terrena. Ainda assim, permanece dotada de metáforas atemporais e destemproalizadoras, no sentido atribuído por Ost (2005), na medida em que oferece meios de posicionamento fora do tempo material. E no cerne do plano salvífico proposto, a Lei, enquanto medida de condutas e de julgamento, ganha destaque, evidenciando a influência dos mitos nos campos políticos e jurídicos (ou uma função política das narrativas míticas) e antecipando o papel da norma na relação mítica.

A salvação plena do sofrimento consoma-se, então, através dos ritos soteriológicos³². Através de um sacrifício - qual seja, a morte de um animal ou a negação de uma vontade em prol do preenchimento de uma conduta legislada - o ser humano experimenta um rito pelo qual se purifica da sua carga temporal negativa – os pecados da história. No processo ritualístico, o espaço profano, do mesmo modo que o tempo profano, transforma-se em transcendental. O que é construído permanece, conseqüentemente, e perdura na existência.

O sofrimento como parte de um processo histórico é apresentado por Eliade (1992a) como uma novidade do cristianismo, embora não se afaste da necessidade sacrificial presente nos mitos arcaicos. A condição negativa terrena é transformada na positividade futura a ser encontrada em outro plano: o transcendental. E embora o sofrimento, como pressuposto da salvação e não mais como fato a ser extinguido da memória, seja explicado por uma perspectiva inovadora na cultura cristã, não era destituído de importância nas culturas precedentes. Já nas culturas consideradas primitivas, o sofrimento – as catástrofes naturais ou cósmicas, as guerras, invasões e injustiças sociais, entre outros exemplos – era relevante para a construção do sentimento coletivo.

3.1 A BÍBLIA COMO LITERATURA

A arte, dentro da qual se inscreve a literatura, para Ost (2004), caracteriza-se pela geração de estranheza e inquietação, sentimentos que conduzem ao questionamento e deslocamento do olhar. A forma, então, une-se à significação, em um ato de expressão. Contudo, como pontua o autor, a arte não surge de um *vacuum*. Ou seja, não se origina do vazio, mas de um mundo pré-constituído. E, desse modo, pode ser vislumbrada como uma contra-criação, compreendida através da metáfora de remodelação da massa que lhe é oferecida para dela fazer um novo mundo.

François Ost (2004, p. 34), assim, escreve:

Mas isso está longe de lançar a obra de arte no niilismo: sua rejeição da criação não é senão a condição necessária à liberação de uma outra criação possível, sua revogação do efetivo é um

³² Eliade (1992a) disserta que a busca periódica pela salvação corresponde à busca de alimentos, uma vez que as colheitas se repetem ciclicamente. A garantia da sobrevivência, portanto, é renovada no decorrer do tempo.

prelúdio à produção de um acréscimo da realidade, algo como a regeneração (no sentido próprio do termo) do dado. Por outro lado, [...] a obra de arte é sempre, num certo aspecto, exercício de memória ou de renovação; como se, ao liberar uma forma nova, o artista revelasse o vestígio de um sentido, a lembrança de uma forma que adormecia na memória coletiva.

O conceito da Bíblia como literatura, de acordo com Leonel e Zabatiero (2011) advém de sua caracterização enquanto conjunto de textos produzidos por indivíduos pertencentes a determinadas regiões e épocas, seres humanos social e historicamente determinados, em que elementos figurativos são empregados com o objetivo de transmitir e registrar ideias. Portanto, consideram como literatura a produção escrita material que estabelece proximidade com a sociedade, sem que a transcreva unicamente, através de narrativas e figuras de linguagem, de elementos próprios, estilos e gêneros literários³³.

Em suas palavras:

Quando tomada de forma independente da crença na mitologia que desenvolve, é, como qualquer outro livro, produto de um ou mais seres humanos que possuem a intenção de expressar-se por meio de suas línguas nativas e de formas literárias a eles disponíveis. Reconhece-se que a Bíblia é literatura, porque estabelece proximidade com a sociedade, sem que a transcreva meramente, através de narrativas e figuras de linguagem, de

³³ No conjunto bíblico, encontram-se gêneros diversos – narrativa, carta, poesia, parábola, entre outros –, variada tipologia textual – como, por exemplo, descrição, narração, argumentação e predição, na qual se sustentam os oráculos, vaticínios e profecias– e o uso de diferentes figuras de linguagem – comparação, metáfora, alegoria etc. São formas literárias presentes na literatura bíblica: as etiologias (atribuições de nomes), narrativas de nascimento, milagres, teofanias (aparecimento de *Iaweh*); as histórias heroicas no Antigo Testamento, os evangelhos, parábolas, relatos de julgamentos, relatos de curas, sentenças, narrativas de nascimento, bem-aventurança, “ai de vós”, comentários legais, alegorias, envio dos apóstolos e a cena da transfiguração no Novo Testamento. Não obstante, o conjunto é dotado de estratégias literárias, entre as quais, a hipérbole, a metáfora, o simbolismo, a alegoria, a personificação, a ironia dramática e a ironia linguística, o jogo de palavras e a poesia (GABEL, WHEELER, 2003; ZABATIERO, LEONEL, 2011).

elementos próprios como narradores, personagens, tempos e cenários definidos, de estilos literários então existentes, como no caso dos salmos em versos e das parábolas, e de estilos literários então inovadores, como foram os evangelhos, estilo característico da literatura do Novo Testamento.

A visão da Bíblia como literatura³⁴ enfrentou - e ainda enfrenta - obstáculo, frente à interpretação sacra de seus textos. Essa vertente, assim, defende a sacralidade como impedimento a sua perspectiva literária. No entanto, também se coloca como oposição, uma vertente defensora da visão crítico-histórica dos textos, cujo discurso embasa-se na defesa de que a análise literária seria oposta à análise da influência contextual. Considera, então, a pesquisa linguística da Bíblia, em sua fase inicial de negação do conteúdo em função da forma (OLIVO, BASTOS, 2017). No entanto, caso se retome Campbell (1997) e a defesa de que a literatura é uma forma de manifestação dos mitos, assim como outras áreas de conhecimento, é possível considerar a sacralidade dos textos em concomitância ao seu aspecto literário³⁵. De igual modo, como os autores Zabatiero e Leonel (2011) também abordam, a consideração do caráter literário do conjunto bíblico não implica em negação da influência histórico-contextual. Os paradigmas históricos e filosóficos importam na análise. Contudo, propõe-se uma visão de pesquisa e interpretação diferenciada, considerando os textos enquanto comunicações escritas - e literárias - produzidas em determinados âmbitos e produtoras de sentidos. Destarte, enquanto literatura, pode ser analisada conforme as regras de interpretações comumente aplicadas aos estilos literários. Zabatiero e Leonel (2011), da mesma forma que Gabel

³⁴ John Stott (2005), por exemplo, nega a visão literária da Bíblia. Segundo o autor, o livro não poderia ser vislumbrado como um livro de literatura, científico ou mesmo filosófico. A Bíblia seria, pelo contrário, um livro de salvação, enquanto oferta de liberdade e de revelação do plano do Deus judaico-cristão.

³⁵ Ademais, ainda que se considere que as palavras contidas na Bíblia sejam provenientes de uma entidade Divina, a materialidade da obra é atribuída a seres humanos. Desse modo, seres biológicos e materiais produziram o material físico que a compõe, redigiram-na e editaram-na, inspirados e guiados por um ser divino ou não (cf. GABEL, WHEELER, 2003).

e Wheeler (2003), explicitam, em suas obras, os elementos que permitem a análise dos textos canônicos³⁶ sob a perspectiva literária.

As narrativas literárias constituem relação com a realidade através de propriedades de linguagem, de forma que se estabelecem duas proposições. A primeira proposição, referente à relação social, remete aos conceitos aristotélicos de *mimesis* e *poiesis*, isto é, de imitação e de representação, estabelecendo, portanto, que é a literatura uma forma de reconstrução da sociedade através da percepção individual do autor. Essa percepção encontra a segunda proposição no momento em que se manifesta por meio da apropriação da linguagem e de recursos literários (ZABATIERO; LEONEL, 2011).

A adoção da linguagem poética e metafórica no processo de “reconstrução” do mundo é também discutida por Paul Ricoeur (2006), que, assim como Ost (2004) reencontra a ideia aristotélica de *mimesis* e *poiesis* e aborda a relação entre ficção e redescrição na perspectiva da hermenêutica bíblica, em uma conclusão da revelação da experiência humana comum:

Com efeito, [...] a referência ordinária da linguagem é abolida pela estratégia natural do discurso poético. Mas na medida em que essa referência de primeira ordem é abolida, é liberado um outro poder de dizer o mundo, embora em outro nível de realidade. Esse nível é o que a fenomenologia husserliana designou como “o mundo do vivo” (*Lebenswelt*) e que Heidegger chamou “ser no mundo”. É um mundo que eclipsa os objetos manipuláveis, um mundo que esclarece a vida, um “ser no mundo” não manipulável, que me parece ser a contribuição ontológica fundamental da linguagem poética (RICOEUR, 2006, p. 177-178).

³⁶ “Cânon” deriva da palavra “cana” (*kaneh*), utilizada como meio de medida e que, metaforicamente, estende-se para um padrão. “O seu emprego como designação da relação de livros genuínos e legítimos que compõem os únicos conteúdos próprios da Bíblia vem do período inicial da Igreja Cristã” (GABEL, WHEELER, 2003, p. 74). De acordo com Moraldi (1999, p. 12), o cânon “designava as normas fundamentais obrigatórias para todos os que professavam a fé cristã. Trata-se do *cânon da verdade*, o qual abrange as verdades fundamentais da pregação da Igreja, do *cânon da fé*, o qual indica as verdades essenciais a crer, e do *cânon da Igreja* ou *cânon eclesiástico*, que compreende os dois precedentes e designa o ensinamento e a vida dos cristãos”.

Também Ost (2005) vislumbra a literatura como a forma de reprodução do mundo através do imaginário – inclusive das representações míticas se retomarmos Campbell (1997). É formalização de um sentido através da linguagem - no processo de transformação do virtual em real, da potência ao ato. De acordo com Ost, a literatura é um registro individual, porquanto produzida por indivíduos humanos que se apropriam da linguagem e mobilizam-na num projeto de criação através da formação de um idioleto (conjunto de estratégias linguísticas, como estilo e fraseado), que concede singularidade à obra. No entanto, isto não lhe retira a importância coletiva, dentro da qual pode-se citar a relevância política. Como o autor aborda:

Basta lembrar a íntima relação que a tragédia grega mantinha como a política em Atenas: verdadeiras instituições políticas elas próprias, as representações trágicas (às quais o povo inteiro assistia, durante dias a fio) eram uma maneira de a Cidade refletir-se nas formas da ficção e, particularmente, de colocar-se as questões de fundamento que a democracia nascente deixava abertas (OST, 2004, p. 20).

Ost (2004, p. 21-23) ainda finaliza, observando que “considerações da mesma ordem poderiam ser feitas a propósito do relato bíblico em relação à história do povo judeu”. A literatura, portanto, constitui-se como produção humana de reprodução escrita do imaginário, em adequação às formas e usos da linguagem, mas que mantém vínculos com a norma, na medida em que, entre outros fatores³⁷, também possui função política e social. Exerce, antes, função de rememoração, que “produz efeitos instituintes de mobilização de

³⁷ Ost (2004), ao explorar a relação entre Direito e Literatura, enquanto ciências que dialogam entre si, trabalha em cima de quatro pontos perspectiva da Literatura e sua experiência com a norma. Em primeiro lugar, a literatura não é alheia às normas e às formas instituídas. Pelo contrário, possui relação direta com o contexto, o qual representa, mas também influencia, como nos casos de sua utilização política e social. Em segundo lugar, é também dotada de regras, enquanto parte de uma comunicação e enquanto objetiva produzir um sentido. Em terceiro lugar, também ela se insere no domínio da ética, ao discutir questões de discursos e condutas. Por fim, ressalta os aspectos de rememoração e mobilização da literatura.

significações novas” e “produz história, que se integra à história narrada”.

A literatura bíblica, assim, é o meio pelo qual a religião cristã primitiva estabeleceu seu modus de mobilização. E a popularidade dos estilos literários empregados reforçam a função que a literatura exerceu na sociedade. Os recursos empregados na produção e edição dos textos revelavam não apenas sentidos de escolha de autoria, mas também se adequavam às intenções subjacentes, como a forma ou o local em que seriam empregados, ocasiões, cultos e celebrações, por exemplo. Em face disso, também, é necessário que os textos individuais sejam analisados como parte integrante de um corpo maior, uma vez que os textos se conectam e influenciam. A forma, assim, e a interpretação modificam-se e adquirem novo uso, conforme a mensagem geral que se pretende transmitir (GABEL, WHEELER, 2003; RICOEUR, 2006).

Por óbvio, o conjunto de textos bíblicos não foi produzido ao acaso. Tampouco foi produto de um curto período ou de uma única pessoa. As diferenças estilísticas e autorais destacam esse aspecto, além das claras evidências históricas. E no caso da Bíblia cristã, a existência de um Antigo Testamento compartilhado³⁸, em sua essência, com outras religiões também torna claro que o registro se deu através de esforços múltiplos ao longo de séculos. Afora às questões de sincretismo e transformação dos mitos no contato entre diferentes culturas e nas modificações entre elas, a produção do que se tornaria um cânone iniciase nas compilações judaicas, com o registro de fatos e intervalos de tempo da história do povo judeu por volta de 1000 a.C.³⁹, e se estende às compilações da era cristã.

Analisando-se o discurso de Ost (2005), pode-se inferir que a Bíblia, no que se refere à construção religiosa da memória coletiva, também poderia ser compreendida como uma comunicação entre a sociedade e o tempo fundador das origens, e é ela que estabelece a linha através da qual se instituem as práticas de repetição dos ritos sagrados.

³⁸ O primeiro ato de separação entre judaísmo e cristianismo é atribuído ao Concílio de Jerusalém, realizado por volta de 50 d. C. No episódio, discutiu-se a necessidade de observação de práticas judaicas pelos gentios convertidos. No entanto, a ruptura plena entre cristianismo e judaísmo dá-se entre os séculos II e III em Alexandria (cf. MONDONI, 2015).

³⁹ O primeiro evento datável da história do cânon do Antigo Testamento dá-se em 622 a. C., no reino de Josias, rei de Judá. Em 623, a. C., a fortaleza de Samaria caiu diante dos assírios, restando somente o reino de Judá da terra prometida. Pouco depois, caiu Jerusalém, assim como o Templo de Salomão (cf. GABEL, WHEELER, 2003).

A transcendência de uma comunidade, como discorre o autor, é responsabilidade dessa “memória mítica”⁴⁰ propagada.

Assim também, disserta Calabi (2013) acerca da relação entre a literatura bíblica, a mitologia⁴¹ e a sociedade. Conforme sua interpretação:

Decerto a narração do Evangelho cristão não diz respeito, por sua vez, a alguma simples verdade sapiencial, universal e desencarnada, mas, ao contrário, concentra-se num personagem histórico como protagonista de eventos únicos em seu gênero, que devem ser narrados, ainda que interpretados. [...] a categoria da mitologia funciona como um puro meio expressivo que evidencia certa analogia baseada numa comparação cultural, mas que, obviamente, no plano do conteúdo, apresenta total divergência (pelo menos porque não é politeístas) (CALABI, 2013, p.183).

Portanto, em sua perspectiva o conjunto bíblico diz menos acerca de uma verdade abstrata sobre a natureza da divindade que sobre uma intenção expressada através da narrativa. E entre os sentidos propostos, destaca-se aquele da promessa: a medida da salvação diante de um fim iminente.

3.2 O MITO ESCATOLÓGICO NA LITERATURA BÍBLICA E A VISÃO POLÍTICA CONTEXTUALIZADA

Na literatura bíblica, então, o mito da salvação futura, sobretudo pelo preenchimento de uma ordem - e a perseguição da lei -, adquire novos contornos. No corpo dos textos canônicos, verificam-se passagens que, tais quais os mitos de Homero e Virgílio, preocupam-se com o tempo futuro e a possibilidade de salvação. Os profetas, por exemplo,

⁴⁰ Ost (2005, p. 58) refere-se, por “memória mítica”, à relação da memória com a figura divina de *Mnemósine*, a mãe das musas. A remissão ao caráter mítico da memória possui o objetivo de evidenciar o caráter da memória que se distancia do conhecimento objetivo e rigoroso do passado e se aproxima das técnicas de comunicação.

⁴¹ Como já observado no capítulo 1, Calabi (2013) significa *mythos* como narrativa.

surgem na literatura pré-cristã, ainda na construção do cânone judaico⁴², em suas tentativas de discernir a vontade divina. A ausência de forma previsível para a manifestação da vontade de Iaweh⁴³ demandava esforço interpretativo do povo judeu. Em resposta à necessidade da vontade de seu deus, então, os profetas despontam como indivíduos dotados de relação especial com o ente superior e, logo, da capacidade de “articular a sua vontade e os seus juízos” (GABEL; WHEELER, 2003, p. 97/98)⁴⁴.

Assim, Amós (2002, p. 1619) adverte ao entrar em Samaria⁴⁵:

Procurai Iahweh e vivereis!
 Para que ele não penetre como fogo na casa de José
 e a devore, sem que haja alguém em Betel para apagá-lo!
 Eles que transformam o direito em veneno
 e lançam por terra a justiça.

Apesar da interpretação premonitória atribuída aos textos proféticos, é preciso considerar que os elementos a que fazem referência são elementos da época e das circunstâncias de seus autores. O aspecto premonitório revela-se, dessa forma, como uma distorção histórica, aplicável apenas a eventos específicos. As profecias eram, antes, uma mensagem genérica acerca da capacidade humana de autodestruição, principalmente em função das guerras constantes. Afinal, a história judaica era marcada por perseguições e migrações⁴⁶ derivadas de

⁴² Jesus Cristo era, antes de tudo, um mestre judeu que acreditava na Lei expressada através da Torá, mas que propunha uma nova forma de interpretação desta. Deste modo, a base histórica do que se tornaria o cristianismo era a literatura judaica, à qual, posteriormente, uniu-se-iam textos próprios da nova religião, originados da mensagem transmitida por Jesus (cf. ERHMAN, 2015).

⁴³ O nome *Iaweh* é adotado nos estudos de Gabel e Wheeler (2003) pela ausência de ambiguidade quando em comparação a termos como “O Senhor” ou *Elohim*, que pode significar a pluralidade de divindades.

⁴⁴ Como se observará com Santos e Zocratto (2013) fazem referências semelhantes ao papel dos juízes na contemporaneidade, em sua função de decifração da lei.

⁴⁵ De acordo com Gabel e Wheeler (2003, p. 98), “Amós de Técuá entrou na Samaria, capital do reino do norte, e começou a denunciar a religião apóstata e a injustiça social que via a seu redor”.

⁴⁶ A história judaica é marcada por uma forte conexão com a terra, mas também com guerras constantes, por razões políticas e econômicas sobretudo, que culminaram na dispersão do povo. Em 722 a.C, com o cerco de Samaria pelos

conflitos políticos, sobretudo do domínio do povo israelita por outros povos da região mediterrânea. Infere-se que eram expressões do juízo divino em face do momento presente, através das quais emitiam-se, implicitamente, alertas para as condições futuras. A isto soma-se que manter viva a palavra dos profetas implicava em tomar conhecimento acerca da história do povo de Israel e aprender com os erros passados (GABEL; WHEELER, 2003).

Eram os profetas, logo, os porta-vozes da vontade transcendente que conduziam o destino de seu povo por suas profecias. O caminho anunciado por suas vozes era reconhecido como uma epifania divina, sob o caráter do monoteísmo. Pela perspectiva de Eliade (1992a), a interpretação hebraica da história, posteriormente assimilada pelos cristãos, modifica, então, o pensamento ocidental justamente na medida em que fornece um novo papel para a história. A história – e o passado material – não é mais negada pelo ser humano através dos ritos míticos, mas justificada como parte de uma verdade transcendental⁴⁷. Por meio dessa compreensão, o autor questiona se a mudança de posição histórica não teria implicado na passagem da salvação para dentro de um quadro histórico.

Do mesmo modo, Marramao (1995, p. 37) pontua que as ideias de processo resolutivo, ou seja, de uma finalização, embora não se trate

assírios, os nativos são deslocados para a Assíria. Contudo, mesmo após à possibilidade de retorno com o edito de Ciro em 538 a. C., muitos optaram por permanecer nas localidades, onde se assentaram com certo grau de liberdade, inclusive para a prática de uma religião própria. Assim, apesar da relevância que o espaço geográfico exerce no desenvolvimento da tradição, enquanto baseada na promessa de *laweh* selada nos termos da Aliança, Gabel e Wheeler (2003, p. 71) comentam que “uma das ironias fatais da história é o fato de ter sido necessária a perda dessa terra para as conquistas assíria e babilônica para que o povo de Israel se lembrasse de quão vital ela era para a sua identidade nacional”.

⁴⁷ Eliade (1992a) posiciona o pensamento cristão como um marco de ruptura em relação ao pensamento mítico das sociedades tradicionais. Enquanto as sociedades arcaicas ou tradicionais negavam a história na recorrência ao tempo mítico, a sociedade cristã, embora ainda atrelada a mitos, reconhece a história como parte da verdade revelada por sua divindade. Hannah Arendt, no entanto, critica visões como a de Eliade, que atribuem ao cristianismo a causa de consideração histórica diante do problema da eternidade e da mortalidade. De acordo com a autora, “o simples fato de o problema da história só ter surgido no pensamento cristão com Agostinho deveria fazer-nos duvidar de sua origem cristã, e isso tanto mais quanto surge, em termos da filosofia e da teologia do próprio Agostinho, devido a um acidente” (ARENDR, 2013, p. 98).

do fim propriamente dito, são integrantes do pensamento de progresso contemporâneo:

[...] postula uma forma de temporalidade que não pode ser *sic et simpliciter* derivada do esquema heideggeriano da “história do niilismo e da metafísica”, justamente na medida em que introduz o elemento da Solução (ainda que entendido não mais como um verdadeiro e próprio Fim, mas sim como uma linha de tendência do movimento histórico) que era estranho à intuição clássica do tempo: o tempo peculiar do Moderno seria assim o resultado não de uma continuidade, mas de uma ruptura; aquilo que nele se seculariza não é portanto um Princípio embutido desde os primórdios na *Aufklärung* do Ocidente, mas antes a ideia de *εσχάτων* [*eschaton*] própria à mensagem de redação judaico-cristã.

O mito escatológico trabalhado por Eliade (1992a) funda a lógica dos textos apocalípticos cristãos, que, do mesmo modo que os textos proféticos, prenunciam a vinda de grandes dias aos fiéis, dias de salvação. Afinal, foram escritos para um povo minoritário e historicamente dominado por outros. É preciso compreender, no entanto, que as perspectivas apresentadas pelos dois estilos eram diferentes. Enquanto os textos proféticos interessavam-se mais pela condução do tempo presente – ainda que, como observado, pudessem prenunciar tempos futuros, através de uma distorção analítica –, os textos apocalípticos observavam a era presente como um estágio para o fim da existência humana – “morte, ressurreição, julgamento, recompensa e punição”⁴⁸. Os males terrenos eram justificados como necessários à condução da humanidade para a era final, marcada pelo conflito entre duas forças antagônicas: o bem e o mal (GABEL, WHEELER, 2003; DEN HEYER, 2009).

A essa lógica dá-se o nome de escatologia, ou seja, “estudo das coisas últimas”, acerca da qual, explicam Gabel e Wheeler (2003, p. 225):

⁴⁸ Interessante é destacar que Campbell (1997) utiliza termos semelhantes para descrever a trajetória de herói mítico e também se utiliza da literatura cristã para exemplificar sua teoria narrativa mitológica.

A história futura é propriamente uma divisão da teologia – em termos específicos, da escatologia, o estudo das “coisas últimas”. Mas, para alguns corpos religiosos da tradição judeu-cristã, a escatologia é mais do que uma questão teológica entre muitas – trata-se do elemento autodefinidor e dominante. Esses corpos tendem a empregar a Bíblia como um guia para o final dos tempos e como recurso de interpretação de eventos do presente, que é entendido como uma fase preliminar do final dos tempos. Mesmo grupos que não se preocupam tanto com a escatologia podem conceber a história como um movimento na direção de um ponto climático, e também eles usam categorias escriturais na discussão do destino último da humanidade.

No Novo Testamento, por sua vez, “acontecimentos do passado são apresentados, não para oferecer um relato objetivo, mas para atender às necessidades de algum público contemporâneo específico ao qual cada autor se dirige em particular” (GABEL, WHEELER, 2015, p. 55). A ameaça escatológica, destarte, é um reflexo da situação contemporânea àqueles que a abordam através das narrativas míticas. No percurso da história, por exemplo, o medo de que a cidade de Roma caísse, diante das constantes guerras e calamidades, dominava o imaginário coletivo. Instaurava-se, então, o terror de um fim iminente. Ao terror da duração incerta acrescia-se a carga histórica do terror enfrentado pelos judeus⁴⁹ em seu passado de submissão. Em consequência, desenvolveu-se uma narrativa mítica de forte expressão

⁴⁹ Imprescindível ressaltar que, embora o cristianismo não seja visto como uma vertente do judaísmo, teve sua origem atrelada à segunda religião. Como Ehrman (2015) insiste, tanto Jesus, o messias do cristianismo, quanto Paulo, um dos principais pregadores da religião, eram, antes de cristãos, judeus, e não desejavam, em um primeiro momento, o rompimento com a religião judaica, mas propunham uma nova interpretação da Lei. Jesus era um judeu que propunha uma nova interpretação da Torá. A sua mensagem, portanto, e a daqueles que contribuiriam para a composição do Novo Testamento destinava-se aos judeus, um povo que fora escravizado e que, durante séculos, sofrera com intensas perseguições e com a dominação de outras potências, tais como gregos, persas e romanos. E apesar dos obstáculos impostos por motivações políticas, este povo sempre se manteve unidos pela fé na Lei de Deus (cf. MONDONI, 2014).

da preocupação com o fim da era presente por meio da polarização de forças antagônicas (ELIADE, 1992a).

Ao mesmo tempo, contudo, o teor apocalíptico dos livros, objetivava despertar em seu público a esperança em face da realidade contemporânea⁵⁰. Como Ehrman (2013, p. 37) coloca:

Embora as coisas pareçam totalmente fora de controle aqui na Terra, embora haja muita dor, infelicidade e sofrimento, embora guerras, fomes, epidemias e catástrofes naturais estejam esmagando a raça humana, embora as coisas pareçam inteiramente fora das mãos de Deus, a despeito de tudo isso, tudo se passa de acordo com o plano. Deus logo consertará tudo o que está errado. Se as pessoas suportarem um pouco mais, sua confiança em Deus dará frutos, e Ele interferirá no curso dos acontecimentos aqui na Terra para restaurar a paz, a justiça e a alegria eterna.

Calabi (2013, p. 157) analisa e escreve sobre os conflitos em Roma e a ascensão da crença escatológica cristã:

Deus exterminará idólatras e ímpios. Uma guerra escatológica oporá Deus, destes últimos. Serão muitas as identificações instituídas entre Roma e o inimigo escatológico a ser vencido, de um lado, e entre figuras históricas rebeldes e guerreiros messiânicos, libertadores, iniciadores do embate final, de outro.

O embate mitológico entre as polaridades bem e mal culmina na diferenciação entre os indivíduos justos ou injustos. Através da crença na ressurreição, inicia-se um processo de justificação dos males terrenos – motivada pela perseguição dos palestinos – e da busca por uma recompensa através da justiça nos tempos vindouros. Pela literatura cristã, os justos ressuscitarão, enquanto os injustos padecerão no

⁵⁰ Retoma-se, desse modo, a ideia discutida, no capítulo anterior, de que as condições terrenas de sofrimento conduzem interferem na previsão futura, através de uma idealização, que pode estar atrelada a um projeto finalístico que demarque o fim de um ciclo (cf. ELIADE, 1992a).

Inferno⁵¹, cuja ideia molda-se de acordo com a popularização da crença no conflito dual. Após a disputa entre o bem e o mal, os injustos não somente serão excluídos de uma nova vida, como tomarão consciência da exclusão e sofrerão por isto (GABEL, WHEELER, 2013). A exclusão referida se assemelha à verificada hodiernamente no tratamento da lei – e Hinkellamert (1995) abordará a ideia da justificação do sacrifício terreno em prol de uma salvação transcendente inserida tanto na literatura bíblica quanto na concepção das leis modernas.

Em um paralelo com o mito de Ifigênia, de Ésquilo, Hinkelammert (1995, p. 18), compara o ato do sacrifício:

Agamenon sacrifica sua filha Ifigênia para salvar seu povo – a Grécia. Deus sacrifica seu filho para salvar a humanidade. Em ambos os casos, os filhos acatam a vontade de seus pais e se auto sacrificam. No caso de Ifigênia, Minerva compreende que a espontaneidade da sacrificada é suficiente para o cumprimento da garantia e troca seu corpo pelo corpo de um animal. Tendo o animal sido sacrificado, Ifigênia torna-se sacerdotisa de Minerva no país dos tauros. Cristo, por sua vez, embora sacrificado de fato, ressuscita e vive a vida eterna.

A história da salvação cristã desenvolve-se como a salvação na história. O Cristo não é o iniciador do projeto salvífico, mas o preconizador da mensagem de salvação futura. Os planos divinos de redenção, conforme o cristianismo, constituem um abarcado da história, por isso a concepção de que poderia constituir uma mudança na lógica mítica. A história dos tempos, antes rejeitada, é absorvida no projeto de retorno ao tempo paradisíaco⁵². Por essa perspectiva, a mitologia cristã narra que “o desígnio de Deus de fazer os seres humanos participantes

⁵¹ A concepção de um Inferno como local de sofrimento físico e mental deriva da analogia ao depósito de lixo de Jerusalém, “situado na ravina chamada Vale do Hinnom, com sua nuvem de fumaça tóxica e seus incêndios constantes” (GABEL, WHEELER, 2003, p. 141).

⁵² Por história dos tempos, retoma-se a teoria de Eliade (1992), de que as culturas arcaicas rejeitavam o tempo, enquanto percurso de uma história material. Nesse sentido, o judaísmo e o cristianismo não negam o tempo, mas inserem-no num projeto único de salvação, onde o transcurso da experiência humana constitui etapa em direção ao fim paradisíaco.

de sua vida leva-o à criação; todo ser humano já é atingido por esse amor infinito, independentemente da região, povo ou época histórica” (MONDONI, 2014, p. 14).

Acerca da mudança paradigmática do cristianismo, consoante a perspectiva de Catroga (2010, p. 20):

[...] a encarnação em Cristo humanizou a revelação divina, acto que situou o homem, feito à imagem e semelhança de Deus, perante a sua liberdade responsável, doando à história um sentido diacrónico que aponta, não para o regresso paradigmático a uma eternidade originária, mas para a consumação e julgamento do destino humano no final dos tempos.

A proposta de salvação fornecida pelo mito messiânico conquistou parte da população da região do Oriente Próximo, composta, em sua maioria, de pessoas analfabetas e pobres. Através da passagem de Lucas (21, 1-4)⁵³ e de Marcos (12,41-44)⁵⁴, sobre a verdadeira atitude religiosa, Johnson (2014) exemplifica o significado da salvação cristã para os excluídos. No referido texto, uma viúva, crente no poder de Jesus, busca-o em meio à multidão. Jesus louva-a, porque vê na idosa o coração generoso daqueles que compreendem o que é necessidade e, ainda assim, contribuem com sua bondade. A literatura foi, então, utilizada, para demonstrar que Jesus enxergava as pessoas mesmo quando a sociedade não as enxergava. Uma mulher idosa, indigna de visibilidade perante o império, era considerada digna de louvor, porque o mestre de uma nova religião via apenas a sua generosidade. Queriam, com isto, dizer os cristãos que a humildade e a bondade – aspectos de

⁵³ “Levantando os olhos, ele viu os ricos lançando ofertas no Tesouro do Templo. Viu também uma viúva indigente, que lançava duas moedinhas, e disse: ‘De fato, eu vos digo que esta pobre viúva lançou mais do que todos, pois todos aqueles deram do que lhes sobrava para as ofertas; esta, porém, na sua penúria, ofereceu tudo o que possuía para viver’” (LUCAS, 2002, p. 1825).

⁵⁴ “E, sentado frente ao Tesouro do Templo, observava como a multidão lançava pequenas moedas no Tesouro, e muitos ricos lançavam muitas moedas. Vindo uma pobre viúva, lançou duas moedinhas, isto é, um quadrante. E chamando a si os discípulos, disse-lhes: ‘Em verdade eu vos digo que esta viúva que é pobre lançou mais do que todos os que ofereceram moedas ao Tesouro. Pois todos os outros deram do que lhes sobrava. Ela, porém, na sua penúria, ofereceu tudo o que tinha, tudo o que possuía para viver’” (MARCOS, 2002, p. 1778).

esforço individual – superavam a insignificância social ou invisibilidade dos indivíduos e poderiam ser suficientes para a garantia do tempo futuro.

Jesus anunciava o fim imediato, mas também oferecia uma salvação obtida através de uma mensagem de unificação de participação no grupo religioso. Diante disso, as inovações propostas pelo cristianismo conquistaram adeptos por cada vez mais regiões do império. As camadas menos privilegiadas pelas condições sociais da época, desse modo, acabaram por constituir apoio significativo a uma religião que prometia um cenário de vida diverso. O cristianismo propunha uma alternativa à invisibilidade com que conviviam no antigo Oriente Próximo e estabeleceu, nos primeiros séculos da religião, um processo de uma verdadeira gradação da simbiose entre religião e Estado (JOHNSON, 2014). No entanto, como, Mondoni (2015, p. 29) destaca, o propósito inicial não era político.

Jesus não foi um revolucionário político: ele não pregou a luta armada contra a dominação estrangeira, não pertenceu ao grupo de zelotes e não pregou uma revolução sociopolítica em sentido moderno. Sua preocupação sempre foi profundamente religiosa, embora tivesse fortes implicações políticas e sociais.

Apesar disso, a influência do cristianismo no âmbito político culminou em sua validação e posterior oficialização como religião imperial em 380 d.C., sob o governo de Teodósio. A religião moldava a vida e a concepção individual e social, de modo que estava intrinsecamente interligada também à vida política do Império. Por este motivo, a intervenção na esfera religiosa era vista como essencial à manutenção da unidade política. Sob a perspectiva do Direito, tomada como norte da vida imperial, a adoção do cristianismo católico como religião do império acarretou, de acordo com Mondoni (2015, p. 61), em “uma evolução lenta e profunda da legislação romana⁵⁵, que se inspirou

⁵⁵ “As práticas humanizadas incluíam uma relativa modificação na concepção da figura feminina e acarretaram mudanças significativas na sociedade imperial romana, tais quais a equiparação do assassinato de uma criança a mando da autoridade paterna – ocorrida em maior número quando a prole era feminina, como observado anteriormente – ao patricídio, a proibição do abandono ou exposição de crianças e o reconhecimento da dignidade das mulheres por meio

não tanto no estoicismo helênico e no neoplatonismo⁵⁶, mas sim na ética cristã (maior respeito à pessoa e à vida humana)”.

Ainda que as modificações na legislação romana tenham se embasado mais na religião cristã do que na ética grega, é imprescindível reconhecer a crença escatológica da salvação como parte da herança do sincretismo cristão, o que é perceptível quando em comparação com os preceitos da filosofia platônica e neoplatônica, abordada quando da discussão acerca dos mitos. A consolidação da religião cristã no Oriente Médio, de onde surge e a partir do qual se expande, e no Ocidente, não teria se efetivado se os primeiros cristãos não houvessem percebido não somente a necessidade de flexibilização da crença – que até então era vista como herança do judaísmo, o qual se restringia a um único povo – e de sua universalização. A literatura cristã destinava-se aos fiéis. Todavia, seus autores viram a necessidade de estendê-la para além dos cristãos como forma de proteger-se da massiva perseguição durante o Império Romano. Para alcançarem efetiva aproximação, os autores se utilizaram de artifícios literários que facilitavam a compreensão entre os cristãos e os povos aos quais se dirigiam, entre os quais a aproximação com a filosofia grega, de forma que o cristianismo pudesse expandir seus limites além do conceito de pura teologia e se preocupasse também com as questões da ética (JAEGER, 2014).

O cristianismo expressado através do cânone foi, portanto, o resultado de um sincretismo de filosofias, mitologias e tradições. Em busca da aceitação em uma região tão rica em culturas diversas, mas também de intensas trocas em razão do comércio, agregou elementos distintos na construção e desenvolvimento de suas próprias crenças e dogmas. Como destaca Mondoni (2014, p. 37):

do Egito vinha a fé na imortalidade da alma; da Pérsia, o dualismo e o pessimismo a respeito do mundo inautêntico e enganador em que vivemos,

da máxima paulina (Gl 3, 28) de que, em Cristo, “não há mais diferença [...] entre homem e mulher” (OLIVO; BASTOS, 2017, p. 84/85).

⁵⁶ A inspiração sobre a qual fala Mondoni (2014) e a que se quis referir trata de uma inspiração direta. Sendo assim, as mudanças na legislação romana teriam sido inspiradas mais diretamente pela relação com a religião cristã primitiva. Contudo, não se pode negar a influência do estoicismo helênico e do neoplatonismo, na medida em que estes influenciaram a própria religião cristã. Portanto, a própria ética fundamental inspiradora possui, neles, suas bases.

em contraposição ao mundo autêntico da inteligência divina e da alma imortal; do povo de Israel, o monoteísmo ético, que impressionava as pessoas mais conscientes de então, embora os filósofos desprezassem a religião judaica por causa de seus ritos sacrificiais – sua ausência ia tornar atraentes os dois novos ramos do judaísmo pós-Templo: o judaísmo rabínico e o cristianismo.

Originado da tradição oral, foi construído essencialmente ao longo dos quatro primeiros séculos da era comum, período durante o qual os registros foram realizados e selecionados oficialmente. Como aponta Silveira (2011, p. 6):

É necessário distinguir a religiosidade do cânone da religião oficial. A primeira foi construída dentro da tradição oral, de forma a conciliar e adaptar significados antigos à nova religião; o segundo, em parte, lutava contra o sincretismo através do esvaziamento dos significados e do medo da danação e, em parte, consentia e facilitava a sobrevivência de antigas práticas. Quando o cristianismo se desloca para o ocidente, entra em contato com diversas culturas, tomando a forma dos costumes por onde passa, sendo discutido e reelaborado.

Assim, o pensamento de contraposição de forças antagônicas e da ética como meio para a salvação futura não foi decorrente somente da relação com o judaísmo e com o Império Romano, ou da anterior influência do zoroastrismo como já abordado. Parte da construção da mitologia cristã deveu-se também ao sincretismo com a cultura grega⁵⁷. O diálogo entre as culturas, sobretudo no campo da ética, facilitava a comunicação entre povos diferentes e revelava ainda que poderia haver mais em comum entre as duas tradições do que se poderia supor. “Com

⁵⁷ Jaeger (2014) e Calabi (2013) analisam o sincretismo oriundo da relação com a cultura grega como justificativa para os elementos estoicos, platônicos e neoplatônicos da literatura cristã. Imprescindível ressaltar que, como analisado anteriormente, Platão (2014) desenvolve a filosofia de separação entre o mundo das ideias, em uma remissão ao tempo originário trabalhado por Eliade (1992a), e o mundo das aparências. Na mitologia cristã, a inspiração é emanada do uno divino, cuja imagem é refletida nas condutas pecadoras terrenas.

a linguagem grega todo um mundo de conceitos, categorias de pensamento, metáforas herdadas, e conotações sutis entram no pensamento cristão” (JAEGER, 2014, p. 13). Simultaneamente à helenização do cristianismo, que ocorria através da linguagem e dos conceitos éticos absorvidos, decorreu um processo em via inversa. O mundo helênico se cristianizava por meio dos esforços de missionários e apóstolos.

O conceito de justiça primordial à compreensão do mito da salvação na literatura paulina, seria, conforme Dunn (2008, p. 395), o conceito proveniente do hebraico, o qual a considera como um “cumprimento de obrigações impostas ao indivíduo pela relação da qual faz parte” decorrente do pacto – ou contrato – realizado originalmente. A manutenção do ser sadio através da justiça de Deus, a salvação, requeria o esforço individual no seguimento das leis emanadas pelo ente divino e interpretadas pelo messias. A transmissão da mensagem divina na terra era temporária e intermediária – comandava condutas no breve período que antecederia a vinda do Reino de Deus.

Do mesmo modo, elementos estoicos encontram-se na interpretação de que o mal é, por si, um castigo, e no reconhecimento de uma responsabilidade moral inerente à sociedade em geral. Sattler (2012, p. 129) escreve acerca do estoicismo:

[...] o cumprimento da “função própria” do ser humano é inteiramente dependente da realização de sua virtude. Para os estóicos, aquilo que é incumbente ao ser humano não o é meramente no sentido de uma força natural inescapável (ou cega), mas o é principalmente em relação à sua racionalidade – e, portanto, à sua humanidade.

Calabi (2003), então, elenca como pontos de convergência entre o estoicismo grego e o cristianismo, através de Paulo: uma presença divina no indivíduo (o *lógos* racional para os estoicos, e o Espírito Santo para Paulo); o ideal de *autárcheia*, ou seja, a autonomia individual; o conceito de *hypomoné*, qual seja, de paciência e tolerância; a ideia de que a virtude é um prêmio em si mesma, enquanto o pecado é o castigo em si mesmo; a ideia do conjunto social como um único corpo⁵⁸; e, por

⁵⁸ Acerca do tema, Calabi (2013, p. 177), coloca que “é preciso, porém, levar em conta eventuais designações de um conjunto, possivelmente de uma coletividade como dependente de uma pessoa precisa ou, todavia, em relação a ela, de modo que especifique o corpo como um genitivo. Pois bem, do que

fim, o universalismo⁵⁹, uma vez que abrange as concepções de fé e salvação cristãs a todos os povos.

Campbell (2015), inclusive, disserta que atribui a virada no pensamento paulino, do combate, enquanto judeu zelote, às práticas cristãs à defesa da fé em Cristo como decorrente do contato com os mistérios gregos. Dessa forma, explica:

A meu ver, a grande revelação alcançada por São Paulo na estrada de Damasco foi a de que a morte de Jesus Cristo na cruz poderia ser explicada nos termos da interpretação dada, pelas religiões de mistérios, à morte e à ressurreição do Salvador; vale dizer, a morte da existência puramente animal, material, e em seguida o nascimento da vida espiritual. [...] Sem a queda, portanto, não teria havido um Salvador. Tudo isso, na realidade, se traduz num linguajar místico que deriva dos mistérios gregos (CAMPBELL, 2015, p. 184).

O juízo divino, assim, é adiado para o futuro, como Paulo (2002) disserta em sua Carta aos Romanos; isto não implica, contudo, na inexistência de um juízo mundano. Como Calabi (2013) explica, a menção de um juízo exclusivamente exterior ao ser humano talvez não fosse bem recepcionado pela cultura helênica, de modo que se

sabemos, uma construção desse gênero existe para exprimir uma dupla semântica: no nível cósmico para indicar o universo, no nível político para indicar a sociedade cívica”.

⁵⁹ Diz-se que o cristianismo era uma religião universalista, na medida em que diferia do judaísmo no tocante aos requisitos de aptidão para a salvação pela justiça divina. Enquanto o judaísmo pregava que apenas os judeus natos – o povo escolhido por Deus – seriam salvos, o cristianismo abria sua crença mesmo para os gentios. Paulo é, então, o principal defensor do universalismo ao escrever, por exemplo, em Rm 10,12, que não “não há distinção entre judeu e grego, pois ele é o Senhor de todos” (PAULO, 2002b, p. 1983), e em Gl 3, 28, que “não há judeu nem grego, não há escravo nem livre, não há homem nem mulher” (PAULO, 2002a, p. 2035). O universalismo, contudo, era inspirado no universalismo cultural instaurado após a dominação de Alexandre Magno. Ademais, a ideia universalista ainda não pressupunha qualquer indivíduo por sua existência, mas somente aqueles que aceitassem o dogma cristão e vivessem na fé em Cristo. Deste modo, o universalismo era condicionado pela conversão à religião (DEN HEYER, 2008; DUNN, 2008; CALABI, 2003; GABEL; WHEELER, 2003).

desenvolve a ideia de juízo temporário das condutas materiais inspirado nas normas de um ente divino, que julgará em definitivo somente ao fim do tempo terreno.

3.3 A LEI E O PACTO: AS BASES DA SALVAÇÃO PELA LEI

A lei é um dos mais importantes temas de discussão dentro do judaísmo e do cristianismo, como já observado. As reflexões que se extraem da temática revelam não apenas aspectos da forma como a lei é vislumbrada na contemporaneidade, como também um espelhamento dos mitos que povoam as mais diversas culturas - o que também se pode explicar pelo sincretismo histórico, que tanto Calabi (2013) quanto Jaeger (2014) abordam. Ost (2004), por exemplo, traça paralelo entre a lei para a literatura judaica e a lei na mitologia grega. E trabalha, assim, diferentes perspectivas da idealização da lei.

Segundo o autor:

Veremos que um estudo atento do Gênesis - que é ao mesmo tempo um texto sagrado, literário e jurídico - conduz a um deslocamento significativo do mito da lei perfeita. Em primeiro lugar, a ideia de heteronomia que acompanha esse mito (a representação de uma lei vinda de fora, imposta do alto) combina-se aqui com uma forte dose de autonomia: com efeito, é apenas sobre o fundo da aliança proposta e livremente aceita que a lei se faz entender, e mesmo assim é somente graças ao infatigável talento de mediador de Moisés que, finalmente, o trabalho de escrita dialógica da lei dará seus frutos. Segunda descoberta: o conteúdo da lei conta mesmo que as condições de recepção da lei (OST, 2004, p. 63).

O judaísmo, conforme destaque de Ehrman (2014) baseava-se menos na crença em entidades divinas - aos moldes da mitologia grega, por exemplo - que na delimitação de condutas. Isto não significa, no entanto, que não concedesse relevância ao papel de Deus em sua história. Pelo contrário, a entidade divina é a base da lei. O que se percebe, porém, e como se analisará melhor adiante, é que a preocupação do povo judeu consistia mais nas práticas religiosas (na vivência da Lei enquanto norma e enquanto fonte de ritos) do que na reflexão acerca das suas próprias crenças em si.

Conta a narrativa de Gênesis, então, que *Iahweh* ordena a Abraão que saia da casa de seu pai em direção à terra prometida onde se constituirá um grande povo de sua descendência. É o que se conhece, assim, por teologia da promessa. A aliança dá-se posteriormente, quando narra o texto de Gênesis (2002, p. 53):

Iahweh disse a Abrão: “Sabe, com certeza, que teus descendentes serão estrangeiros numa terra que não será a deles. Lá eles serão escravos, serão oprimidos durante quatrocentos anos. Mas eu julgarei a nação à qual serão sujeitos, e em seguida sairão com grandes bens. [...]”

Quando o sol se pôs e estenderam-se as trevas, eis que uma fogueira fumegante e uma tocha de fogo passaram entre os animais divididos. Naquele dia Iahweh estabeleceu uma aliança com Abrão nestes termos:

“À tua posteridade darei esta terra, do Rio do Egito até o Grande Rio, o Rio Eufrates, os quenitas, os cenezeus, os cadmoneus, os heteus, os ferezeus, os rafaim, os amorreus, os cananeus, o gergeseus e o jebuseus.

Sobre o episódio, Ost (2004) disserta que os recursos utilizados, como a referência às trevas e ao temor emanado da aparição divina evoca a ideia de autoridade pelo medo, e, conseqüentemente, de um direito autoritário e unilateral. Ao analisar a narrativa do Êxodo, todavia, vislumbra além da autoridade da lei: a promessa que enseja a aliança revela a negociação implícita na interação. O povo judeu, então liberto do Egito, dirige-se à terra prometida. Dessa forma, “um Deus e um povo aprendem juntos as condições do respeito da alteridade que passa ao mesmo tempo pela afirmação da liberdade e pelo estabelecimento da lei” (OST, 2004, p. 70). E pela relação construída, a liberdade transforma-se em responsabilidade.

Por volta de 1280 a. C., após 430 anos sob o exílio egípcio, uma nova forma de lei se estabelece. Segundo a narrativa constante do texto do Êxodo, o mesmo Deus de Abraão surge a Moisés, em resposta às súplicas de seu povo, e fala-lhe que, sob sua liderança, o povo judeu será liberto. Após o que seria a prova de sua autoridade em face dos deuses egípcios, através de pragas enviadas, e a fuga pelo Mar Vermelho, o povo liderado por Moisés dirigiu-se ao monte Sinai, onde

“Deus deu a Israel três preciosos presentes: uma aliança renovada, uma lei moral e sacrifícios expiatórios” (STOTT, 2005, p. 70).

A renovação da aliança é narrada em Êxodo (2002, p. 129), 19, 5-7, em que *Iahweh* fala a Moisés: “Agora, se ouvirdes a minha voz e guardardes a minha aliança, sereis para mim uma propriedade peculiar entre todos os povos, porque toda a terra é minha. Vós sereis para mim um reino de sacerdotes, uma nação santa”. No entanto, diferentemente da aliança travada junto a Abraão, o elo renovado exige a persecução de leis morais específicas, traduzidas sobre pedra em dez mandamentos, ao qual o povo devia obediência. E o rito foi solenizado pelo sacrifício - elemento dos ritos sagrados que tanto Hinkelammert (1995) quanto Eliade (1992b) exploram. Por fim, não obstante a lei escrita, Deus teria deixado instruções para cobrir as lacunas dessas leis, como ritos e formas de adoração a Deus (EHRMAN, 2014; STOTT, 2005).

Consoante Ost (2004, p. 73):

[...] é muito significativo que a lei e a aliança do Sinai tenham lugar numa sucessão, que parece ininterrupta, de lei e de alianças sempre mais antigas [...]. Tudo se passa como se o jogo das promessas e das leis já tivesse sempre começado, remontando a um passado imemorial, não para irradiar-se como uma origem incontornável e tirânica, mas para significar que a origem da regra é, literalmente, inapropriável.

A Lei, portanto, assim como o Templo, era um dos fatores que uniam um povo dominado politicamente e militarmente por potências estrangeiras alheias, mas também alheias às tradições culturais e religiosas. Sob o domínio egípcio, persa e romano, foram afastados pelas migrações originadas de conflitos com outros povos ou por motivos naturais, utilizaram da tradição da Lei e do Tempo para manter a unidade. A coesão dos diferentes grupos palestinos, então, devia-se à tradição cultural e religiosa, mesmo diante da dominação política e militar (MONDONI, 2014).

Apesar dos pontos de coesão, que integravam diferentes grupos sob dominação política e militar através da tradição cultural e religiosa, havia divergência de interpretação nas parcelas da sociedade. As principais subdivisões judaicas, conforme Mondoni (2014) eram: o sumo sacerdote, a autoridade suprema dentro do judaísmo; sínédrio, o conselho supremo; saduceus, aristocracia sacerdotal e leiga de

Jerusalém, aliados à política e defensores da interpretação literal da Lei; essênios, grupo que habitava comunidades particulares e isoladas dentro das quais se observavam, estritamente, as regras de pureza e acreditava-se em uma teologia dualista; fariseus, grupo que acreditava em uma tradição oral da Torá e defendia a sua interpretação adaptada aos novos tempos; zelotes, militantes pela independência nacional; samaritanos, do Reino do Norte, encontravam fundamentos no Pentateuco; prosélitos, não judeus ou gentios que passavam ao judaísmo pela circuncisão, pelo batismo de imersão e pelos sacrifícios; e tementes a Deus, crentes no monoteísmo que iam à sinagoga, mas não passavam pelos rituais.

Como se vislumbra, havia diferentes formas de vislumbrar o papel da Torá e da Lei, sobretudo na vivência religiosa. O esforço interpretativo culminou em diferentes perspectivas do modo de vivência e no surgimento de um grupo que acredita na concessão de duas Torás à Moisés: uma escrita e uma oral. A oral, então, conteria instruções de como seguir a Torá escrita, e tornou-se tarefa dos sábios e eruditos judeus descobri-la através das interpretações dos escritos. Ao menos dois grupos principais teriam surgido, portanto, da divergência interpretativa da Lei na tradição judaica: os fariseus e os saduceus. Segundo os fariseus, a lei dominava todos os momentos cotidianos. Eram, dessa forma, mais liberais, principalmente devido ao fato de atuarem majoritariamente na sinagoga⁶⁰. Os saduceus, por sua vez, eram mais conservadores, tanto política quanto religiosamente. Entretanto, ainda há dois grupos que merecem ser mencionados: os zelotes e os essênios. Os zelotes rejeitavam o domínio estrangeiro, pois Israel era regido apenas por Deus. E deles parte, por exemplo, Paulo de Tarso. Enquanto isso, os essênios eram separatistas e fundaram, durante a Dinastia Asmonéia⁶¹, a comunidade de Qumran, perto do Mar Morto (GABEL, WHEELER, 2003).

As divergências políticas e religiosas foram responsáveis por conflitos internos, como, por exemplo, a guerra civil na Palestina. Os judeus estavam prejudicados por uma luta intestina e pela divisão de liderança. E isto contribuiu, de igual forma, para a dominação estrangeira da região. Por volta de 63 a. C., então, a ameaça externa se

⁶⁰ O judaísmo moderno seria, conforme análise de Gabel e Wheeler (2003) decorrente, sobretudo, da interpretação dos fariseus, uma vez que, por atuarem nas sinagogas, foram os únicos a ter condições de iniciar a reconstrução do judaísmo após a destruição do Templo no final do século I d. C.

⁶¹ Entre os séculos I e II a. C. inicia-se o chamado levante macabeu, que culmina na retomada de Jerusalém e dá início à Dinastia Asmonéia.

configura com a chegada do exército romano. Liderados por Pompeu, os romanos tomam o Templo⁶² e a Cidade. E, ainda que o judaísmo fosse autorizado, o povo judeu encontrava-se, novamente, sob domínio político de uma autoridade estrangeira (GABEL, WHEELER, 2003).

Em face dessa realidade, os apocalípticos aguardavam a intervenção divina. A notícia de um Messias, então, gera esperança da mudança, embora nunca tenha sido o centro de interesse da religião. Afinal, trata-se do rei descendente de Davi, conforme os textos do Antigo Testamento, que reuniria o povo em um reino passageiro na terra, antes da chegada do Reino eterno de Deus. Os apocalípticos viam aí a linguagem clara dos “sinais do tempo”. “Guerras, desastres naturais, perseguições e opressões eram acontecimentos que os apocalípticos interpretavam como ‘ais messiânicos’ que precederiam o nascimento do novo mundo, da nova Jerusalém” (DEN HEYER, 2009, p. 43)

Também desse modo, de acordo com Gabel e Wheeler (2003, p. 131):

Eles tinham de admitir, com efeito, que o poder de Deus ainda não fora abertamente exibido diante do mundo em favor dos fiéis: o filho de Deus aparecera na terra como um humilde galileu, e não como comandante de uma hoste de anjos. Mas, se a questão fosse entendida de maneira correta, a vida, a morte, a ressurreição e o retorno de Cristo ao céu poderiam ser vistos como parte do seu primeiro advento, necessário para conseguir a salvação dos que confiassem nele. E, naquele momento, tudo estava pronto para o seu segundo advento, desta feita com poder, para encerrar a era presente e inaugurar a era final. O seu triunfo sobre a morte no primeiro advento era uma prévia do seu triunfo final sobre as forças das trevas no segundo.

Assim, ainda que os textos apocalípticos representassem decepção para os judeus não cristãos, ofereciam uma oportunidade

⁶² Em 67 d. C., a Galileia é conquistada. O imperador Vespasiano, então, envia seu filho Tito para liderar os exércitos na investida contra Jerusalém, que é sitiada e tomada em 70 d. C. O Templo, assim, é queimado (cf. GABEL, WHEELER, 2003).

passível de tornar-se realidade para aqueles que confiavam na vinda do Messias pelo nascimento de Jesus Cristo.

3.4 ESCATOLOGIA PAULINA: A LEI COMO MEDIDA DA SALVAÇÃO

Apesar do que se previa, nem a Lei, nem o julgamento desapareceram com o desenvolvimento da tradição cristã. A Lei, assim, continuou a balizar os comportamentos humanos. Em Romanos 8, 4, Paulo (2002, p. 1979) escreve que o sacrifício oferecido por Deus através da morte de seu filho foi “a fim de que o preceito da Lei se cumprisse em nós que não vivemos segundo a carne, mas segundo o espírito”. Ou seja, a Lei importa para a salvação, muito embora seja dotada de aspecto material, sobre o qual reside a maior parte da discussão sobre a lei em Paulo.

Consoante interpretação de Marguerat (2006, p. 73), “Paulo identificou [...] a função qualificante do direito. A lei qualifica os indivíduos na medida em que ela faz a partilha entre observadores e transgressores”. No entanto, destaca que, mesmo quando cessada essa função, a Lei continuou a estruturar a ética cristã e, conseqüentemente a forma de visão da salvação. Desse modo escreve:

Compreendo dessa maneira o raciocínio que Paulo, na verdade, não explicita: quem não está mais preocupado com sua própria salvação pode, de ora em diante, se colocar a serviço do outro, respeitando portanto a Lei. A recepção do Espírito é justamente o sinal de uma salvação recebida sem que tenhamos que nos preocupar em merecê-la ou garanti-la: preocupar-se com o outro manifesta-se como um objetivo realizável.

Em resumo, a lei conserva, no plano ético, o papel de preservação da liberdade que lhe escapa na ética judaica: preservar a liberdade nascida da identidade aberta, colocando o próximo como beneficiário dessa aceitação recebida de Deus (MARGUERAT, 2006, p. 77).

A literatura paulina é considerada a mais antiga do Novo Testamento, e somente na segunda metade do primeiro século da era comum surgiram as narrativas sobre a vida de Jesus Cristo e o projeto

cristão: os evangelhos. Os evangelhos⁶³, então, registraram informações que já circulavam, oralmente, entre os fiéis cristãos, ao passo que as cartas paulinas serviram ao propósito de institucionalizar a religião e organizar as comunidades cristãs já constituídas, com base em ideias que posteriormente fariam parte dos evangelhos, ou seja, do registro da concessão do que seria a “nova aliança” (GABEL, WHEELER, 2003).

Do conglomerado cultural que constituía o extenso Império Romano, então, surgiu o missionário e apóstolo Paulo, que, estimulado pela necessidade de organização e consenso no tocante à crença difundida nas diferentes igrejas da religião cristã primitiva em expansão, redigiu epístolas⁶⁴ - algumas das quais acredita-se não serem de autoria própria, mas a ele atribuídas⁶⁵ – destinadas a orientar e padronizar a fé e a prática cristã . Esse elemento integrava um esforço de

⁶³ De acordo com Gabel e Wheeler (2003, p. 169): “os evangelhos foram escritos porque os contemporâneos de Jesus estavam morrendo e era preciso encontrar uma maneira de preservar o testemunho da trajetória dele, ou [...] a Igreja cristã nascente precisava de panfletos para circulação entre possíveis convertidos como auxílio em sua entrega à fé”.

⁶⁴ Calabi (2013) ressalta, utilizando-se a da teoria do alemão Adolf Dessmann, que existe uma importante diferença entre cartas e epístolas. “A primeira, estilo não literário, seria de natureza íntima e pessoal, uma passagem da vida, expressão apenas da relação existente entre emissor e destinatário, válida, portanto, apenas para o particular mundo interpessoal, mas estranha ao interesse do grande público. A segunda porém, seria uma forma de arte, um produto convencional construído de propósito, e seu conteúdo levaria em conta o grande público a que se dirige. Desse modo, se a carta é um segredo, a epístola é mercadoria, qualquer um pode e deve lê-la” (CALABI, 2013, p. 168). Contudo, a autora diverge de Dessmann, enquanto este afirma que os textos de Paulo seriam cartas, não epístolas, e conseqüentemente, estariam reservados ao âmbito privado, uma vez que possuíam relevância e sentido político.

⁶⁵ As pesquisas contemporâneas apontam que parte dos textos bíblicos, entre eles as epístolas paulinas, sofreram modificações ou foram falsamente atribuídas no processo de construção do cânone cristão. As motivações eram variadas, de conflitos políticos e religiosos à acidentes na atividade dos copistas. Entre as técnicas de falsificação, havia variações na cópia do estilo, alteração parcial do texto ou mesmo falsa atribuição de autoria. Enquanto algumas passagens, antes ambíguas ou contraditórias ao pensamento hegemônico político e social, eram modificadas com o intuito de sedimentar uma interpretação dominante, outras eram oriundas de falsa atribuição para fortalecer a crença, uma vez que produções de autores desconhecidos poderiam não encontrar a mesma receptividade que a de autores já celebrados (cf. EHRMAN, 2015; GABEL; WHEELER, 2003).

homogeneização da fé e de diferenciação diante das variadas religiões espalhadas pelo império (EHRMAN, 2015).

De acordo com Ehrman (2015, p. 33):

[...] as cartas eram muitos importantes para a vida das primeiras comunidades cristãs. Elas eram documentos escritos que as orientam tanto em sua fé como em sua prática. Uniam as igrejas. Ajudavam a distinguir o cristianismo das outras muitas religiões espalhadas pelo império, dado que as várias comunidades cristãs, unificadas por essa literatura em comum que circulava entre elas (Colossenses 4:16), estavam aderindo às instruções que se encontravam em documentos escritos ou “livros”.

A base da institucionalização da Igreja⁶⁶, portanto, encontra-se nas cartas de Paulo, que com elas desejava organizar os rituais e a fé da religião emergente. O judeu, antes conhecido como Saulo⁶⁷, cresceu em uma cidade helenística – a cidade de Tarso, na Cilícia – e movimentou-se, ao longo de sua vida, pela vastidão de um império que assimilara em sua cultura elementos do pensamento grego, conforme den Heyer (2009). Aspectos de convergência com o estoicismo grego, o platonismo e o neoplatonismo encontram-se nas cartas paulinas, tais como a proposta de um universalismo e a reflexão acerca da virtude humana,

⁶⁶ Apesar disso, faz-se a ressalva de Gabel e Wheeler (2003, p. 238) no que concerne ao papel da literatura bíblica dentro da religião. “Na concepção popular, a Bíblia é a fonte da religião. Mas os fatos da história sustentam o contrário: é a religião que cria escrituras. Havia uma religião de Israel antes de haver em Israel escritos sagrados; havia judaísmo antes de haver uma Bíblia Judaica; havia uma Igreja cristã antes de haver escrituras cristãs. É verdade que muitas pessoas na história leram e ponderaram sobre a Bíblia, estabelecendo então seus próprios corpos religioso – igrejas, denominações, congregações, seitas. Mas isso nunca acontece no vazio. Essas pessoas sempre agem dentro de uma, ou em resposta a uma, tradição, reagindo a este ou àquele elemento em alguma religião já estabelecida, redefinindo esta ou aquela doutrina ou este ou aquele padrão eclesiástico. A Bíblia nunca é o único, e nem mesmo o principal, elemento formador da fundação de novos corpos religiosos”.

⁶⁷ Conta a narrativa que Paulo, ainda sob o nome Saulo, era um zelota judeu engajado na defesa da Lei e na perseguição aos cristãos. Todavia, converteu-se ao cristianismo após receber a revelação da salvação de Cristo (cf. DEN HEYER, 2009; PAULO, 2002).

como analisado em tópico anterior. “Também Platão afirma repetidamente que os homens, embora conhecendo o bem, fazem, todavia, o mal” (CALABI, 2013, p. 180).

Gabel e Wheeler (2003) destacam, então, elementos essenciais à compreensão das cartas paulinas. Em primeiro lugar, revelam ansiosa expectativa, porque manifestam crença no fim próximo. Pela leitura das cartas, revela-se a crença de que o filho de Deus fora enviado para oferecer uma reconciliação com a humanidade. E, assim como o fim, também estava próxima a *parousía* ou segundo advento, referindo-se ao retorno do Cristo. Acerca desse aspecto, Ehrman (2015, p. 35) destaca que os primeiros cristãos se preocupavam com o risco do fim iminente, justificado pela história de perseguições como já abordado. Aguardavam, assim, o retorno de Jesus, como forma de intervenção divina na destruição das forças do mal.

Em segundo lugar, é preciso considerar a cristologia inerente aos textos, em referência à “teoria organizada, racional e abrangente sobre o sentido da história de Jesus para os seres humanos de todos os tempos e de toda parte” (GABEL, WHEELER, 2003, p. 97). Os autores Gabel e Wheeler afirmam que há uma diferença na forma como a cristologia é apresentada nas cartas paulinas e nos evangelhos, porquanto os últimos, apesar de muito falarem acerca da vida de Jesus, pouco explicam sobre o cristianismo. Paulo, no entanto, disserta não tanto sobre a vida do Cristo, mas sobre a crença nele e os motivos para que as demais pessoas sigam-na. Consequentemente, negligencia alguns aspectos da vida e dos ensinamentos, em sua literalidade, de Jesus. Segundo Ehrman (2014), os evangelhos sinóticos adotaram a cristologia da exaltação, enquanto Paulo teria adotado a cristologia da encarnação.

Francesca Calabi (2013) concorda com essa perspectiva ao afirmar que a figura de Paulo de Tarso constitui uma reviravolta no cenário do cristianismo. E justifica a origem da fé cristológica a partir de dois fatores históricos:

Um é a experiência que teve em Jerusalém mediante contato com Estêvão e seu grupo de cristãos judeu-helenistas: lá entrevê a real possibilidade de uma crítica feita ao Templo e à Lei, à qual ele, num primeiro momento, se opôs arrogantemente, mas que, afinal, deixou a marca em sua hermenêutica do Evangelho. O segundo fator, provavelmente mais decisivo, consiste no que aconteceu em Antioquia da Síria, onde alguns cristãos originários de Chipre e de Cirene

“dirigiam também aos gregos (*pròs toùs Hellenenistás*) a Boa-Nova de Jesus Senhora” (At 11,20).

Em terceiro lugar, por fim, Gabel e Wheeler (2003) apontam a justificação pela fé. Paulo voltava-se à Aliança de Deus com Abraão, anterior à Aliança com Moisés, para justificar as mudanças de crença propostas pelo cristianismo. Ainda que Abraão fosse anterior à Lei, fora escolhido por Deus porque tinha fé nele. A fé de Abraão, desse modo, credenciava-o, e o mesmo ocorreria com aqueles que acreditassem em Jesus Cristo e seguissem a conduta cristã. Para Paulo, acreditar no sacrifício de Cristo (ter fé) não era suficiente à salvação. Cometer abusos sob o preceito de salvação pela fé era, para ele, um agir não-cristão. Por fim, ressaltam que, apesar da justificação pela fé, não se pode ignorar a judaicidade de Paulo.

Paulo era judeu e se orgulhava dessa herança. Todavia, acreditava que a Lei Mosaica era provisória, um preparo para a segunda etapa do plano divino, que se iniciou com a vinda de Cristo. Ao tornar-se adepto da visão cristã, não pretendia difundir, a princípio, ensinamentos na proposta de uma nova religião. Pelo contrário, defendia apenas algumas modificações em conformidade aos ensinamentos de Jesus Cristo. Não negava, portanto, a Lei proferida pelo Deus dos judeus e entregue a Moisés ou o pacto realizado entre *Iaweh* e Abraão, mas acreditava que o essencial para alcançar a verdadeira salvação era a fé em Cristo.

Em Gálatas, Paulo (2002a) pergunta-se: por que a lei? Ao que responde que “foi acrescentada para que se manifestassem as transgressões - até que viesse a descendência, a quem fora feita a promessa”. A discussão acerca da lei, contudo, aprofunda-se na Epístola aos Romanos, que, endereçada à comunidade cristã na capital do Império Romano, discutia assuntos primordiais da religião, em busca não apenas de uniformização da crença, mas também de apoio político e econômico para a missão de promoção da mensagem do Cristo, como aponta Ehrman (2014). É dotada, então, de linguagem retórica persuasiva, mas cuja principal intenção é o anúncio do poder divino, através do qual pretende chamar mais pessoas para o projeto de salvação através da fé e da obediência à autoridade de Deus (ELLIOTT, 2010).

Nela, Paulo (2002b) reflete acerca do papel da lei e da fé, sem, contudo, romper definitivamente, ainda, com o judaísmo. Continua a defender a paternidade de Abraão e defende o pacto realizado com Deus, antes pela fé, que pela Lei, embora esta não perca a sua importância. Pelo contrário, a lei é um intermédio do tempo futuro. Em

uma pergunta retórica, Paulo (2002b, p. 1971) discorre: “Então eliminamos a Lei através da fé? De modo algum! Pelo contrário, a consolidamos”. Ademais, escreve:

Portanto, todos aqueles que pecaram sem Lei, sem Lei perecerão; e todos aqueles que pecaram com a Lei, pela Lei serão julgados. Porque não são os que ouvem a Lei que são justos perante Deus, mas os que cumprem a Lei é que serão justificados. Quando então os pagãos, não tendo lei, fazem naturalmente o que é prescrito pela Lei, eles, não tendo lei, para si mesmos são Lei (PAULO, 2002b, p. 1968).

A Lei para Paulo (2002b) é a expressão da autoridade divina, a qual determina os males do mundo. O pecado somente existirá a partir do momento que a Lei sobre ele disponha. Antes dela, não existe a concepção do que é certo ou errado. No entanto, uma vez determinado pela Lei os contornos do pecado, exige-se o cumprimento da prerrogativa de afastamento para que a salvação seja alcançada. Ela, portanto, fornece parâmetro para identificação do que seria o pecado. Paulo (2002b, p. 1977), assim, escreve: “eu não conheci o pecado senão através da Lei, pois eu não teria conhecido a concupiscência se a Lei não tivesse dito: *Não cobiçarás*”. O pecado se define, então, enquanto “o resultado da justiça a partir do cumprimento da lei” (HINKELAMMERT, 2012, p. 81).

Hinkellammert (1995, p. 141) aponta, ainda, a existência, no apocalipse de Paulo de duas dimensões da autoridade: “ser, de um lado, o poder da ordem, e, portanto, instalado por Deus, e, de outro, ser canal das ‘forças sobrenaturais do mal’”. Destarte, a autoridade conteria, em si, ambos os canais de comando. O autor disserta, então, em comparação entre o apocalipse de Paulo e o apocalipse de João:

A autoridade, segundo Paulo, vem de Deus e assegura a ordem estabelecida de Deus, ao passo que no Apocalipse essa mesma autoridade dos reis e da terra serve à Besta, e age, portanto, contra o homem. Mas as duas dimensões da autoridade – assegurar a ordem de Deus e servir à Besta – não são incompatíveis, e aparece já no próprio Paulo quando fala das ‘forças sobrenaturais do mal’ (Ef 6, 12) que agem de costas à autoridade, ainda que

Paulo destaque antes também a função da autoridade de assegurar a ordem (HINKELAMMERT, 1995, p. 138).

Acerca da justiça de Deus, Paulo não defende, portanto, que os atos se justifiquem apenas pela fé. Pela expressão, “o apóstolo pretende evocar um rico contexto bíblico em que o Deus de Israel era descrito como alguém que age poderosamente, por sua própria integridade e fidelidade às suas antigas promessas de salvar (ELLIOTT, 2010, p. 160).

Dessa forma, Paulo (2002b, p. 1971) escreve:

Agora, porém, independentemente da Lei, se manifestou a justiça de Deus, testemunhadas pela Lei e pelos Profetas, justiça de Deus que opera pela fé em Jesus Cristo, em favor de todos os que creem- pois não há diferença, visto que todos pecaram e todos estão privados da glória de Deus - e são justificados gratuitamente, por sua graça, em virtude da redenção realizada em Cristo Jesus. Deus expôs como instrumento de propiciação, por seu próprio sangue, mediante a fé. Ele queria assim manifestar sua justiça, pelo fato de ter deixado sem punição os pecados de outrora, no tempo da paciência de Deus; ele queria manifestar sua justiça no tempo presente para mostrar-se justo e para justificar aquele que apela para a fé em Jesus.

De acordo com den Heyer (2009), Paulo não escreveu, a princípio, apocalipses. Não escreveu, explicitamente, alertas para um futuro de caos. No entanto, há passagens em sua literatura que remetem às concepções apocalípticas, como já observado. Infere-se, portanto, que a lei determinante das condutas morais salvadoras é também a recriadora das imagens negativas empecilhas à sociedade ideal, as quais serão a medida da justiça.

Nas palavras do texto bíblico, então:

Submissão aos poderes civis - Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade,

opõe-se à ordem estabelecida por Deus. [...] Queres então não ter medo da autoridade? Pratica o bem e dela receberás elogios, pois ela é instrumento de Deus para fazer te conduzir ao bem. Se, porém, praticares o mal, teme, porque não é à toa que traz a espada⁶⁸: ela é instrumento de Deus para fazer a justiça e punir quem pratica o mal. Por isso é necessário submeter-se não somente por temor do castigo, mas também por dever da consciência (PAULO, 2002b, p. 1987).

A lei, então, seria “uma dimensão de toda a socialização humana” (HINKELAMMERT, 2012, p. 75), na medida em que basilar para o convívio entre diferentes indivíduos. Embora criticasse a rigidez com que a lei mosaica era observada, mesmo em face da hipocrisia contextual, Paulo (2002b) vislumbrava a lei como o norte da conduta humana, o que confirma ao colocar no núcleo da lei o amor ao próximo - amar enquanto caridade. Muito embora o conceito de amor possa parecer amplo, sentimental ou emocional, trata-se igualmente de uma prescrição objetiva de ação, cuja inobservância resulta em uma sanção, ou, como no caso, nas condições para o julgamento divino. Paulo (2002b, p. 1968), então, escreve: “Ora, com tua obstinação e com teu coração impenitente, acumulas contra ti um monte de ira, no dia da ira em que se revelará o justo julgamento de Deus, *que retribuirá a cada um segundo suas obras*”.

Por fim, Elliott (2010) discorre que ignorar o aspecto político da literatura paulina reforça a distinção artificial elaborada entre o público (político) e o privado (religioso), quando ambos se conectam em meio à sociedade. Desse modo, é preciso considerar, como houve esforço nesta explanação, não apenas o contexto social da produção dos textos, mas também a intenções de mensagem, que, simultaneamente revelam elementos simbólicos e míticos presentes - e também decorrentes, em face da herança simbólica e dos diálogos sincréticos - em outras culturas, e também servem de inspiração para simbolismos e mitologias

⁶⁸ A espada é comumente relacionada à força do Direito, como instrumento de punibilidade através do qual a justiça se faz efetiva. Assim, por exemplo, diz-se que “a espada sem a balança é força bruta, e a balança sem a espada é o Direito impotente, completam-se mutuamente; e, na realidade, o direito só reina quando a força despendida pela justiça para empunhar a espada corresponde à habilidade que emprega em manejar a balança” (VON IHERING, Rudolf, 1980, n. p.)

posteriores, inclusive a da sociedade funcional contemporânea, baseada em uma racionalidade técnica - ou “pseudo-racional” na perspectiva de Weber (2013) e Marramao (1995). Enfim, consoante Jameson (2003, p. 19-20 apud ELLIOTT, 2010, p. 37), “a única eficaz libertação dessa coerção começa com o reconhecimento de que não há nada que não seja social e histórico - na verdade, que tudo é ‘em última análise’ político”.

4 O MITO SOTERIOLOGICO DO SISTEMA JURÍDICO: A DESTEMPORALIZAÇÃO DO DIREITO NA justificação da lei PELO MITO DA SALVAÇÃO

Como já abordado nos tópicos anteriores, a sociedade é constituída de símbolos e moldada, política e socialmente, por narrativas derivadas de um imaginário coletivo. Através da mitologia, então, constrói-se uma memória coletiva, que não apenas ressignifica o passado, como também institui as bases para o futuro. Ao propor um tempo anterior – ou tempo zero – que justifique as escolhas tomadas coletivamente, inspira a determinação das escolhas futuras, em idealizações de tempos e lugares. Umberto Eco (2013, p. 307) fala, ao tratar dos lugares paradisíacos que “a literatura política, assim como aquela que chamaremos de ficção científica, é pródiga em descrições de civilizações ideais”. E não raramente, vislumbra-se o avanço de narrativas que, ao buscar os fundamentos da origem para justificar ações presentes, constroem um futuro em reflexo ao passado idealizado, em propostas de salvação – ou progresso como se verá.

O processo de diferenciação funcional da sociedade é atribuído à era moderna. No entanto, a modificação aparente do discurso vigente e da lógica vigente ensejaram o desenvolvimento de narrativas que, antes de tudo, eram reflexo de seu tempo, em uma nova proposição de idealização. Assim, por exemplo, foram desenvolvidas as teorias contratualistas que, de certo modo, refletiam a utopia na política. Contemporâneo aos contratualistas, então, Thomas More (2017, p. 131), descreve, por exemplo, em sua ficção política, a imagem utópica da sociedade:

[...] os utopienses definem a virtude como a prática de se viver conforme a natureza, e acreditam que apenas para isso fomos criados por deus, e, ainda, que aquele que segue elevado pela natureza obedece à razão em seus apetites e aversões. Os utopienses dizem, além disso, e primeiro de tudo que a razão incendeia os mortais com o amor e a veneração pela majestade de deus, a quem devemos tudo o que somos e a possibilidade de sermos príncipes da felicidade. Em segundo lugar, eles creem que a razão nos ensina e incita a levarmos a vida com o mínimo possível de angústias e com o máximo de alegria,

e a ayudarnos todos os outros homens a obtê-la, em virtude da sociedade que nos une.

Quando se analisa o contexto de que parte o autor, contudo, nota-se que a base de sua utopia decorre do mesmo cenário de que partem as teorias de um Contrato Social. Como Dussel (1993) aponta, esse momento histórico é o momento da constituição da subjetividade moderna, desenvolvida sob um mito de emancipação da modernidade, mas que pretende, por suas teorias, justificar ou legitimar figuras e conceitos de um contexto de ascensão dos Estados-nação europeus – em uma confirmação da colonização e das estruturas de poder internas. Assim, por exemplo, a utopia de More (2017) desenvolve a virtude no Estado ideal, mas em remissão às terras “descobertas” das quais decorre a iluminação do que seria o ideal em sociedade⁶⁹. Do mesmo modo, as teorias contratualistas confirmam à adesão a um modelo iluminista.

Acerca da simbologia presente nas instituições, Castoriadis (1982), então, escreve que as reduções sucessivas dos símbolos são limitadas. E encontram-se, desse modo, sob duas formas principais: as totalidades parciais e as figuras. São esses, portanto, os elementos últimos de constituição do imaginário, os quais não podem ser separados ou isolados. As totalidades parciais referem-se, destarte, às estruturas sociais. A partir delas se estabelecem os demais elementos. Já as figuras representam a própria sociedade – é a forma de visualização que apresenta. Dessa maneira, “possuem elas próprias um sentido indivisível como procedesse uma operação imaginária que o estabeleceu desde o início - e esse sentido, doravante ativo como tal, se situa num diferente do de qualquer determinação funcional” (CASTORIADIS, 1982, p. 159).

Embora a simbologia, tal qual mencionado, seja elemento mais nítido nas religiões e nas culturas que a integram às diferentes

⁶⁹ Dussel (1993) desenvolve que o fundamento da modernidade está na contraposição realizada pelos colonizadores entre a sua cultura e o “outro” de uma perspectiva eurocêntrica. Assim, portanto, o movimento Iluminista também influenciado pelo pretenso esclarecimento de que o modo de organização dos colonizadores seria o ideal em uma comparação com a cultura dos americanos. Seria este, então, o processo de ilustração de Kant, por exemplo, segundo o qual a chegada dos europeus representaria uma salvação aos americanos, uma vez que os tiraria do estado de imaturidade. Tal perspectiva, cuja justificativa é reforçada na filosofia política do período, reflete-se também na ideia de progresso salvador aqui discutida.

instituições políticas e jurídicas, pode ser também identificada nas instituições de sociedades funcionalmente diferenciadas. O totemismo⁷⁰, como Castoriadis (1982) pontua, ressalta justamente a existência de símbolos elementares, que se posicionam como princípios de organização e fundamentos de existência e que, comumente, pertencem também às narrativas fundamentais. É a base do fundamento de tribos, da cultura grega e sua organização da cidade indissociada da religião, mas também da sociedade capitalista contemporânea - que vivencia um “desencantamento do mundo”, nos moldes weberianos, e a destruição de formas anteriores do imaginário. Desse modo, destaca que as transformações vivenciadas pela sociedade resultaram não na abolição de um imaginário coletivo, mas na construção de um novo imaginário embasado em uma “pseudo-racionalidade”, como o próprio autor pontua, que engloba os elementos últimos do mundo à organização.

Retomando a sua teoria, contudo, é possível questionar a partir de quais elementos simbólicos desenvolve-se a linguagem jurídica. Como um sistema diferenciado por sua função, o Direito, portanto, possui uma comunicação própria. E embora, teoricamente, o seu desenvolvimento seja com base nos próprios mecanismos jurídicos, sobre a sua linguagem imperam fatores de influência, sobretudo a partir da interação com outros sistemas. Nesse contexto, tanto as narrativas míticas de modo geral, como os mitos soteriológicos, quanto as narrativas políticas, interferem na produção da linguagem, dos símbolos e dos códigos comunicativos.

Consoante Santos e Zocratto (2013), o mito manifesta-se através de um discurso, de uma forma de expressão social que implica, também, em sua ritualização. Seu discurso opera como uma narrativa proveniente de um imaginário anterior. Assim, extrai-se a ideia de que:

[...] o mito explica, pois se trata de um acontecimento ocorrido no tempo fabuloso dos começos, pressupondo que se retorne ao começo [...]. Por ser o mito uma narrativa que faz reviver uma realidade original, que responde a uma profunda necessidade religiosa, a aspirações morais, a constrangimentos e imperativos da

⁷⁰ Totem é um símbolo mágico que visa registrar a identidade tribal e é considerado não apenas em sua dimensão sacra, mas uma verdadeira entidade protetora daquela comunidade, com poderes sobrenaturais. Segundo Souza (2015), então, o totem do Direito brasileiro seria o princípio da dignidade humana.

ordem social e mesmo a exigências práticas, podemos afirmar que o Direito também é uma experiência humana que pode narrar os fundamentos da justiça, dos princípios jurídicos, do processo, da mesma forma o procedimento jurisdicional pode ser ritualizado na presença do juiz, que, em uma linguagem mítica, torna-se um Ente Sobrenatural (SANTOS, ZOCRATTO, 2013, p. 641).

Da mesma forma que o cristianismo, por exemplo, estruturou sua ideia de tempo, lei e salvação a partir de elementos pré-constituídos, integrantes de outras tradições, tal como o judaísmo e o zoroastrismo, além do estoicismo grego, o Direito também construiu sua própria linguagem simbólica dentro de padrões anteriores. No entanto, é possível, diante das teorias analisadas, dizer que os eventuais elementos míticos no sistema jurídico seriam decorrentes exclusivamente de seu passado, como se o avanço do tempo pudesse conduzir a uma anulação da influência, tão logo esquecida a tradição e, portanto, restando apenas uma memória histórica através de registros? Resta, então, a reflexão acerca da capacidade da tendência funcionalista⁷¹, qual seja, de atribuir funções a diferentes estruturas sociais, de dissociar-se integralmente do contexto simbólico em que se insere, recriando, enfim, o discurso puramente tecnicista e racional que pretende.

Diante das transformações que tanto Campbell (2008), quanto Marramao (1995), Castoriadis (1982) e Ost (2005) abordam, em face dos mitos e das ressignificações contemporâneas, é possível questionar-se também acerca da relação entre Direito, mitologia e o projeto futuro de salvação pela lei. Se o tempo está cada vez mais acelerado, e impacta o próprio Direito, não estaria a proposta de salvação pela lei, herança ou não da tradição cristã, sendo adiantada para um futuro mais próximo do que, por exemplo, na literatura bíblica? E desse modo, seria absorvida no cotidiano, como se o futuro se tornasse o presente do progresso em constantes reatualizações ritualísticas, mas sem deixar de ser um projeto escatológico?

Como Ost (2005, p. 12) pergunta ao discorrer sobre o Direito e o tempo: “entre a Temperança, que é a sabedoria do tempo, e a Justiça, que é a sabedoria do direito, qual é de fato a relação? E qual a

⁷¹ “As instituições certamente são funcionais na medida em que necessariamente devem assegurar a sobrevivência da sociedade considerada” (CASTORIADIS, 1982, p. 165).

contribuição para o ‘bom governo’?”. Buscando responder a esse questionamento, retomam-se as teorias míticas já abordadas e o próprio mito da salvação na literatura bíblica como forma de compreensão da configuração temporal do sistema jurídico, enquanto dotado de linguagem simbólica particular. E, assim, concluir ou não pelo (s) processo (s) de destemporalização que sobre ele se instauram.

4.1 O TEMPO DO DIREITO E A JUSTIÇA ENTRE O PASSADO E O FUTURO

No primeiro capítulo deste estudo, abordaram-se quatro modos de destemporalização, quais sejam: “a nostalgia da eternidade”, “a vertigem da entropia”, “a tentação do determinismo” e “o risco de “discronia”. O que o jurista belga François Ost (2005) tenta abordar, então, é que, mesmo no sistema jurídico, funcional e tecnicista, existem condutas que o aproximam de um tempo imaterial - além do tempo histórico progressista. Ou seja, condutas que indicam não apenas o curso da experiência linear e pertencente ao plano do profano⁷². Apesar disso, o jurista tenta apresentar formas de estabelecer uma relação com o tempo que possam fugir do que apresenta, então, como destemporalização. Como escreve, “a justa medida do tempo social, que procuramos pensar, nunca há de se impor por si própria; é contra diversas formas de destemporalização que ela terá que se fazer valer (OST, 2005, p. 25).

Preliminarmente, é preciso considerar, na relação jurídica do tempo social, a figura do perdão. Isto significa, portanto, vislumbrar o passado não com olhos de ressentimento, vingança ou amargura, como se fosse um inimigo do indivíduo contemporâneo. Afinal, como já abordado, a experiência histórica não pode ser negada, principalmente com as formas de registro desenvolvidas. A historicidade tornou-se elemento do modo de vida ocidental e do próprio fenômeno mítico. Deve-se, então, compreender a capacidade social de liberar o tempo, rompendo tanto com o negacionismo quanto com a tendência determinista. A figura da promessa, por sua vez, surge como uma antecipação do futuro através das medidas presentes. Dessa forma o Direito, embora feito para ser válido e eficaz contemporaneamente, é construído com aspiração ao futuro (OST, 2015).

Veja-se, por exemplo, o caso da Constituição Federal Brasileira de 1988. Em seu art. 225, *caput*, dispõe que “todos têm direito ao meio ambiente ecologicamente equilibrado, bem de uso comum do povo e

⁷² Nesse sentido, retoma-se a ideia do transcendental em oposição ao profano.

essencial à sadia qualidade de vida, impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo para as presentes e futuras gerações”. Vislumbra-se, portanto, que o legislador impõe medidas imediatas (“impondo-se ao Poder Público e à coletividade o dever de defendê-lo e preservá-lo”), considerando também o futuro, ao confirmar que a preservação ambiental, por exemplo, é um direito das gerações presentes e futuras. Se o Direito, desse modo, não trabalhasse com a ideia de promessa, não poderia regular com base no que ainda não houve, mas tão somente de acordo com os fatos que lhe são apresentados no instante. A promessa, assim, trata de “antecipações normativas que irão balizar de um momento em diante seu desenvolvimento” (OST, 2005, p. 39).

Paul Ricoeur afirma que é na linguagem que se encontra, de fato, tanto a faculdade de perdoar quanto a faculdade de prometer. Do mesmo modo, somente se mantém a promessa a partir dela. A linguagem, enquanto forma de comunicação, somente pode ser efetivada na interação de um ou mais sujeitos, ainda que esses dois sujeitos sejam pertencentes a um mesmo indivíduo humano. Portanto, “se a origem dessas duas faculdades é inerente à pluralidade, sua esfera de exercício é eminentemente política” (RICOEUR, 2007, p. 494). Hannah Arendt (2010, p. 4), em quem o autor se baseia para iniciar sua discussão do perdão e da promessa, já escreve que “sempre que a relevância do discurso está em jogo, as questões tornam-se políticas por definição, pois é o discurso que faz do homem um ser político”.

Diante da impossibilidade de se desfazer o que foi feito, com a inserção da historicidade na relação com o tempo, a forma de se redimir é o ato de perdoar. Se antes a incerteza era resolvida pela possibilidade de um retorno ao passado anulador, a partir do momento em que a anulação completa é vedada – ou seja, o esquecimento do passado histórico – apela-se às faculdades da promessa e do perdão. No entanto, apesar do que a autora coloca, a promessa e o perdão, ainda que considerem a historicidade, são formas também de retorno. Pela promessa, baseia-se no que foi para definir medidas presentes em busca de um futuro. Pelo perdão, desfazem-se atos passados, “cujos ‘pecados’ pendem como a espada de Dâmocles sobre cada nova geração” (ARENDDT, 2010, p. 295).

O paradoxo da racionalidade tecnicista, portanto, ao negar o fenômeno mítico no desenvolvimento do Direito Ocidental, consiste em identificá-lo como objeto de uma história puramente material, dotado de função normativa e tecnicista, ao mesmo tempo em que se projeta no futuro com promessas de progresso – o futuro sempre à frente do

passado em um sentido qualitativo e não apenas temporal – e impõe restrições – a observação da lei – em sua garantia. Ou seja, o Estado Ocidental Contemporâneo impõe a lei pela força – retomando a ideia da espada em conjunto com a balança – sob a justificativa de que são indispensáveis ao desenvolvimento social, ainda que os avanços nem sempre sejam vislumbrados por aqueles que se restringem no presente. A idealização do futuro, portanto, acaba por condicionar as ações presentes, tal qual, por exemplo, eram condicionadas as ações dos cristãos que acreditavam na persecução da lei como forma de se salvar do fim iminente.

Ao mesmo tempo em que o presente é interposto ao passado, o passado é lido pelo presente pelas formas de suas angústias. Hespánha (2012, p. 20) coloca, nesse sentido:

a história progressista promove uma sacralização do presente, glorificado como meta, como o único horizonte possível da evolução humana e tem inspirado a chamada “teoria da modernização”, a qual propõe uma política do direito baseada num padrão de evolução artificialmente considerado como universal. Neste padrão, o modelo de organização política e jurídica das sociedades do Ocidente (direito legislativo, codificação, justiça estadual, democracia representativa, etc.) é proposto como um objetivo universal de evolução sociopolítica, paralelo à abertura do mercado no plano das políticas económicas.

No tocante ao desenvolvimento do Estado contemporâneo, existe, por exemplo, a hipótese de que a sociedade ocidental deva, sobretudo às cartas de Paulo, o viés humanista com que desenvolveu o direito nos últimos séculos, um Direito baseado na ética proveniente das narrativas míticas, mas pretensamente racional, que trata o transcendente como uma etapa finalizada, como visto em Catroga (2010), e que não reconhece também a utilização que faz da religião na contemporaneidade. Os esforços de alcance do bem-estar universal que é fruto da mensagem contida na narrativa bíblica e que se tornou objetivo dos Estados modernos, conforme se verifica nos tratados de direitos humanos e na inclusão de direitos fundamentais, não demonstraram na prática o sucesso que apresentavam na teoria. Ainda que sejam medidas necessárias a efetivação de uma sociedade mais justa, ignoraram as bases transcendentais pelas quais surgiram. E ao

questionar-se somente a forma como a religião é excluída ou reintegrada ao direito e à sociedade, de modo geral, exclui-se da discussão o modo como a transição é feita e os elementos desta passagem que permanecem a influenciar a sociedade, de modo que se estabelece uma lacuna nessa comunicação.

Luc Ferry (2008) trata da relação entre o jurídico e o religioso, abordando que “o religioso também não pertence obrigatoriamente ao passado porque, como horizonte de certas experiências vividas pelo indivíduo, ele pode perfeitamente tomar a dimensão do presente ou mesmo do futuro. Não se trata, portanto, apenas da influência da organização social material – o que é inegável, mas se colocaria no passado. Trata-se também de uma questão metafísica⁷³. Acerca do impacto do transcendente no sistema jurídico, então, Ferry esforça-se em explicar que o transcendente é diferente de heteronomia⁷⁴. A transcendência existe, assim, sob duas formas: a transcendência da Revelação ou heteronomia, aquilo que está acima e além da materialidade humana; e a transcendência na imanência, que se coloca no futuro, como o horizonte inevitável dadas as experiências, e que se apresenta como uma moral voltada ao por vir, sob um ótica da moral kantiana. Por fim, segundo Ferry, essa forma de transcendência diz respeito à descoberta da verdade – e não à revelação da verdade – que, conforme Kant, seria fundada no domínio das representações.

A perspectiva de oposição do transcendente e do imanente, pela visão de Ost (2005), separa o temporal do atemporal, ou seja o conhecimento pertencente ao plano material - empírico e humano - e ao plano imaterial - as narrativas políticas decorrente não puramente da

⁷³ Para compreensão do pensamento de Ferry (2008) é preciso retomar a discussão explanada no primeiro capítulo. Para Ferry, religiosidade e transcendentalidade, conceitos tomados como sinônimos pelo autor, podem assumir tanto o aspecto material da organização social, quanto o aspecto metafísico sob viés da razão kantiana.

⁷⁴ O conceito de heteronomia e autonomia é essencial às teorias funcionalistas sistêmicas. Pela teoria da diferenciação funcional, cada sistema exerceria uma função essencial na sociedade, entre funções primárias e secundárias. Nesse sentido, o Direito seria um sistema secundário, regulando os sistemas primários. A ideia de autonomia parte da concepção de que os sistemas definem sua própria linguagem e são autônomos em relação aos demais, ou seja, suas normas não são impostas de fora, mas construídas de dentro. A heteronomia, portanto, seria essa imposição de uma norma pelo que é externo ao sistema (cf. OST, 2005; PINTO, 2008).

verificação histórico-racional, de viés iluminista, mas de abstrações provenientes de racionalidades diversas, isto é, fora do tempo humano.

Resta, porém, outro problema a ser sanado no processo de justificação do aspecto mítico da lei. Trata-se do sacrifício presente em busca do desenvolvimento futuro. Como coloca Ferry (2008), a problemática moral contemporânea continua a integrar a concepção do sacrifício. A diferença da ideia de sacrifício para as religiões arcaicas, judaica e cristã, consiste no fato de que o sacrifício se tornou ainda mais mundano. Ou seja, o próprio sacrifício passou por um processo de humanização ou temporalização, retomando o conceito de Ost (2005). Tomando pela experiência da sociedade ocidental⁷⁵, em que os sistemas religioso, político e jurídico são diferenciados na maior parte dos Estados, ao menos formalmente, Ferry (2008, p. 33) afirma que já não há mais sacrifícios “por entidades religiosas; mas, por outro lado, [...] inúmeros indivíduos estariam prontos a arriscar suas vidas para defender certo número de valores, ou, simplesmente, para defender seus próximos”⁷⁶. No entanto, questiona:

[...] *se* vocês admitirem que não é uma ilusão, que a ideia do sacrifício de sua vida não é uma ideia ilusória, mas ao contrário, uma ideia inteiramente inerente à moral moderna, então nesse caso serão obrigados a refletir sobre aquilo que faz com que, numa sociedade sem religião, numa sociedade globalmente materialista, a referência a princípios superiores à vida não se tenha tomado integralmente absurda (FERRY, 2008, p. 33).

⁷⁵ Ferry (2008) considera esse aspecto pela perspectiva da oficialização da religião e aborda de forma genérica a sociedade ocidental, ignorando, por exemplo, que indivíduos possam também se sacrificar por entidades religiosas, a depender da tradição em que se inserem ou da vontade individual.

⁷⁶ O discurso de defesa ao próximo, no entanto, também pode ser tomado como uma forma de sacrifício. Ao mesmo tempo em que as sociedades moderna e contemporânea prezam o individualismo, defendem as ações em âmbito político sob a justificativa do bem coletivo e da defesa do próximo como a defesa de todos. Retoma-se, dessa maneira, a ideia já discutida de uma moral que se transforma, embora ainda exerça papel de controle político. O amor ao próximo da literatura bíblica e a defesa ao próximo da sociedade funcional, assim, são os sacrifícios das vidas individualizadas contemporâneas.

É preciso recriar, então, o momento do pacto que sela a condição de submissão ao poder da autoridade – do Estado, de Deus, da lei – para que as medidas contemporâneas não sejam também reconhecidas como arbitrárias. Desse modo, retoma-se o tempo zero – aquele inalcançável pelos registros históricos-factuais de acordo com Halbwachs (1990) –, um passado tão idealizado quanto o futuro que ainda não ocorreu (nenhum deles pode ser registrado na linha do tempo factual, afinal), para recriar a submissão do indivíduo e do coletivo na pretensão de construir um presente voltado ao futuro.

Enfim, motivado pelos eventos do passado e do presente, guiado por uma promessa futura, o Direito Ocidental constrói-se em processo semelhante, no que concerne à função do tempo, aos mitos que Eliade (1992a) pesquisa ou que se desenvolvem na literatura canônica. Acerca das Constituições e do tempo originário do direito, Ost (2005, p. 17) elabora:

“[...] é sobre uma medida em quatro tempos que se toca esta partitura. Lado do passado: a memória e o perdão; lado do futuro: a promessa e a retomada da discussão. A memória que liga o passado, garantindo-lhe um registro, uma fundação e uma transmissão. O perdão, que desliga o passado, imprimindo-lhe um sentido novo, portador de futuro, como quando ao término de uma reviravolta de jurisprudência o juiz se libera de uma linhagem de precedente tornados ultrapassados. A promessa, que liga o futuro através dos comprometimentos normativos, desde a convenção individual até a Constituição, que é a promessa que a nação fez a si própria”.

A inserção do aspecto histórico no mecanismo mítico propiciou o surgimento de uma lógica mítica exclusivamente terrena, na medida em que já não é preciso negar as condutas corruptíveis da materialidade. A esperança e a fé estabelecem um laço de conexão com o futuro a partir da metáfora da redenção. Instituída pela ressurreição, marco essencial ao cristianismo⁷⁷, a redenção torna-se, também, revolução. Dessa

⁷⁷ Tanto Ehrman (2015) quando Gabel e Wheeler (2013) aponta a ressurreição com o marco do cristianismo, sem o qual ele não teria se fundamentado e fortalecido enquanto religião. A ressurreição é não apenas o grande milagre da tradição, mas também o que redime os seres humanos a partir do retorno

perspectiva, deriva a possibilidade de que o terreno e o transcendente percorram o mesmo caminho em direção ao futuro, cuja lógica Marramao (2005) define pelo conceito de progresso⁷⁸.

Infere-se, sobretudo a partir da leitura de Catroga (2010) que o humanismo preconizado na literatura cristã e defendido por Paulo (2002), por exemplo, em suas condições e relatividades contextuais, no qual o ser humano é inspirado pelas leis divinas, mas responsável pelas condutas que permitirão ou não a sua salvação, autorizou a transposição gradativa do poder sobre o tempo para a responsabilidade humana. A mesma racionalidade é expressa por Campbell (1997, p. 180) na conexão dos ciclos cosmogônicos com a sua teoria mítica do herói na jornada de salvação:

O ciclo cosmogônico deve prosseguir agora, por conseguinte, não pela ação dos deuses, que se tornaram visíveis, mas pela dos heróis, de caráter mais ou menos humano, por meio dos quais é cumprido o destino do mundo. Chegamos ao ponto no qual os mitos da criação passam a ceder lugar à lenda — tal como no Livro do Gênesis, depois da expulsão do Paraíso. A metafísica é substituída pela pré-história, que é vaga e indistinta a princípio, mas aos poucos exhibe precisão de detalhes. Os heróis tornam-se cada vez menos fabulosos, até que, nos estágios finais das várias tradições locais, a lenda se abre à luz comum cotidiana no tempo registrado.

Ainda que Campbell (1997) reforce que os mitos influenciam a esfera pública – que Bobbio (2013) também explora através do conceito de mito político - tanto quanto a esfera privada e que ultrapasse Eliade (1992a) na perspectiva do encerramento da lógica mítica, defende que houve um afastamento da humanidade em relação aos mitos na progressão histórica. A mitologia continua a influenciar a sociedade, mas sob aspectos mais sublimes da experiência coletiva e individual e já

daquele que não era apenas um humano mortal – do contrário, teria padecido na cruz -, mas o messias e salvador.

⁷⁸ De acordo com Marramao (2005, p. 168): “No século XVIII, a irrupção da ideia de progresso com conceito de validade global (e não mais limitada a setores isolados, tais como a ciência e a técnica) marca o momento em que a fonte da legitimidade do Político passa da filosofia política à filosofia da história”.

não tanto institucionalizados. Warat (1979), no entanto, tenta reformular a caracterização tradicional do mito ao transpô-lo para a aplicação na Teoria do Direito ocidental contemporâneo. Por sua defesa, os mitos permaneceriam institucionalizados enquanto inerentes ao discurso público. Conforme o autor:

O mito em sua significação mais arcaica, pode ser visto como um processo de compreensão do mundo. Tal processo consiste na substituição do tempo histórico-objetivo por uma sucessão de fábulas que apresentam as ações e acontecimentos como a concreção de protótipos eternos ritualmente alcançados. Baseando-se na apresentação da História como manifestação fatal da natureza, ou seja, a História como produto apriorístico de uma pretensa razão universal, o poder do mito, ou sua funcionalidade efetiva descansa no estar fora e acima do tempo ou sua historicidade (WARAT, 1979, p. 128).

Conclui-se, pela consideração histórica e discursiva, que o Direito Ocidental está intrinsecamente relacionado não apenas com o tempo, mas com a memória coletiva e suas narrativas. É o tempo que institui o direito, na medida em que confere força à sua aplicação. Uma lei não necessariamente se pretende eterna; pretende-se, contudo, eficaz em um momento determinado da história coletiva, motivo pelo qual a temporalidade é essencial à compreensão dos efeitos jurídicos. Portanto, a situação no tempo – e é possível traçar um paralelo com o que ocorre no mito bíblico – é o que promove a criação de uma ficção jurídica, da qual não se pode excluir a norma originária (OST, 2005).

Apesar das críticas às teorias clássicas dos mitos, como a realizada por Arendt (2013), acerca do papel da religião cristã no que concerne à historicidade, em que discorda da tese de que seria ela a instituidora dessa lógica, e também quanto à fragilidade da concepção mítica dos conceitos, diante do que tudo poderia ser mítico, é inegável que a mentalidade moderna modificou seu pensamento sobre a relação entre historicidade e mitologia. Se esse fenômeno se deve a uma influência cristã ou não, quiçá dependa do ponto de vista. É importante ressaltar que esse reconhecimento não exclui, por si, a interferência de outros fatores, tampouco limita a racionalidade do fenômeno a uma justificativa cristã. O paralelo realizado se trata mais de uma escolha de

delimitação temática, dada a proximidade histórica da influência que a religião cristã teve na tradição jurídica ocidental.

Realizada a ressalva, é possível abordar, como Eliade (1992a) e Catroga (2010) ressaltam, os preceitos de fundo cristão como parte fundamental da racionalidade histórica no processo de secularização. Apesar da defesa de um ente transcendente detentor da autoridade normativa, o cristianismo insere em sua literatura o intermédio humano e a interferência da história. Da análise da literatura de Paulo (2002), extrai-se a compreensão de uma normatividade transcendental alcançada por meio da atividade humana, a qual segue lógica semelhante à mentalidade racional contemporânea. As teorias elaboradas após a separação funcional, portanto, transfiguram a lógica para uma humanidade que alcança uma razão também transcendente no estabelecimento das condutas morais.

4.2 A ORIGEM DOS FUNDAMENTOS JURÍDICOS OCIDENTAIS CONTEMPORÂNEOS: ENTRE A INTERFERÊNCIA MÍTICA E POLÍTICA DO CRISTIANISMO E A DIFERENCIAÇÃO PELA SECULARIZAÇÃO

Não se pode negar que a religião teve influência na construção de um direito posteriormente secularizado, pela perspectiva da história do direito. Hespanha (2005) menciona o impacto da literatura bíblica na revelação da vontade divina e, conseqüentemente, do direito extraído dessa vontade. Da mesma forma, Berman (2006) aponta que a mensagem da religião cristã de salvação, universalidade e igualdade – presentes, principalmente, na literatura paulina – foi a base de transformações na sociedade e no direito ocidental, inclusive na Revolução Francesa e na Declaração de Direitos do Homem e do Cidadão.

A modernidade trouxe à sociedade a supremacia do racional, e o processo de secularização, por Catroga (2010, p. 21), deve ser entendido “como uma paulatina distinção entre o século e as objectivações dogmáticas e institucionais do religioso como Igreja”. A desvinculação do Estado e da religião acarretou em modificações na esfera política e jurídica, tendo o Estado absorvido a aura transcendente da religião. Por meio da justificativa racional, secularizada e humanista, arrogou para si o ideal de bem comum característico do cristianismo – a herança de sua relação com a religião.

4.2.1 A interferência da religião cristã na Política e no Direito pré-secularização

Quando o cristianismo adentrou a cultura do Império Romano, talvez não fosse esperada a repercussão política e jurídica que impactaria. E o contraste com a tradição culminam em sua inicial perseguição. Afinal, recusavam-se a cultuar a figura do imperador tal como um Deus e a seguir, então, a religião imperial⁷⁹. E na crítica ao culto do soberano, defendiam a separação entre o político e o religioso, ainda que, mais tarde, configurem-se como instituição de influência política. Os dois primeiros séculos do cristianismo, então, foram marcados por contenções, que, no entanto, se intensificaram no século III, principalmente sob o comando de Décio⁸⁰ (MONDONI, 2014).

Sob o comando do Constantino, contudo, a situação se inverte. O imperador romano vislumbra, então, no cristianismo uma oportunidade de unificar o Império. Concedendo liberdade ao culto cristão em 313 d. C., acreditava poder manter a ordem de seu povo. Concomitantemente, ao delinear uma relação, apaziguava os movimentos de resistência e assegurava-se contra os perigos decorrentes dos dissensos religiosos, entre judeus e cristãos e suas diferentes vertentes. Ao intervir em questões dogmáticas e disciplinares, portanto, podia também interferir em potenciais ameaças ao poder imperial. Não podia prever, porém, que, em meio às disputas de poder político, o cristianismo é que sobreviveria através da relação constituída entre o poder político e a religião, principalmente com a sua imposição em 378 d. C, por Teodósio⁸¹.

⁷⁹ De acordo com Mondoni (2014, p. 36/37), “o culto do soberano teve origem no Oriente: as cidades gregas da Ásia Menor deram aos seus senhores os títulos de *soter*, *epifanus* e *kyrios*. Cada vez mais se impunha a ideia de que deus aparecia visivelmente no soberano. Pouco antes da era cristã começou-se a encarnar os imperadores como seres divinos, filhos de deus ou deuses”. Adotado por Augusto o culto ao soberano, é uma tentativa de conter a ruína religiosa e moral através de uma religião oficial. É uma organização da sociedade, que utiliza a religiosidade como estratégia para a estabilidade social e política. No entanto, não tinha o teor teológico do cristianismo e do judaísmo, por exemplo. E não impedia, assim, que outros deuses também fossem cultuados.

⁸⁰ Imperador romano entre 249-251 d. C.

⁸¹ Em 378, Teodósio torna-se augusto do Oriente. Em 27 de fevereiro de 380, junto aos imperadores Graciano e Valentiniano II, promulga o edito de Tessalônica (*Cunctos populos*), em que impõe a religião cristã católica (cf. MONDONI, 2014).

Com a morte de Teodósio em 395 d. C., o Império é dividido entre Honório, que impera sobre o Império Romano do Ocidente, e Arcádio, sobre o Império Romano do Oriente. A divisão marca, desse modo, o início da queda do Império Romano do Ocidente, que, entre os séculos V e VII, lida com as constantes invasões germânicas, além de sofrer uma crise econômica⁸². Por consequência, acaba desmembrado em numerosos reinos, de modo a descentralizar o poder antes reunido em Roma (MONDONI, 2014).

Após a queda de Roma, então, a relação entre Estado⁸³ e Religião ofereceu respostas ao sentimento de insegurança contextual. Ao mesmo tempo, propôs uma esperança de salvação diversa daquela prometida apenas ao fim dos tempos. Propunha, assim, uma esperança para o presente, que conquistou inclusive os povos “romano-italicos, mais sensível aos valores civil e políticos” (ARCARI, 1969, p. 672 apud RIBEIRO, 1996, p. 37). Se a perda da autoridade imperial representava incerteza, a ascensão do poder eclesiástico representava uma nova oferta de superação. Ao mesmo tempo, a conversão dos povos germânicos era também vislumbrada pelos príncipes como uma medida de segurança, através da qual afastavam as grandes massas do conhecimento político (MONDONI, 2014; RIBEIRO, 1996).

Consoante Ribeiro (1996), a Igreja então institucionalizada, muito diferente daquela Igreja primitiva que, como destaca Mondoni (2014), tinha menos a ver com o desejo de revolução política, enfrentou, com o fim do Império Romano, uma contradição: concomitantemente à proposta de politização dos seus preceitos – transformados, então, em dogmas –, ou seja, à consolidação material de um instituto humano, ela

⁸² Consoante Martins, (2006, p. 149) “a falta de mão-de-obra escrava resultou na crise da produção agrícola; deficiência esta que não podia ser compensada por um desenvolvimento tecnológico praticamente estagnado. Ademais, as atividades comerciais e manufatureiras eram incapazes de promover qualquer desenvolvimento econômico. Os altos custos do transporte limitavam as manufaturas às necessidades de um mercado local, que por sua vez era reduzido por uma esmagadora maioria composta por camponeses auto-subsistentes, escravos e pobres urbanos. O comércio, de outra parte, era desprezado pela aristocracia fundiária romana, constituindo-se numa atividade típica de escravos libertos”.

⁸³ Trata-se de um conceito utilizado anacronicamente, uma vez que o termo Estado passou a designar o território político apenas na modernidade. No entanto, o uso da palavra tem o sentido de estabelecer a conexão hoje vislumbrada a partir da perspectiva não apenas comparativa como também consequencial.

mantém seus objetivos transcendentais. Dessa forma, a ideia de um império espiritual, já concebida na Antiguidade tardia – tempo da oficialização da religião - molda-se ao longo da Alta Idade Média. Inicialmente, formam-se comunidades religiosas, sobretudo através da fundação de mosteiros ocidentais. Posteriormente, adveio uma fase episcopal, em que os bispos da Igreja Cristã se tornaram, então, influentes tanto na vida religiosa quanto na vida política do Ocidente.

A visão do papa Gregório Magno quanto à nova forma imperial em expansão pela Europa Ocidental era de que a religião se sobrepunha, moralmente, aos novos reinos constituídos. E enquanto a moralidade religiosa oferecia segurança aos pequenos reinos recém-formados, opunha-se à força de um grande Império fundado no Direito. Caracterizava-se, portanto, a clássica contraposição da norma proveniente do poder político propriamente dito e do poder religioso. No entanto, enquanto a forma de poder do Império estava em decadência, a nova proposta de forma de poder fundamentado na religião encontrava-se em ascensão. Ribeiro (RIBEIRO, 1996, p. 41/42) disserta:

O papa dá nova dimensão à realeza, revestindo o poder temporal de certo grau de sacralidade. Ao mesmo tempo em que exerce uma autoridade temporal que lhe é concedida por Deus, o rei tem a missão de conduzir os homens a salvação, ou seja, ao reino eterno. O soberano participa da realeza divina de que ele é o reflexo. A perspectiva gregoriana é a do rex ideal, fundado na moral. Nessa realeza terrena, preparação para a realeza divina, todos são convidados, ninguém está excluído — imperator ou reges gentium. O papa renova a tradição patriística e apresenta uma teoria sobre a origem e o fim do poder.

No que concerne ao Direito do período, o direito canônico manteve-se, durante a Idade Média, como o único direito escrito “universal”. Parte de sua sobrevivência deu-se em função da interpretação privativa do Papa sobre os textos canônicos. Apesar da complementariedade da relevância do direito eclesiástico, o direito romano permanecia atuante de forma supletiva à justiça da Igreja e somente era admitido quando não apresentasse conflito em relação aos decretos dos Concílios ou dos papas, mas também em relação ao direito divino (*ius divinum*) – “conjunto de regras jurídicas extraídas das sagradas escrituras, Antigo e Novo Testamento, bem como dos doutores

da Igreja, tais como Santo Ambrósio, São Jerônimo, Santo Agostinho e São Gregório de Nazianzo” (MARTINS, 2006, p. 177). O direito clerical, de um lado, contribuiu para a manutenção da tradição jurídica de origem romana, e, por outro, representou modificações na medida em que impôs preceitos de ordem do direito divino, estreitando a relação entre Direito e Religião⁸⁴.

4.2.2 A diferenciação funcional do Direito através da secularização e a tentativa de temporalização

A ideia de um Direito como emissário universal, condutor da salvação terrena pelo espírito da lei é um aspecto decorrente da secularização do Estado. O termo secular, derivado da palavra em latim *seculum*, é também referente ao tempo. Enquanto política, direito e religião eram sistemas de tênue separação, o plano terreno era qualificado como “lugar do pecado e do tempo lapso e diminuído” (CATROGA, 2010, p. 55). Secular, portanto, era o aspecto em contraste à eternidade da salvação mítica, o tempo corrupto finito da existência, no qual se realizavam as atividades cotidianas que não referentes aos ritos míticos.

A secularização, entretanto, é tão metafórica quanto as referências narrativas míticas, tal qual introduzido por Marramao (1995). A origem da secularização é do âmbito jurídico, quando da determinação de expropriação dos bens eclesiásticos em favor dos Estados-Nação recém-formados. Em seguida, o processo de diferenciação do sistema religioso, pelo que se conheceu semanticamente através do termo secularização, expandiu-se para as demais esferas sociais: em seguida ao Direito, ao campo histórico-político; posteriormente, ao campo ético e sociológico. Nessa etapa, a secularização assume “o significado de categoria genealógica capaz de conter em si o sentido unitário da evolução histórica da sociedade ocidental moderna” (MARRAMAIO, 1995, p. 30). A passagem para a sociedade secular recria a unidade pela ficção narrativa do contrato. A

⁸⁴ A relação entre o Direito Ocidental e o cristianismo decorre de um processo longo e complexo, que se mantém até os dias contemporâneos. Por razões de delimitação do tema, pretendeu-se abordar de forma sucinta a conexão história, visando a ambientação do leitor a um panorama maior, sem, contudo, exaurir a temática que ultrapassa dois milênios, entre contextos diversificados e particulares.

fundação social não é mais justificada pelo divino, mas pela metáfora do contrato e suas consequentes obrigações.

Contextualizada no período da Reforma e do Iluminismo, a partir da formação dos Estados-Nação, a secularização, nas palavras de Catroga (2010, p. 57/58), passou:

[...] a qualificar um acto jurídico, politicamente fundado, e que consistiu em reduzir ou em expropriar o domínio ou a posse de bens temporais da Igreja, para os destinar a fins exclusivamente profanos, em ordem a libertar-se a propriedade, subtraindo-a ao estatuto de ‘bem de mão morta’ e ao poder eclesiástico. E, tudo isto, dentro de uma lógica na qual o Estado moderno – ou melhor, o novo Estado-Nação – tenderá a impor (de modos diversos) um conceito unicitário de soberania.

A secularização, compreendida pelo ponto de vista da modernidade e da contemporaneidade e da sociologia weberiana, considera usualmente três grandes princípios:

o princípio da ação eletiva (ou princípio da autodecisão individual); o princípio da diferenciação e especialização progressiva (que atinge funções, *status* e instituições); o princípio da legitimação (entendida como reconhecimento, ou mesmo institucionalização, do processo de mudança) (MARRAMAO, 1995, p. 31).

O processo de secularização transformou a sociedade ocidental, de modo que a antítese condutora do desenvolvimento se transportou da oposição entre imanência e transcendência para o contraste entre o passado e o futuro. De acordo com Marramao (1995, p. 30), que retoma a crítica de Hans Blumberg, ao também contestar:

[...] a “capacidade metafórica da secularização para expressar a complexidade da época moderna: pelo fato de postular não originariedade, mas unicamente *derivação* e *heterodeterminação* do Moderno, ela não pode ser considerada uma metáfora absoluta, ou seja, originária. [...] A relação entre as categorias da modernidade e os

teologemas não seria, então, entendida em termos de metamorfose e transformação [...], mas sim em termos de *dissolução*: o conceito de legitimidade apresentaria assim a vantagem de indicar o mesmo fenômeno denotado pelo termo secularização, porém “de um ponto de vista imanente e sem conotações derogatórias”.

Do processo de secularização, portanto, decorreu um processo de “temporalização” do mundo, também explicado por Ost (2005) em sua abordagem do risco de “destemporalização”. A “temporalização” ou “mundanização” é o processo de ascensão da tensão mundana entre o passado e o futuro em que a humanidade, situada no plano do profano ou na experiência do tempo histórico finito, torna-se o centro da vida política e jurídica. O processo é reafirmado por “ideias de emancipação, progresso e capacidade autonômica que a razão teria para dar transparência aos imperativos da ética e das leis da natureza, assim como para aumentar o poder transformador do homem sobre o mundo” (CATROGA, 2010, p. 59).

Em outras palavras o processo de “temporalização” implica no aumento da relevância do fator tempo, por seu aspecto histórico materialista, na construção social. Implica na exclusão, portanto, do tempo mítico transcendental, cuja retomada dá-se pelo processo de destemporalização – reposicionamento no plano externo. Na medida em que o tempo histórico – um presente profano entre um passado e um futuro – assume o lugar da oposição entre a imanência e a transcendência, a regulação da esfera jurídica também se modifica. A função do direito assume, então, o papel de regulação do tempo social. De um lado, propõe-se a libertar a sociedade de seu passado. De outro, antecipa normas para um futuro ideal. E embora os dois períodos coloquem-se em pontos opostos da linha do tempo, reúnem-se na instituição da promessa de retorno ao tempo ideal (MARRAMAO, 1995; OST, 2005).

Consoante Ost (2005, p. 39), então:

[...] pela instituição da promessa – arquétipo de todo comprometimento normativo, nele incluso o da lei, desde que a pensemos nos termos do contrato social -, a sociedade apropria-se de seu futuro, garantindo-o contra o imprevisível radical, conferindo-lhe de qualquer modo um passado: o acontecimento da aliança que marca a época.

A secularização, conforme Hinkellamert (1995, p. 29), transforma a realidade dos mitos influentes no mundo medieval de modo que percam seu aspecto religioso e transformem-se de modo a assumir a aparência de uma razão tecnicista. Consequentemente, ao mesmo tempo em que os mitos se mantêm, deixam de ser restritos ao campo da religião – no caso estudado, da religião cristã. O mundo mítico, então, assume também a forma secular, vinculando-se a com o novo padrão de lei. Permanece, ainda, sob a forma religiosa, mas torna-se suplementar na nova sociedade. Contudo, faz-se a ressalva de que, apesar da afirmação do autor, a análise da história do cristianismo permite inferir que a própria concepção de que os mitos estariam restritos, em algum momento, à religião é incoerente com a influência dos mitos também em outras esferas, como na política imperial romana. Desse modo, o marco do processo de secularização é justamente mascarar a influência mítica sob o discurso de uma racionalidade científica. E de progresso.

Segundo Marramao (1995, p. 57), é no interior da relação entre *logos* e *mythos* que se desenvolve a ideia construtiva de progresso como “temporalidade cumulativo-irreversível (embora [...] diferenciada e ‘complexa’), que representa a dimensão própria do moderno processo de secularização”.

4.2.3 A fundamentação jurídica e o mito político da era secular

Como a autora Carole Pateman (1993) escreve no início de sua obra, os seres humanos contam histórias para atribuir sentidos tanto a si quanto à vida social. E a mais famosa dessas histórias no tempo moderno seria a narrativa do contrato social, ao qual a autora faz uma crítica, apontando a intencionalidade e os objetivos políticos por trás desse mito fundante da sociedade política e jurídica.

Novamente retomando a sociedade utópica de Thomas More (2017), imaginada em 1916 sob contexto próximo ao do contrato social, o autor escreve que os utopienses adotaram a ideia do pacto para selar sua forma de governo. Assim, escreve:

“Eis seus princípios: a alma é imortal e nascida para a felicidade, graças à bondade de deus; e, depois desta vida, a alma é premiada por suas virtudes, ou supliciada pelas maldades. Embora isso seja um preceito religioso, eles acreditam que

sua crença deva ser incentivada, e que seja aceita pela razão.

[...] os utopienses pensam que devam ser observados não só os pactos celebrados entre os particulares, mas também as leis públicas promulgadas de forma justa por um bom príncipe e que o povo, não oprimido pela tirania, nem ludibriado por dolos, sancionou com o consentimento comum, e que tratam [...] da matéria do prazer (p. 133, MORE, 2017).

Diante disso, infere-se que a ficção do contrato social é a justificativa no tempo originário de um direito salvador, que se posiciona diante da promessa de reunir indivíduos que se submetem à lei na recriação de uma ordem ideal ou perfeita. No entanto, o mito da auto-fundação do Estado e do Direito, apesar do desenvolvimento secular e do pressuposto racional, pode ser analisado por meio de tipificação que o considera como uma transferência de conteúdo dos mitos religiosos para o plano profano. Por essa perspectiva, como aponta Catroga (2009), na sociedade secular não haveria um rompimento efetivo com a transcendência da religião, mas uma herança que transporta para o profano aspectos do transcendente, ou como, coloca Warat (1979), a formulação de mitos modernos mesmo diante do discurso do pensamento científico.

Para Hinkelammert (2012, p. 236):

São os mitos da fundação de instituições que falam de um – com frequência divino – ato de fundação. Os modernos mitos de fundação são, muitas vezes, derivados de uma revolução. Mas também revoluções apenas mudam instituições, e não as criam. Os mitos de fundação sacralizam as novas instituições, embora o façam de maneira secular.

Portanto, as verdadeiras criações dependem da sua fundamentação por uma narrativa também política: os mitos de fundação. A partir desse viés, o contrato social é uma narração desenvolvida pela sociedade secular para sanar a ausência de sentido e justificativa derivada do afastamento da religião. Arroga em sua própria construção preceitos antes pertencentes à esfera da religião. É, logo, a ficção que justifica e dá sentido à existência de um ordenamento

jurídico, porquanto remete ao elo social originário de um tempo anterior e externo ao tempo histórico, tal qual nos mitos cosmogônicos e escatológicos. O contratualismo que fundamenta o Direito contemporâneo é uma ficção de “destemporalização” ao seguir a lógica de um tempo originário ideal de saída do caos, cuja degradação somente é reparada por meio de sacrifícios garantidores da salvação futura (CATROGA, 2010; ELIADE, 1992).

As leis da sociedade secularizada, fundamentadas pelas teorias contratualistas, servem ao propósito de proteger a humanidade tal como na narrativa bíblica. Se, em Paulo (2002), o indivíduo deve seguir as leis de Deus, intermediadas pelos seres humanos, para que alcance o paraíso; no Estado secular, o indivíduo deve obedecer a leis racionais, emanadas não mais por um Deus, mas por homens dotados de autoridade, para que alcance uma sociedade ideal. Assim, a lógica sacrificial adquire diferentes nomes, contornos e justificativas, das sociedades arcaicas aos cristãos e aos modernos (CATROGA, 2010; ELIADE, 1992; HINKELAMMERT, 1995).

De acordo com Catroga (2010, p. 98):

No campo que aqui nos interessa, é um facto que, ao recorrer a argumentos jusnaturalistas e jusracionalistas para se legitimar, o novo conceito de soberania parecia ter divorciado o político do teológico, situando-se num plano exclusivamente imanente e secular. Todavia, tem-se visto nesta maneira de pensar uma inversão do modelo jusdivinista.

A teoria funcionalista atual tenta explicar a inversão sobre a qual Catroga (2010) discorre através da construção de religiões civis e políticas, nas quais são formados, nos âmbitos seculares, conjuntos de crenças e símbolos que fundamentem a sociedade racionalizada da mesma forma que os mitos fundamentavam as sociedades arcaicas. O principal argumento dessa teoria embasa-se, sobretudo, na dificuldade dos contratualistas, aos quais se atribui a origem da teoria secular do direito, de ater-se apenas às teorias biológicas para explicar o pacto contratual. Diante da insuficiência das ciências biológicas, desenvolveram-se teorias contratuais que remetem a elementos teológicos e que, em muitos momentos, culminam em propostas que extrapolam a esfera secular, “seja a suposição, em concomitância com as justificações imanentes, de uma base transcendente e de um fundo

escatológico para a sociedade política; seja a sacralização da própria sociabilidade, ou das entidades que a consubstanciam” (CATROGA, 2010, p. 100).

Os elementos em que se baseia a teoria funcionalista tornam-se mais evidentes no desenvolvimento de Rousseau (2013) de uma teoria da religião civil. Na religião de Rousseau, os indivíduos se desnaturalizam ao contratarem para a formação do Estado, e o todo formado desse pacto é o Soberano. Através do Legislador, o Soberano, pré-existente, age em conformidade à vontade geral. A sociabilidade política é decorrente, portanto, de um direito mais positivado que natural, uma vez que originada da atividade legislativa. No entanto, é precária, enquanto o indivíduo tende a retornar ao estado de natureza, motivo pelo qual “o Soberano precisa de ‘santificar o contrato social’, o que só a religião poderá fazer” (CATROGA, 2010, p. 108).

A autoridade do Soberano de Rousseau (2013) é, por certa perspectiva, muito semelhante ao que Paulo (2002, p. 1987) dispõe acerca da autoridade divina:

Cada um se submeta às autoridades constituídas, pois não há autoridade que não venha de Deus, e as que existem foram estabelecidas por Deus. De modo que aquele que se revolta contra a autoridade, opõe-se à ordem estabelecida por Deus. E os que se opõem atrairão sobre si a condenação.

Rousseau (2013) afirma que a verdadeira fé, puramente civil, deve ser prestada ao Soberano. Nenhuma pessoa é obrigada a compartilhar dos sentimentos de sociabilidade fixados pelo Soberano, mas a discordância deve ser punida através do banimento, uma vez que impossível à sociabilidade coletiva. Continua:

Os dogmas da religião civil devem ser simples, em pequeno número, enunciados com precisão sem explicações nem comentários. A existência da divindade poderosa, inteligente, beneficente, onisciente, a vida futura, a felicidade dos justos, o castigo dos maus, a santidade do contrato social e das leis, eis os dogmas positivos (ROUSSEAU, 2013, p. 138).

Assim como Hobbes (2014), Rousseau desenvolve uma teoria contratualista que se baseia no discurso da racionalidade e da materialidade do ser humano, mas apela, implicitamente, a um retorno ao tempo mítico. A segurança prometida pelo pacto originário – excludente e restrita ao um grupo como critica Pateman (1993) – pressupõe a existência de uma sociedade eterna e originada instantaneamente no ato da narrativa, ignorando os processos exteriores de construção da própria ficção. Revela-se como uma teoria de negação e fuga do tempo histórico ao recriar a imagem de um contrato, sem, contudo, que ele tenha sido efetivamente realizado pelos indivíduos partícipes. Tal qual pontuado por Ost (2005, p. 199), “a análise de Hobbes é exemplar [...] ao mecanismo da promessa como instrumento de domínio normativo e racional do tempo futuro pela eliminação significativa que imprime às suas virtualidades”.

Imprescindível é questionar, entretanto, do mesmo modo que realiza Catroga, o porquê de a sociabilidade não ser suficiente como justificativa para as teorias contratualistas. E assim, o porquê da necessidade de recorrer a uma religião civil, como o faz Rousseau – muito embora o autor explique a sociabilidade corrompe o indivíduo. “Esta não será uma desconfiança na capacidade que a vontade geral teria para sintetizar e ultrapassar o individualismo subjacente à sua gênese e legitimação” (CATROGA, 2010, p. 119)? Para além do pensamento de Catroga, seria uma necessidade do Direito a reinvenção de mitos que conduzam à transcendentalidade ou uma condição decorrente do modo como sua teoria foi desenvolvida, de uma passagem de um culto a um deus a um culto aos humanos? Quiçá isso explicasse, como levanta Warat (1979), alguns dos conflitos vislumbrados na atualidade jurídica, acerca de um Direito reprodutor de ideologias, de sua pressuposta onipotência sob a promessa de salvação pela lei.

4.3 A LEI E O MITO DA SALVAÇÃO: A DESTEMPORALIZAÇÃO DO SISTEMA JURÍDICO FUNCIONAL

De acordo com Marramao (2005, p. 168):

A conjugação da razão e história implica: 1) a transferência à história da ideia do *methodos*, da ciência como *via* (o que conta é a via, não o fim: para o remate do Projeto futuroológico basta que o devir histórico seja “lógico”, isto é, “orientado”); 2) a passagem do Signo ao Sentido: a política não

opera mais num universo simbólico, mas no âmbito do Sentido, um sentido que coincide com a direção da História.

Através do que se observou nos tópicos anteriores, foi possível identificar que o Direito é um sistema dotado de linguagem própria, com códigos e símbolos que refletem as estruturas existentes não apenas juridicamente, mas também socialmente. Contudo, o Direito é, para além disso, um sistema também de legitimação. Legitima condutas e legitima sanções, sob justificativas construídas pela sociedade – algo que também o legitime como fonte de legitimidade. Como Ost (2005) coloca, antes da função de resolução de conflitos ou de direcionamento de condutas, o Direito exerce o papel fundamental de instituição da sociedade. Afinal, nas sociedades ocidentais contemporâneas, são as leis nas formas das cartas maiores⁸⁵ que instituem o próprio Estado. Somente após a fundação, as normas de conduta podem ser instauradas e, então, delimitados o justo e o injusto ou a forma de operação dentro do quadro desenhado.

Dessa forma, limita a liberdade pela imposição de normas, às quais os indivíduos devem obediência. Hespanha (2012, p. 14), então, aponta:

o próprio direito necessita [...] que se construa um consenso social sobre o fundamento da sua obrigatoriedade [...]. Como se sabe desde Max Weber (1864-1920), a legitimação dos poderes políticos – ou seja, a resposta à pergunta “porque é que o poder é legítimo?” – pode ser obtida a partir de vários complexos de crenças (“estruturas de legitimação”), organizadas em torno de valores como a tradição, o carisma, a racionalização (Weber, 1956) – ou seja, “porque está estabelecido há muito”, “porque é inspirado por Deus”, “porque é racional ou eficiente”. No âmbito do mundo jurídico, alguns destes processos de legitimação – nomeadamente a legitimação “tradicional” – dependem muito de argumentos de caráter histórico.

⁸⁵ E desse modo, abrangem-se tanto sistemas de *Civil Law*, pautados pela tradição romano-germânica e voltados à positividade da lei, quanto de *Common Law*, de tradição anglo-saxã.

Como abordado, o processo de diferenciação funcional do sistema jurídico, pela separação do sistema religioso, implicou não apenas na delimitação das funções do sistema, mas também na recriação de uma linguagem própria, qual seja, de códigos pelos quais o sistema opera. Catoriadis (1992, p. 166), então, realiza um importante questionamento acerca da compreensão do simbolismo dentro das instituições, sobretudo as funcionais como o sistema do Direito:

Não podemos também compreender as instituições simplesmente como uma rede simbólica. As instituições formam uma rede simbólica, mas essa rede, por definição, remete a algo que não o simbolismo. Toda interpretação puramente simbólica das instituições suscita imediatamente as seguintes perguntas: porque este sistema de símbolos e não um outro, quais são as significações veiculadas pelos símbolos, o sistema de significados ao qual remete o sistema de significantes; porque e como as redes simbólicas conseguem autonomizar-se.

Se o Direito, enquanto sistema funcional comunicativo, decorre de um contexto e de um quadro pré-existente, existe direito antes do Direito, como Ost (2005) questiona? Pois é necessário, então, a existência de um Direito precedente que legitime o “novo” Direito – ainda que seja através da ficção do Constituinte originário. E como analisado, pode-se evocar a ideia de um contrato como os contratualistas clássicos o fizeram, ou como autores contemporâneos como Rawls ainda o fazem. No entanto, seria imprescindível questionar, como Ost (2005) e Pateman (1993) as razões pelas quais os indivíduos desse contrato o assinaram, se não existe registro fático da manifestação de vontade. E se a presunção de um Direito originário que os conduza a esse pacto e ao dever de cumprir com as obrigações pactuadas se faz necessária, tão segura é também a existência de um poder anterior ao poder do Direito. Nesse caso, portanto, existe um poder político que o precede e que é responsável pelo desenvolvimento do mito político sobre o qual ele opera sistematicamente e funcionalmente.

Warat (1979, p. 128) estende o mito à esfera da ideologia política contemporânea. Conceitua-a de modo a afirmar que “[...] o processo mitológico sempre coloca suas crenças a serviço de uma ideologia”. O conceito de mito por ele utilizado, e caro à pesquisa que se segue, ultrapassa, então, o pensamento clássico no sentido de inserir-se também

nas categorias do pensamento científico, o que não implica em negação da influência do mito nas sociedades antigas, pesquisada por Eliade (1992a) ou Campbell (2008), mas em transposição da lógica mítica também às sociedades ditas secularizadas, uma vez que determinante na manifestação ideológica do discurso e na reprodução de formas sociais hegemônicas.

Tanto as pesquisas sociológicas quanto as pesquisas históricas reapresentaram o mito político como uma realidade que precisa ser analisada. Afinal, a simbologia permanece existente nos sistemas políticos e jurídicos, também, de modo que, tratar de uma razão pelo viés liberal explanado, seria ignorar essas partes intrínsecas dos sistemas. O ser humano, enquanto animal *symbolicum*, vive apenas uma realidade mais vasta, mas está inserido em um contexto sistêmico da linguagem, pois “vive antes” no meio das emoções imaginárias, entre esperanças e temores, ilusões e decepções, em seus sonhos e fantasia (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998; CASSIRER, 1972).

O mito é uma narrativa ou “um discurso cuja função é esvaziar e pacificar as consciências, fazendo com o que os homens se conformem com a situação que lhes foi imposta socialmente”⁸⁶ (WARAT, 1979, p. 129). O Direito, porém, é também um discurso e se utiliza das formas de linguagem para se posicionar no tempo. A identidade, a memória e a capacidade de processo de um povo podem ser definidos e moldados através do registro narrativo, o que acarretará em consequências no modo de produzir e interpretar o direito. François Ost (2005, p. 13) escreve que “[...] a função principal do jurídico é contribuir para a instituição do social: [...] o direito é um discurso performativo, um tecido de ficções operatórias que redizem o sentido e o valor da vida em sociedade”. Acima de tudo, a construção do direito parte de uma premissa do imaginário coletivo capaz de justificar a autoridade com que se impõe. Consoante Siqueira (2011, p. 54):

⁸⁶ A afirmação de Warat (1979) conduz a um importante questionamento acerca do papel do mito. De um lado, pode-se questionar se, ao exercer função de esvaziamento e pacificação, o mito já não teria se transformado em algo além da esfera mítica: um discurso humano, portanto, e político, mas já não expressão mítica. De outro, como o faz Mary Beard (2018) por exemplo, pode-se analisar pela perspectiva de que a expressão narrativa dos mitos não poucas vezes foi utilizada em uma função política. Sob essa perspectiva, portanto, a afirmação de Warat reforça a ideia instrumentalização dos mitos na experiência política e jurídica.

“O direito [...] tem como ideal ainda mais pretensioso a regulação desses anseios e dessas necessidades sociais. Consolida-se como parte do discutido imaginário social, pois representa a mais óbvia tentativa formal de se retratar a vida de uma sociedade em determinado período histórico. A constituição de um Estado é, conseqüentemente, um dos mais claros exemplos de imaginário proposto por uma coletividade para ela mesma.” (SIQUEIRA, 2011, p. 54).

A defesa de um direito como narrativa não se limita à concepção principialista de Dworkin⁸⁷ (2000), embora, por si, a tese de um direito hercúleo já denuncie o aspecto narrativo mítico do direito contemporâneo, ao mesmo tempo em que remete também, ao mesmo problema enfrentando em Paulo (2002b), da salvação entre a lei e a interpretação da lei. Afora a teoria do romance em cadeia, o Direito pode ser compreendido, na perspectiva da literatura, por seu aspecto discursivo, argumentativo ou retórico. Warat (1979) pontua que o Direito é um discurso produzido por seres humanos. Do mesmo modo,

⁸⁷ Dworkin (2000), originário de um sistema de Common Law, em que os precedentes exercem papel fundamental da atividade judiciária, desenvolve a teoria de um direito como um romance em cadeia. Desenvolve a tese da “hipótese estética”, em que “a literatura ocupa a posição de método de interpretação do direito. A tese consiste na alegação de que a interpretação da obra literária tende a indicar qual modo de ler um texto jurídico é a melhor, esteticamente, de maneira que o direito seja considerado uma obra de arte” (BASTOS, 2017, p. 101). Compara a atividade de um juiz à produção de um artista. Enquanto um escritor precisa construir capítulos ou romances que se conectem com os antecedentes para dar sentido à história, o juiz precisa se basear nas decisões anteriores para produzir um direito coerente ao seu contexto. Não implica isto na impossibilidade de inovação, pois, como um artista, cabe ao juiz também elaborar a decisão mais adequada – ou mais aperfeiçoada esteticamente, mais “bela” pela perspectiva social –, em uma mediação entre a consciência história jurídica contextual e a individualidade dos casos. Apesar da especificidade do sistema de Common Law, que é preciso destacar para melhor compreensão da teoria, é possível relacioná-la com a história e a prática jurídica brasileira, sob o sistema de Civil Law, reconhecida a importância jurisprudencial na atividade judiciária. A principal crítica a Dworkin deve-se, no entanto, não à pressuposição de uma coerência no que concerne à tradição jurídica, mas à pressuposição de onipotência da figura do juiz, comparado à figura mítica de Hércules, um semi-deus reconhecido pela força e capacidade de superação dos árduos trabalhos que lhes são impostos.

explica Baggenstoss⁸⁸ (2015, p. 18) que, “considerando a sociedade um sistema de comunicações em sua dinâmica, tem-se que o grupo social criou e autoproduziu comunicações representativas de um dado modelo de linguagem”.

Caso se considere que o Direito é um sistema e que possui a sua própria linguagem, é preciso reconhecer que esta foi produzida pelos indivíduos componentes desse sistema, e que, como tais, buscam uma justificação para a produção, influenciados, também, pelas relações de poder no âmbito social. Na impossibilidade de uma comprovação empírica, desse modo, recorre-se às narrativas por motivações semelhantes às dos indivíduos antigos. Pela lógica da justificação no imaginário coletivo, a produção da linguagem opera sob um mecanismo semelhante ao das teorias míticas, sejam elas de teor psicológico, filosófico ou antropológico.

O Direito pode ser compreendido por seu viés descritivo, uma vez que descreve as relações humanas tal qual na literatura e nas narrativas míticas. Descreve, como dissertam Olivo e Siqueira (2016), as relações por meio de escolhas influenciadas pelo princípio da segurança jurídica e da função social. E dessa forma, os próprios símbolos são escolhas com base nas propostas e objetivos, mas também no reconhecimento de um passado mítico. No direito, o simbolismo, então, está a serviço do conteúdo e, a sua escolha e definição “não é nunca nem absolutamente inevitável, nem puramente aleatória. Um símbolo nem se impõe como uma necessidade natural, nem por privar-se em seu teor de *toda* referência ao real” (CASTORIADIS, 1982, p. 144). Compreendido, portanto, o Direito como espécie de narrativa social, imprescindível é o reconhecimento da dinâmica de desenvolvimento da linguagem e de como ela molda a sociedade.

⁸⁸ Baggenstoss (2015) insere o indivíduo na Teoria dos Sistemas a partir da teoria de Niklas Luhmann. Contudo, enquanto para a autora o indivíduo encontra-se dentro do sistema, interferindo na linguagem e nos mecanismos autopoieticos; para Luhmann, o indivíduo encontra-se no meio, sendo, portanto, externo ao sistema, que opera segundo padrões próprios. Apesar desta pesquisa também tratar do Direito como um sistema funcionalmente diferenciado, da teoria sistêmica de Luhmann não ser referencial nesta pesquisa. Ainda assim, a questão do indivíduo inserido nos sistemas merece ser trazida, porquanto o indivíduo integra a coletividade produtora de narrativas e reprodutora de um imaginário. E os indivíduos, dentro desses sistemas, podem reproduzir a lógica mítica inerente à simbologia utilizada.

As sentenças dos tribunais, por exemplo, são dotadas de simbologias próprias. O mito no sistema jurídico, portanto, integra desde a fundação da sociedade, até os atos iniciais, como o acesso à jurisdição, e o resultado final, seja na própria sentença ou em sua execução. Sobre isto, Santos e Zocratto (2013, p. 639), consideram:

[...] a prestação jurisdicional, vale dizer, o “poder dever do Estado de fazer valer a vontade concreta da lei, é feita por meio do processo, o qual se apresenta na forma de ritos, procedimentos que se caracterizam como uma série de atos tendentes à realização do direito em conflito, consubstanciado em uma sequência ordenada de ato e termos de direito público, que visam à aplicação e à satisfação do direito material. Isso porque o Estado avocou para si o monopólio da jurisdição.

Cria-se, por exemplo, um mito diante da figura do juiz, por ser a expressão e a representação suprema da soberania estatal – e também aquele que emana o sentido da lei – retomando a importância da lei na mitologia cristã. Ou seja, o juiz representa a própria lei, enquanto salvador do tempo corrente. Simbolicamente, portanto, posiciona-se como um ente sobrenatural, que estabelece fora da materialidade comum ao ser humano. E dessa maneira, o próprio procedimento se configura com um ritual mítico. Assim, “quando um juiz adentra o recinto do tribunal e todos se levantam, as pessoas não levantam para o indivíduo, mas para a toga que ele veste e para o papel que ele vai desempenhar como representante do Estado”. (SANTOS, ZOCRATTO, 2013, p. 642).

Como colocam, Santos e Zocratto (2013, p. 642):

Tradicionalmente nos apegamos muito às regras de Direito, imaginando que o Estado vai resolver todos os conflitos surgidos das relações interpessoais. Assim, o juiz é equiparado a um ser mitológico, ou seja, a uma figura sobrenatural, intocável, que consegue resolver todo e qualquer problema. Na prática, por mera opção legislativa, o cidadão não tem acesso direto ao magistrado, haja vista que a postulação em juízo, nos termos do art. 133 da Constituição Federal e do artigo 1º da Lei 8.906/94, deve ser feita por intermédio de um advogado, figura singular.

No entanto, também enquanto indivíduos reprodutores do imaginário coletivo e dotados de crenças particulares, e enquanto inseridos na construção da linguagem do sistema jurídico, revelam a lógica mítica por trás de suas próprias justificações, revelando que os mitos interferem no público e no privado, esferas de diferenciação artificial⁸⁹. Considerando ainda, que a simbologia decorrente dos mitos não é algo construído a partir do nada, mas reconstruída das bases de tradições anteriores, e que, na experiência do Direito Ocidental, houve forte influência da mitologia cristã, observam-se as decisões a seguir, a título de exemplo.

Em 2011, o Tribunal Regional do Trabalho decidiu, no Recurso Trabalhista Ordinário 162800.13.2010.5.21.0002, acerca da concessão do repouso semanal, justificando-o pela literatura bíblica:

O repouso semanal tem origem e fundamento em doutrinas e costumes religiosos. Na Bíblia, o Livro de Gênesis narra como Deus descansou, abençoou e santificou o sétimo dia. No cristianismo, o dia de adoração do Senhor é o domingo. A Constituição brasileira assegura aos trabalhadores um dia de repouso semanal remunerado, preferencialmente aos domingos (art. 7º, XV).

(TRT-21, Recurso Trabalhista Ordinário 1628001320105210002, Rel. Juiz Antonio Soares Carneiro, julgado em 19/08/2011, publicado em 19/08/2011)

⁸⁹ Hannah Arendt (2010, p. 28) escreve que a distinção entre o público e o privado reside, sobretudo, na diferenciação entre o que concerne à família e o que concerne à pólis, em uma remissão à criação das cidades-Estados gregas. “Segundo o pensamento grego, a capacidade humana de organização política não apenas é diferente dessa associação natural cujo centro é o lar (*oikia*) e a família, mas encontra-se em oposição direta a ela. O surgimento da cidade-Estado significou que o homem recebera, ‘além de sua vida privada, uma espécie de segunda vida, o seu *bios políticos*. Agora cada cidadão pertence a duas ordens de existência; e há uma nítida diferença entre aquilo que lhe é próprio (*idion*) e o que é comum (*koinon*)””. No entanto, a esfera social eclode apenas com a criação do Estado-nação e a diferenciação entre as esferas e funções de forma mais específica. Ainda, há críticas, como as verificadas em Pateman (1993) acerca dessa diferenciação. O privado e o político, então, estariam interligados como aspectos de um mesmo contexto.

Ainda, referentemente à necessidade de cumprimento das normas, o Tribunal de Justiça do Rio de Janeiro decidiu, em Agravo de Instrumento, acerca do descumprimento do dever legal, através da interpretação da carta paulina aos romanos:

II. Se aos Secretários de Saúde compete o cumprimento da antecipação de tutela que ordena o fornecimento dos medicamentos, a eles se aplica a multa e, para evita-la, abasta que cumpram a determinação judicial, como escreveu o grande Apóstolo aos gentios na sua epístola ao Romanos, cap. 13, v. 3: Os magistrados não são terror para as boas obras, mas para as más. Queres tu, pois, não temer a potestade? Faze o bem, e terás louvor dela. Cumprindo-se a decisão judicial, não há que se temer a multa, por mais elevada que seja.

(TJRJ, 13ª Câmara Cível, Agravo de Instrumento nº 200600223632, Rel. Desembargador Ademir Pimentel, julgado em 20/06/2007)

Vislumbra-se, portanto, que a simbologia historicamente influenciadora na construção do Direito permanece a interferir em sua comunicação e linguagem, mesmo após o processo de diferenciação pela secularização. Mais do que isso, vislumbra-se que a lei, por si, tal qual na discussão paulina, é um intermédio para a justiça proferida por outras entidades. Se a lei é o código do Direito Ocidental contemporâneo, em sua vertente positivista, as decisões do sistema jurídico deveriam ser por ela pautadas. Contudo, vislumbra-se que as justificativas utilizadas na aplicabilidade da legislação extrapolam o campo do código jurídico propriamente dito. E ainda assim, permanece a justificativa da lei como força motriz do futuro social. Disso, então, deriva um problema de atribuição à lei de um papel salvador enquanto forma de alcançar um progresso jurídico idealizado.

A submissão à lei é o sacrifício - aos moldes teóricos de Eliade (1992) - a que se submetem os indivíduos contemporâneos na esperança de que o futuro se desenvolva e culmine em uma sociedade “melhor”. Contudo, própria lei, que em algumas circunstâncias se apresenta como “a expressão de uma exigência justa” (HINKELAMMERT, 1995, p. 70), como na perseguição de interesse em uma lide, também se torna arma para decisões humana que decorrem não da comunicação legal,

mas de justificações provenientes de outras espécies da razão - como a racionalidade por trás da lógica mítica. Nas palavras de Hinkelammert (1995, p. 71):

“Nenhuma lei vale por si, pela simples razão de ter sido pronunciada como lei. Nunca se deve buscar a justiça cumprindo a lei, porque não há, e não pode haver, uma lei cujo cumprimento garanta a justiça. O valor da lei é sempre relativo, sua legitimidade não está na fonte e no procedimento para pronunciá-la, mas no efeito que tem sobre os homens. Esse efeito é concreto, e jamais pode ser deduzido da lei. Logo, não há nenhuma lei, independentemente de sua fonte e do seu procedimento, que garanta a justiça por seu simples cumprimento. Se se cumpre ou não lei é uma questão do efeito que tem o cumprimento sobre a vida do devedor, ou seja, daquele que tem a obrigação de cumpri-la”.

O racionalismo e o individualismo liberais decorrentes do processo de diferenciação do sistema jurídico através da secularização influenciaram as formas e os fundamentos do Direito Ocidental. Contudo, a reação a essas tendências, sobretudo a partir dos séculos XIX e XX, permitiu, a partir do ponto de vista intelectual, uma nova forma de reflexão acerca das ciências humanas, de modo a “modificar o próprio conceito de cientificidade pela compreensão do pensamento simbólico e do agir não lógico e coletivo” (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998, p. 755). No entanto, apesar da possibilidade intelectual, a reação política foi inversa. A Revolução Francesa e a defesa de um modelo liberalista, consubstanciado na oposição racionalismo e irracionalismo (enquanto adequação a técnicas científicas ou não), implicaram no uso desses conceitos como determinantes para os valores de ordem moral, política e jurídica.

Nesse sentido, como Castoriadis (1982, p. 188) pontua:

O que se dá como racionalidade da sociedade moderna, é simplesmente a *forma*, as conexões exteriormente necessárias, o domínio perpétuo do silogismo. Mas nesses silogismos da vida moderna, as premissas tomam seu conteúdo do imaginário; é a prevalência do silogismo como tal,

a obsessão da “racionalidade” separada do resto, constitui um imaginário em segundo grau. A pseudo-racionalidade moderna é uma das formas históricas do imaginário; ela é arbitrária em seus fins últimos na medida em que estes não dependem de nenhuma razão, e é arbitrária quando se coloca como fim, visando comente uma “racionalização” formal e vazia.

A hipótese de remissão a “razões” divergentes, experimentados através da vivência e da intuição, desse modo, figurou como inimiga do modo de operação contemporâneo. Assim, por exemplo, atribuiu-se à figura do mito político, como no mito messiânico do Nazismo ou nas religiões civis islâmicas da atualidade a ideia de mal a ser combatido (BOBBIO, MATTEUCCI, PASQUINO, 1998; CATROGA, 2010; HINKELAMMERT, 2008).

Segundo Bobbio (1998, p. 759),

se o conceito teórico de Mito político está historicamente ligado à crise do racionalismo liberal do século XIX e à discussão entre racionalismo e irracionalismo, não depende disso, assim como o fenômeno do Mito político não está ligado a uma fase da curva de desenvolvimento da sociedade burguesa. A ligação entre Mito político e crise do racionalismo é, porém, importante e significativa, porque prova que o racionalismo, como sistema global de pensamento e ação, é incapaz de dar conta da política e mostra os riscos políticos a que está sujeita uma sociedade baseada numa autocompreensão racionalista.

Warat (1979) adverte para essa ideologização de um Direito e de uma Política constituídos de mitos implícitos e não discutidos. Também discute Ost (2005, p. 26) acerca dos perigos de pretensão messiânica do Direito, porquanto “é característico de todos os fundamentalistas projetarem-se neste fora do tempo fabuloso: que se tratasse de regressar ao tempo sagrado das origens [...] ou de se projetar nos amanhã radiosos da escatologia”.

Segundo Hinkellammert (1995, p. 179) “todo inferno se realiza em nome de algum céu. [...] Ao monstro se contrapõe o ‘império da Lei’. [...] É um céu, em cujo nome se realiza um inferno”. Assim, mesmo na contemporaneidade desenvolvem-se narrativas míticas de uma ameaça

do fim das quais decorrem instituições salvadoras. Tanto nas religiões civis propriamente ditas, quanto no ordenamento jurídico secularizado, mitos, símbolos e ritos integram um processo de “destemporalização”, em que ascendem “antropogonias e cronologias que, em termos históricos, apontam para missões de índole messiânica” (CATROGA, 2010, p. 267).

Se, como apontam Campbell (2008) e Castoriadis (1982), a realidade contemporânea cria tempos diversos e contrastantes, cada vez mais adiantados, antecipam também os efeitos dos mitos da salvação, ao aproximá-los em um futuro mais próximo ao presente. E se o medo do fim iminente de Paulo (2002) se transforma no medo do retrocesso (em contraposição ao desejo do progresso constante), esta se torna a ameaça que justifica a adequação das condutas a uma lei. A perseguição da lei, portanto, é a forma constante, nos tempos adiantados da modernidade, em que o futuro é instantâneo, de salvar-se frente aos riscos do não progresso.

Não obstante, como Hannah Arendt (2012) evidencia, os códigos da sociedade operada pelo progresso e pelas técnicas, cada vez mais modifica a comunicação com a adoção de uma linguagem de “símbolos matemáticos que, embora originariamente concebida apenas como uma abreviação de afirmações enunciadas, contém agora afirmações que de modo algum podem ser retraduzidas em discurso” (ARENDRT, 2012, p. 4/5). Essa realidade modifica o sentido da comunicação, na medida em que o discurso, ao ser traduzido para a codificação tecnicista, perde o aspecto de discurso. Portanto, deixa de ser evidente ao mascarar-se sob a aparência de códigos. E desse modo, a comunicação entre os humanos resta prejudicada, uma vez que abalada a forma de compreensão do que existe por trás dos símbolos.

Ocorre que, nessa lógica, a esperança fundada em termos ideológicos baseados mais em promessas que em razões técnicas, como se pretende, cai-se no processo de destemporalização que Ost (2005) aborda. Os conceitos de Direito, tal como o uso do princípio da dignidade humana no Direito brasileiro, contribuem na evidência de que o Direito, para além da técnica positiva, baseia-se em justificativas também abstratas, que remetem a símbolos e concepções míticas e políticas, a um imaginário jurídico constituído. Sendo assim:

O direito é facilmente desconstruível, já que, muito mais que em outras disciplinas, a ciência jurídica secularmente se sustentou em verdadeiros mitos. As verdades cristalizadas do direito são

fundadas em discursos retóricos, que, sem fundamentos, apenas recorrem a si mesmos para se sustentarem. O positivismo, com toda sua carga ideológica, mais do que em outros momentos, pregou a inquestionabilidade das verdades jurídicas: uma coisa era considerada lei e deveria ser respeitada simplesmente porque estava codificada (SOUZA, 2015, p. 26).

Simultaneamente à construção de um Direito pautado pela legalidade ditada pelas tendências positivistas, surgiu um direito pretensamente capaz de operar sobre todos os sistemas sociais. Como François Ost (2005) destaca, o direito é um sistema em rede operando sob uma linguagem e em comunicação constante com outros sistemas dotados de linguagens particulares. Como sistema secundário, regula normativamente a complexa sociedade e as relações primárias dos seres humanos. Como um sistema em rede, também, o Direito é dotado de usos, funções e finalidades. Os usos do Direito voltam-se à sua aplicação prática, como o Direito é utilizado processualmente, por exemplo, mas também materialmente enquanto normatividade e regulação a que deve obediência. As funções, por sua vez, referem-se mais à pergunta de “para que serve o direito”.

A função primordial do Direito é que o conceitua, sendo a função de instituir, como já mencionado, estruturar normativamente a sociedade e regular os sistemas primários. No entanto, é possível falar também de outras funções, tais como a punição (poder de coerção do Estado), o controle social – aspecto político da aplicabilidade jurídica, embora seja preciso ressaltar que Política e Direito são sistemas distintos, e desse modo, o mesmo Direito que tenta preservar direitos fundamentais é o Direito concretizado de interesses políticos – e a proteção – o Direito serviria a um propósito de garantias e de equidade. As três funções podem se chocar em determinados momentos. Não necessariamente o Direito que é expressão política e que visa ao controle também agirá na defesa dos mais fracos. Em diversos momentos, é possível que esse Direito seja utilizado como ferramenta de conservadorismo por exemplo. Ainda, no que concerne à função de regulamentação dos demais sistemas, muitas vezes pretende-se que o Direito seja capaz de regulamentar um todo indefinido, causando uma ineficiência (PINTO, 2018; OST, 2005).

Ignorou-se, portanto, que “os fenômenos da sociedade contemporânea se interligam em uma teia em que início, fim, causa e

consequência estão vinculados” (BAGGENSTOSS, 2015, p. 11). O que se extrai da realidade e teoria jurídica difundida é a legitimação de um Direito fundado na idealização de um projeto salvador, que preenche o vazio deixado pela desvinculação da religião enquanto fornecedora de símbolos oficializados. O processo de racionalização seguido de uma secularização, transportou ao direito, como aborda Warat (1979), a lógico mítica já verificada em sociedades anteriores. No mesmo sentido, escreve Ost (2005, p. 59):

A laicização do mundo e a secularização do direito, iniciadas desde a modernidade, não enfraqueceram verdadeiramente este laço estrutural da memória com o sagrado fundador. Não há, de fato, nenhum Estado moderno que possa ficar sem um romance institucional das origens, dos quais as comemorações dos acontecimentos fundadores fornecem, em intervalos regulares, não a simples lembrança no modo da “rememoração” mas uma autêntica revitalização no modo da “regeneração”: como se a virulência mesmo do passado mítico fosse requisitada para se irradiar de novo no presente.

O que se revelou nas experiências do Direito secular contemporâneo foi uma tentativa frustrada de garantir a salvação dos seres humanos antes anunciada pela religião, mas nunca concretizada. No entanto, a recusa em admitir a interferência do aspecto mítico após o processo de diferenciação possibilita uma reinvenção, muitas vezes despercebida, dos mitos no âmbito estatal.

Se a secularização implicou no processo de diferenciação dos sistemas religioso, político e jurídico, é preciso esclarecer, então qual o código pertencente a cada sistema. Ou, em se tratando de uma particularidade da natureza humana, admiti-la mesmo no processo racional do qual decorre a estruturação social. Ainda, é preciso reconhecer também as conexões estabelecidas historicamente e os próprios sistemas enquanto linguagem. E enquanto discursos, compreender os mecanismos de produção das narrativas fundamentais. Analisar o processo estritamente pelo método cartesiano não conduz à efetivação da racionalidade jurídica proposta no processo de diferenciação. Pelo contrário, permite a negação de uma continuidade de fundamentos não desconstruídos, na transposição de semânticas semelhantes para sistemas distintos. Baggenstoss (2015, p. 3) escreve:

O pensamento cartesiano, ou mecanicista, prioriza o processo analítico, em que se pretende a compreensão dos objetos com clara delimitação de suas fronteiras e com a sua decomposição, visando à simplicidade e ao reducionismo. Já o pensamento sistêmico reveste-se de um método preocupado com a integração e o dinamismo do todo, e, ainda, entre todo e outras totalizações. Assim, sua proposta é vislumbrar os princípios básicos de organização e a adoção do equilíbrio entre tendências opostas, como reducionismo e holismo, análise e síntese – o que o caracteriza como um método que incorpora contradições e complexidades.

Como Bobbio (1995) coloca, apesar da obviedade do Direito como uma totalidade, dentro da qual se inserem as normas jurídicas, o estudo do ordenamento jurídico com um conjunto é relativamente recente na sociedade. Isto porque o Direito foi, por muito tempo, estudado pela perspectiva da norma, de modo que os problemas particulares do todos, enquanto não apenas conjunto de normas, forma ignorados ou minimizados. Se a norma é apenas uma parte do Direito, estuda-lo apenas por essa perspectiva implica em negligência de uma gama de elementos caros ao Direito. Ele explica:

Enquanto, por um lado, existem muitos estudos especiais sobre a natureza da norma jurídica, não há, até hoje, se não nos enganamos, nenhum tratado completo e orgânico sobre todos os problemas que a existência de um ordenamento jurídico levanta. Em outros termos, podemos dizer que os problemas gerais do Direito foram tradicionalmente mais estudados do ponto de vista da norma jurídica, considerada como um todo que se basta a si mesmo, que do ponto de vista da norma jurídica considerada como parte de um todo mais vasto que a compreende (BOBBIO, 1995, p. 19).

Enfim, se o Direito é linguagem, e como coloca Castoriadis (1982) o simbólico está primeiro na linguagem, como retirar a simbologia do próprio direito? E se a simbologia é inerente ao

imaginário coletivo e o sistema jurídico, ainda que funcional, opera sob essa forma de linguagem, não será então tão viciado, no sentido de operado por um imaginário, quanto, por exemplo, a religião? Assim, se o mito é inerente à sociedade e integra a memória coletiva, na transmissão de sua simbologia através de uma linguagem em comum, que pode culminar na construção de narrativas originárias como forma de justificação ou fundamentação mesmo diante da era da funcionalidade, como ignorar as próprias narrativas jurídicas mesmo em face de seu funcionalismo? A existência de uma narrativa fundamental, dotada também de aspectos míticos, não exclui *per se*, o funcionalismo do sistema, pelo contrário integra os mecanismos de linguagem a ele inerentes.

Reconhecer a relação jurídica com as narrativas míticas não deve servir ao propósito de legitimar quaisquer narrativas como fundamento, em uma alopoiese sistêmica, mas de reconhecer as bases míticas originais no intuito de reutilizá-las em uma teoria mais adequada e coerente à realidade social, em reconhecimento, e não em ignorância, aos mecanismos de poder sobre os sistemas operantes.

5 CONCLUSÃO

Diante da análise realizada no escopo deste trabalho, vislumbra-se que os mitos não constituem apenas ilustrações históricas, tampouco estão afastados da sociedade ocidental contemporânea em sua pretensa racionalidade tecnicista. E não apenas em função de uma herança simbólica e memorial, mas quicá por constituírem um elemento do pensamento humano. Os mitos, então, permanecem a influenciar a lógica humana na medida em que integram o imaginário coletivo e justificam aquilo que apenas a experiência empírica não poderia responder. Desse modo, acabam por configurar-se, também, como elementos de relevância política, conforme justificam, instituem e operam nas estruturas de poder da sociedade e de suas instituições materiais.

O poder é compreendido pelo ser humano em sua vivência temporal. Enquanto ser orgânico, de aspectos naturais para além dos aspectos artificiais da sociedade, o indivíduo é colocado numa linha do tempo material, que se inicia e se finda, muito embora os indivíduos arcaicos tentassem negar o aspecto histórico de sua vivência. A linha individual, ao contrário da linha do tempo coletiva, pode ser datada, contada do nascimento à morte. E é esta, então, a condição humana: a da certeza de que padecerá em um dado momento. No entanto, apesar dessa certeza, o ser humano continua a buscar formas de garantir um futuro, em uma busca incansável pela superação da morte no transporte de sua angústia para a esfera da coletividade. E enquanto coletivo, a sociedade vivencia o mito, sobretudo pela lógica cosmogônica e soteriológica, em que recria o tempo originário e justifica as condutas do presente para um tempo futuro.

Nesse sentido, parte-se de um presente normativo, mesmo que não nos moldes atuais de normatividade. É normativo, porquanto estabelece formas condicionantes, cuja atenção é a variável do futuro incerto. Na obediência do que é justo ou injusto, moral ou imoral, pertencente ao bem ou ao mal, é que o indivíduo determina o futuro que lhe caberá para além da morte, em uma extensão da vida terrena. A salvação, portanto, é diretamente conexa a uma espécie de lei maior e segue a lógica do tempo, na medida em que é estabelecida no presente, justificada em um passado imaginário, mas voltada para o futuro. Ocorre que, enquanto operando sob este mecanismo explicado tanto por Eliade (1992a) quanto por Campbell (1997), o ser humano se coloca para além da linha histórico-material, incorrendo no processo que Ost (2005) explica por destemporalização.

A partir dessa compreensão, pode-se analisar o mito da salvação pela lei na literatura bíblica, sobretudo a partir da Carta aos Romanos de Paulo (2002). Paulo, judeu zelota que, em um primeiro momento, perseguira cristãos, mas, após a revelação, passara a pregar a palavra do Cristo em defesa da fé, não acima da lei como se pode imaginar preliminarmente, mas em conjunto a ela. E ao promover a institucionalização – construção material da religião, muito embora a criação de uma nova religião não fosse sua intenção inicial – Paulo escreveu uma literatura cara ao problema aqui abordado, porquanto trata da problemática da lei como promessa, mas também como atrelada a outras significações, como a fé.

Sincrético, o cristianismo arrogou elementos de outras tradições como o zoroastrismo e o estoicismo helênico. E também se constituiu com base em herança do judaísmo. Assim, assume o pacto original entre a entidade divina e Abraão como justificativa da obediência à autoridade, ainda que não sob a forma de leis em um primeiro momento. A lei é posterior, vem da necessidade de estruturação e é revelada em Moisés. Contudo, entre a fé que bastava a Abraão e a formalidade da Lei Mosaica, a quem obedecer? E não é esse o problema também da lei no Direito ocidental contemporâneo? Não obstante o aspecto promissor em comum, ambas são objetos de discussão entre o formalismo que comporta hipocrisia e a fé que comporta incertezas. Paulo, ainda que defendesse a fé no Cristo, como emissor dessa lei universal, não podia se esquivar da formalidade da lei. E no debate que trava com sua própria literatura, afirma que o julgamento final será em conformidade à fé – ou seja, à perseguição individual não apenas da lei formal, mas dos preceitos da crença. No entanto, o julgamento intermediário dar-se-á em conformidade à lei humana. De um modo ou de outro, a dicotomia entre a salvação e a purgação estabelece-se em conformidade à obediência ou não a uma lei de salvação.

De fato, pode-se pensar que essa lógica teria sido absorvida pelo Direito ocidental contemporâneo em face da influência da religião cristã na sociedade ocidental. Afinal, já no Império Romano o cristianismo foi oficializado e dotado de poder que o manteve mesmo após a queda do Império. Influenciou, então, governos e legislações. E, a partir da concepção de Castoriadis (1982) de que os símbolos são constituídos com base em símbolos anteriores, é coerente que o Direito, que não nasce do vazio, mas de formas organização a ele anteriores, assuma parte da simbologia e da lógica mítica operante mesmo após a diferenciação da religião. No entanto, também é possível questionar se

essa simbologia não parte de um contexto maior que não seja justificado apenas pela relação direta entre o Direito ocidental e a mitologia cristã.

Não se pode dizer que os aspectos míticos do Direito ou a sua pretensão de salvação sob o mito do progresso devam-se unicamente a esta relação. Afirmar isto seria, equivocadamente, renegar a lógica mítica presente na própria linguagem e em diversas narrativas e instituições funcionais no mundo como um todo, concedendo papel superior a uma única instituição - da religião judaico-cristã - quando se trata de um mecanismo ainda mais antigo e próprio da coletividade. Pela análise das teorias míticas, não se pode dizer que o Direito absorveu a lógica mítica soterialógica exclusivamente pela relação histórica com a religião. De fato, como Castoriadis (1982) aponta, os símbolos são transmitidos na construção das diferentes sociedades. Assim como o cristianismo assimilou mitos e lógica anteriores, sobretudo das religiões orientais, o Direito Ocidental, reproduzido por um milênio em conexão direta com a religião cristã, mesmo após sua diferenciação reproduz, em suas narrativas e fundamentos, elementos que remetam à lógica mítica presente na religião. No entanto, percebe-se que os mitos são característicos em todas as sociedades, em sua memorização, construção e modo de fuga das ameaças terrenas. A lógica mítica, então, é inerente a diversas esferas da sociedade integrando parte do processo de formação da linguagem dos sistemas, como Campbell (2008) disserta. Nesse caso, não se pode afirmar que o sistema jurídico seja dotado de elementos dessa lógica somente pela relação com a religião e com a interferência da literatura religiosa - enquanto expressão dos mitos. Pelo contrário, parece espelhar a lógica mítica inerente às sociedades de modo geral em sua manifestação mítica, reproduzindo forma de destemporalização de Ost (2005), ou seja, de posicionamento fora de um tempo material, sobretudo através da justificativa da salvação pela lei.

De fato, tal como Eliade (1992b) e outros autores explanam, a contemporaneidade não se rege mais pela ideia de que as dores e sofrimentos fazem parte de um plano maior - enquanto destino para aprendido. A religião cristã, segundo autores como Eliade (1992) parece ter modificado a forma de expressar os mitos, aproximando-os do plano histórico-material. No entanto, isto não excluiu o impacto da lógica mística na sociedade, que antecede e sucede o próprio cristianismo. As próprias cartas paulinas em sua expressão da lei como a medida da salvação baseiam-se em mitos anteriores até mesmo aos mitos judaicos - aos quais se afiliava Paulo. Desse modo, interpretar que a teoria do Direito Ocidental contemporâneo exhibe elementos dessa

categoria apenas pela relação histórica com o cristianismo e seus mitos, seria ignorar uma lógica que permeia diversas sociedades e culturas.

Portanto, a relação talvez não seja linear, mas paralela, de modo que o Direito Ocidental apresenta semelhanças com o mito da lei em Paulo, não somente por uma relação histórica com a religião, mas pela transformação do mito (presente em diversas esferas de conhecimento) na sociedade contemporânea. Embora as instituições jurídicas e religiosas estejam desvinculadas, formalmente, na contemporaneidade ocidental, a lógica mítica não se isola na manifestação religiosa, ainda que esta seja sua expressão típica. Pelo contrário, a lógica mítica parece estar no meio social, enquanto parte dos mecanismos individuais e da moral. Ainda que parte das teorias sistêmicas não considerem que os indivíduos integrem os sistemas, modificando-os, não se pode ignorar que a lógica mítica fazia parte do processo de comunicação dos sistemas.

Apesar da indagação, é evidente que o Direito ocidental, mesmo enquanto um sistema funcionalmente diferenciado desde o processo de secularização, enfrenta não apenas discussões no que concerne ao papel da lei, como também enfrenta um paradoxo entre a necessidade de justificação e o discurso vigente. Buscando a sua inserção no tempo material, para excluir de seu código – enquanto um sistema comunicativo – os elementos míticos vislumbrados, sobretudo, na religião, o Direito ocidental alegou o uso de uma razão tecnicista, através da qual acreditou vivenciar um processo de temporalização. No entanto, a própria racionalidade tecnicista, como bem aponta Weber (2013), não foi capaz de se justificar por si.

Em primeiro lugar, era necessário remontar ao tempo zero – o tempo fundante – capaz de legitimar a instituição do sistema jurídico como dado. E como justificar algo que necessita de legitimidade universal, para que não caia na falácia do poder arbitrário, sem haver registro fático – material e temporal – dessa concordância universal? Diante disso, a saída foi recorrer aos mitos políticos e às narrativas fundantes, sem admitir, inicialmente que, com isso, reproduzia a mesma lógica anterior à secularização, travestida de discursos modernos com remissões à biologia e a elementos de uma sociedade embasada na cientificidade. Surgiram, então, as primeiras teorias contratualistas que, em sua defesa de uma razão iluministas, mascaravam jogos de poder ressaltados pelos simbolismos utilizados, mas que eram, no fim, incapazes de justificar a fundação da sociedade e do Direito em consonância com seus próprios argumentos.

E apesar do desenvolvimento de novas teorias, o mito dentro do Direito ainda parece tabu. O receio é óbvio: constitui uma ameaça à pretensão de segurança jurídica. Afinal, como justificar um sistema se não é possível justificá-lo conforme os códigos de comunicação assumidos? No entanto, não os assumir é igualmente inseguro, porque se permite que o sistema opere sobre duas camadas: a camada superficial do discurso em voga e a camada mais profunda, mas ignorada, do que se esconde sob esses discursos.

O Direito, assim como as narrativas de referências míticas mais nítidas, também é linguagem e também lida com o tempo. O principal código jurídico é a lei (seja a lei positivada ou a lei emanada pelos juízes) e sua expressão. E a lei opera sobre o tempo, enquanto promete contextos. Como Ost (2005) aponta, a lei é a promessa sobre o futuro. Do contrário, o Direito se limitaria a resolver o que foi passado e não a garantir o “bem-estar” ou a “justiça” para o amanhã. Contudo para operar sobre o por vir por meio de determinações do presente, a lei também precisa se justificar no passado, cuja experiência é tomada como uma previsão do futuro. E, como resposta, a lei surge, talvez não mais como a promessa de um fim iminente, mas como a promessa contra sociedades de caos, desordem e injustiças – os males modernos.

Concluindo este trabalho, sim, é possível falar de um sistema jurídico que opere sob códigos de reflexo de um mito soteriológico, de modo a se destemporalizar, diante das considerações e das formas analisadas, ainda que a razão por trás dessa operação não seja exclusivamente da relação com o cristianismo, mas talvez de uma lógica que opere sobre diversas esferas e sociedades humanas.

Em uma sociedade de tempos cada vez mais distintos e adiantados, parece que a promessa futura se torna mais próxima. O fim para as sociedades arcaicas e para o judaísmo e cristianismo era iminente, mas não logo. Não se tratava do amanhã literal ou do hoje. No entanto, conforme a própria forma de se relacionar com o tempo se modificou, parece também que a promessa da salvação se antecipou. Assim, a lei promete para o futuro, mas o futuro é agora. E cabe, então, à sociedade contemporânea, aprender a lidar com esse tempo, sem ignorar simbologias, narrativas e angústias coletivas ou aceitar justificativas sem questionar. Tampouco deve querer controlar o tempo, como Ost (2005) afirma, como um titã que carrega o peso do mundo nas mãos, quando esse peso esconde o poder de indivíduos que não precisam carregá-lo. Enfim, a pesquisa não buscou negar a racionalidade objetiva de que necessita o Direito, mas criticar a ocultação de mecanismos de poder que operam sob a lógica mítica oculta no discurso

jurídico e no processo de destemporalização. Trata-se de admitir elementos, ainda que refutem teorias consagradas, e de admitir novas formas de tempo de modo mais consciente.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. 11. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2010.

ARENDDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 7. ed. São Paulo: Perspectiva, 2013.

ASSMANN, Jan. Communicative and cultural memory. In: ERLI, Astrid; NÜNNING, Ansgar (Ed.). **Cultural memory studies: an international and interdisciplinary handbook**. Berlin; New York: De Gruyter, 2008. p. 109-118.

BAGGENSTOSS, Grazielly Alessandra. **Teoria dos Sistemas humanizada: a modelagem garantista das funções jurisdicional e legislativa**. Rio de Janeiro: Lumen Juris, 2015.

BASTOS, Athena de Oliveira Nogueira. O estudo literário da bíblia e sua aplicabilidade no direito: uma proposta de interdisciplinaridade entre direito, literatura e religião. In: TRINDADE, André Karam; NETTO, Menelick de Carvalho (Org.). **Direito, arte e literatura** [Recurso eletrônico on-line] organização CONPEDI:Organização Conpedi. Florianópolis: Conpedi, 2017. p. 98-116. Disponível em: <https://www.conpedi.org.br/publicacoes/roj0xn13/k4qd52y6/NMG146sFsm42bU7Q.pdf>. Acesso em: 29 jan. 2018.

BEARD, Mary. **Mulheres e poder: um manifesto**. São Paulo: Planeta do Brasil, 2018. Tradução de Celina Portocarrero.

BERMAN, Harold J. **Direito e revolução: a formação da tradição jurídica ocidental**. Tradução de Eduardo Takemi Kataoka. São Leopoldo: Editora Unisinos, 2006.

BÍBLIA de Jerusalém. São Paulo: Paulus, 2002.

BOBBIO, Norberto. **Teoria do ordenamento jurídico**. 6. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1995.

BOBBIO, Norberto; MATTEUCCI, Nicola; PASQUINO, Gianfranco. **Dicionário de política**. 11. ed. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1998.

BRASIL. TJRJ. Agravo de Instrumento nº 200600223632. Relator: Desembargador Ademir Pimentel. **Diário Oficial da União**. Rio de Janeiro, 20 jun. 2007.

BRASIL. TRT-21. Recurso Trabalhista Ordinário nº 1628001320105210002. Relator: Juiz Antonio Soares Carneiro. **Diário Oficial da União**. Rio Grande do Norte, 19 ago. 2011. Disponível em: <https://trt-21.jusbrasil.com.br/jurisprudencia/367298239/rtord-1628001320105210002>. Acesso em: 10 fev. 2019.

BULFINCH, Thomas. **O livro da mitologia**: a idade da fábula. São Paulo: Martin Claret, 2013.

CADEMARTORI, Luiz Henrique Urquhart; BAGGENSTOSS, Grazielly Alessandra. Democracia e legitimação: uma análise a partir da política procedimentalista de Jürgen Habermas. **Novos Estudos Jurídicos**, [s.l.], v. 18, n. 2, p.289-299, 1 ago. 2013. Editora UNIVALI. <http://dx.doi.org/10.14210/nej.v18n2.p289-299>.

CALABI, Francesca. **História do pensamento judaico-helenístico**. São Paulo: Edições Loyola, 2013. Tradução de Orlando Soares Moreira.

CAMPBELL, Joseph. **O herói de mil faces**. São Paulo: Cultrix, 1997. Tradução de Adail Ubirajara Sobral.

CAMPBELL, Joseph. **Mito e Transformação**. São Paulo: Ágora, 2008.

CAMPBELL, Joseph. **As transformações do mito através do tempo**. 2. ed. São Paulo: Cultrix, 2015.

CASTORIADIS, Cornelius. **A Instituição imaginária da sociedade**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1982. 52 v. (Coleção Rumos da cultura moderna).

CATROGA, Fernando. **Os passos do homem como restolho do tempo**: Memória e fim do fim da história. Coimbra: Edições Almedina, 2009.

CATROGA, Fernando. **Entre deuses e césores**: Secularização, laicidade e religião civil. 2. ed. Coimbra: Edições Almedina, 2010.

- CATROGA, Fernando. **Memória, História e historiografia**. Rio de Janeiro: FGV, 2015. (Coleção FGV de bolso. Série História).
- DACANAL, J. H. **Jesus e as origens do Ocidente**. 3. ed. Porto Alegre: BesouroBox, 2014.
- DEN HEYER, C. J. **Paulo: um homem de dois mundos**. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Bíblia e sociologia)
- DUNN, James D. G. **A teologia do apóstolo Paulo**. 2. ed. São Paulo: Paulus, 2008.
- DUSSEL, Enrique. **1942: o encobrimento do outro**. Petrópolis: Vozes, 1992. DWORNIK, Ronald. **Uma Questão de Princípio**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.
- ECO, Umberto. **História das terras e lugares lendários**. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- EHRMAN, Bart D. **Quem escreveu a Bíblia?: por que os autores da Bíblia não são quem pensamos que são**. Rio de Janeiro: Agir, 2013.
- EHRMAN, Bart D. **Como Jesus se tornou Deus**. São Paulo: Leya, 2014.
- EHRMAN, Bart D. **O que Jesus disse? O que Jesus não disse?: quem mudou a Bíblia e por quê?** 2. ed. Rio de Janeiro: 2015.
- ELIADE, Mircea. **Mito do Eterno Retorno**. [ebook] São Paulo: Mercuryo, 1992a. Tradução de José Antonio Ceschin.
- ELIADE, Mircea. **O Sagrado e o Profano**. São Paulo: Martins Fontes, 1992b. Tradução de Rogério Fernandes.
- ELLIOTT, Neil. **A arrogância das nações: a Carta aos Romanos à sombra do Império**. São Paulo: Paulus, 2010.
- FERRY, Luc; GAUCHET, Marcel. **Depois da Religião: O que será do homem depois que a religião deixar de ditar a lei?**. Rio de Janeiro: Difel, 2008.

GABEL, John B.; WHEELER, Charles B. **A Bíblia como literatura:** uma introdução. Tradução de Adail Ubirajara Sobral, Maria Stela Gonçalves. 2. ed.. São Paulo: Edições Loyola, 2003. 264 p.

GÊNESIS. In: BÍBLIA DE JERUSALÉM. São Paulo: Paulus, 2002. p. 33-102.

GINE, Salvador. Prefácio. In: MARRAMAO, Giacomo. **Poder e Secularização:** as categorias do tempo. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

GROSSI, Paolo. **Mitologias jurídicas da modernidade.** 2. ed. Florianópolis: Fundação Boiteux, 2007.

HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva.** 2. ed. São Paulo: Revista dos Tribunais, 1990.

HEYER, C. J. Den. **Paulo:** um homem de dois mundos. São Paulo: Paulus, 2009. (Coleção Bíblia e sociologia). Tradução de Luiz Alexandre Solano Rossi.

HESPANHA, António Manuel. **A cultura jurídica europeia:** Síntese de um milénio. Coimbra: Edições Almedina, 2012.

HINKELAMMERT, Franz. **A maldição que pesa sobre a lei:** as raízes do pensamento crítico em Paulo de Tarso. Tradução de Maria Stela Gonçalves. 1. ed. São Paulo: Paulus, 2012. 328 p. (Coleção Novos caminhos da teologia).

HINKELAMMERT, Franz. **Sacrifícios humanos e a sociedade ocidental:** Lúcifer e a besta. São Paulo: Paulus, 1995.

HOBBES, Thomas. **Leviatã:** ou matéria, forma e poder de um estado eclesiástico e civil. São Paulo: Martin Claret, 2014.

HOMERO. **Ilíada.** 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

HOMERO. **Odisseia.** 25. ed. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2015.

JAEGER, Werner. **Cristianismo primitivo e paideia grega.** Santo André (sp): Academia Cristã, 2014.

JOHNSON, Paul. **Jesus: uma biografia de Jesus Cristo para o século XXI**. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2014.

JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis: Vozes, 2000.

LUCAS. Evangelho segundo São Lucas. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1786-1834.

MARCOS. Evangelho segundo São Marcos. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002. p. 1759-1785.

MARGUERAT, Daniel. Lei e juízo final no Novo Testamento. In: MIES, Françoise (Org.). **Bíblia e direito: O espírito das leis**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 67-84.

MARRAMAIO, Giacomo. **Poder e Secularização: as categorias do tempo**. São Paulo: Editora da Universidade Estadual Paulista, 1995.

MARTINS, Argemiro Cardoso Moreira. O direito romano e seu ressurgimento no final da Idade Média. In: WOLKMER, Antonio Carlos (Org.). **Fundamentos da história do direito**. 3. ed. Belo Horizonte: del Rey, 2006. Cap. 7. p. 137-168.

MONDONI, Danilo. **O cristianismo na antiguidade**. São Paulo: Edições Loyola, 2014.

MORALDI, Luigi. **Evangelhos apócrifos**. São Paulo: Paulus, 1999.

MORE, Thomas. **Utopia**. Belo Horizonte: Autêntica, 2017. (Coleção Clássica).

OLIVO, Luis Carlos Cancellier de. **O estudo do direito através da literatura**. Tubarão: Editorial Studium, 2005.

OLIVO, Luiz Carlos Cancellier de; BASTOS, Athena de Oliveira Nogueira. A literatura bíblica e a restrição de direitos às mulheres na história do direito ocidental. **Anamorphosis: Revista Internacional de Direito e Literatura**, Porto Alegre, v. 3, n. 1, p.73-98, jun. 2017. Semestral. Disponível em:

<http://seer.rdl.org.br/index.php/anamps/article/view/306>. Acesso em: 29 jan. 2018.

OLIVO, Luiz Carlos Cancellier de; SIQUEIRA, Ada Bogliolo Piancastelli. Direito e literatura: perspectivas para um "novo" direito. In: WOLKMER, Antonio Carlos; LEITE, José Rubens Morato. (Org.). **Os "novos" direitos no Brasil**. 3 ed. São Paulo: Saraiva, 2016, p. 321-358.

OST, François. **Contar a lei**: Fontes do imaginário jurídico. São Leopoldo: Unisinos, 2004.

OST, François. **O Tempo do Direito**. Bauru: Edusc, 2005. Tradução de Élcio Fernandes.

OST, François. "Declararei santo o quinquagésimo ano": Reflexões sobre o tempo resgatado. In: MIES, Françoise (Org.). **Bíblia e direito: o espírito das leis**. São Paulo: Edições Loyola, 2006. p. 47-66.

PATEMAN, Carole. **O Contrato Sexual**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1993.

PAULO. Gálatas. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002a. p. 2031-2038.

PAULO. Romanos. In: **BÍBLIA DE JERUSALÉM**. São Paulo: Paulus, 2002b. p. 1965-1992.

PINTO, Gerson Neves. François Ost – uma questão crucial: para que serve o direito? **Revista Eletrônica Direito e Sociedade - Redes**, [s. L], v. 6, n. 1, p. 339-344, 3 abr. 2018. Centro Universitario La Salle - UNILASALLE. <http://dx.doi.org/10.18316/redes.v6i1.4643>.

PLATÃO. **A República**. 2. ed. São Paulo: Edipro, 2014. 246 p. Tradução de: Edson Bini.

RIBEIRO, Daniel Valle. O império cristão e o nascimento da Europa. **Varia História**, Belo Horizonte, v. 5, n. 15, p.37-51, mar. 1996.

Disponível em:

https://static1.squarespace.com/static/561937b1e4b0ae8c3b97a702/t/57279047b654f975532e3ae8/1462210631839/4_Ribeiro%2C+Daniel+Valle.pdf. Acesso em: 10 fev. 2019.

RICOEUR, Paul. **A hermenêutica bíblica**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 2006.

RICOEUR, Paul. **A memória, a história, o esquecimento**. Campinas: Editora da Unicamp, 2007.

ROUSSEAU, Jean-Jacques. **Do contrato social**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

SANTOS, Elaine Cristina Prado dos; ZOCRATTO, Sérgio de Souza. Contemporaneidade e recontextualização: a deusa da justiça e o juiz. In: BULFINCH, Thomas. **O livro da mitologia: a idade da fábula**. São Paulo: Martin Claret, 2013. p. 638-648.

SATTLER, Janyne. Alternativas à 'Filosofia Moral Moderna': Considerações wittgensteinianas, estoicas e literárias. In: CARMO, Juliano Santos do; SANTOS, Robinson dos (Org.). **Ética, linguagem e antropologia: perspectivas modernas e contemporâneas**. Porto Alegre: Edipucrs, 2012. p. 103-148. Disponível em: https://www.academia.edu/4038861/Alternativas_à_Filosofia_Moral_Moderna_. Acesso em: 25 mar. 2018.

SATTLER, Janyne. Atos cosmopolitas: compreensões prévias à responsabilidade moral individual pela justiça. In: II CONGRESSO INTERNACIONAL DE FILOSOFIA MORAL E POLÍTICA, 2., 2011, Pelotas. **Ação, justificação e legitimidade: Anais do II Congresso Internacional de Filosofia Moral e Política**. Pelotas: Editora da Ufpel, 2011. p. 1 - 15. Disponível em: <http://www.cifmp.ufpel.edu.br/anais/2/cdrom/mesas/mesa8/02.pdf>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SILVEIRA, Aline Dias da. A “fada medieval” e o destino. **Mosaico**, Goiânia, v. 4, n. 1, p.2-9, jun. 2011. Semestral. Disponível em: <http://tede2.pucgoias.edu.br/index.php/mosaico/article/viewFile/2025/1280>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SILVEIRA, Aline Dias da. Temporalidade, historicidade e presença em uma análise do prólogo do Picatrix (séc. XIII). **História da Historiografia**, Ouro Preto, n. 22, p.185-201, dez. 2016. Trimestral. Disponível em:

<https://www.historiadahistoriografia.com.br/revista/article/download/1028/655>. Acesso em: 25 mar. 2018.

SILVEIRA, Aline Dias da; COSTA, Daniela Lula; SAGREDO, Raisa. A importância dos Mitos Orientais sobre a morte para a compreensão da Condição Humana. **Revista Brasileira de História das Religiões: RBHR**, Maringá, v. 11, n. 33, p.71-97, jan. 2019. Disponível em: <http://www.periodicos.uem.br/ojs/index.php/RbhrAnpuh/article/view/37203>. Acesso em: 10 fev. 2019.

SIQUEIRA, Ada Bogliolo Piancastelli de. **Notas sobre direito e literatura: o absurdo do direito em Albert Camus**. Vol. IV. Ed. da UFSC/Fundação Boiteux: Florianópolis, 2011.
SOARES, Inês Virgínia Prado. Memória democrática e desaparecidos políticos. In: SOARES, Inês Virgínia Prado; KISHI, Sandra Akemi Shimada (Org.). **Memória e verdade: a justiça de transição no estado democrático brasileiro**. Belo Horizonte: Fórum, 2009. p. 317-340.

SOUZA, Ana Paula Lemes de. Dignidade humana através do espelho: o novo totem contemporâneo. **Revista de Direito, Arte e Literatura**, Belo Horizonte, v. 1, n. 2, p.23-41, jul/dez. 2015. Disponível em: <http://www.indexlaw.org/index.php/revistadireitoarteliteratura/article/view/72>. Acesso em: 04 dez. 2018.

STOTT, John. **Entenda a Bíblia**. São Paulo: Mundo Cristão, 2005.

VERNANT, Jean-pierre. **Entre mito e política**. 2. ed. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 2002.

VIRGILIO. **Eneida**. [ebook] [s. L.]: Centaur Editions, 2013.

VON IHERING, Rudolf. **A luta pelo direito**. [ebook] Guarulhos: Pillares, 1980.

WARAT, Luiz Alberto. **Mitos e teorias na interpretação da lei**. Porto Alegre: Síntese, [1979].

WEBER, Max. **A ética protestante e o espírito do capitalismo**. São Paulo: Martin Claret, 2013.

ZABATIERO, Julio Paulo Tavares; LEONEL, João. **Bíblia, literatura e linguagem**. São Paulo: Paulus, 2011.