



RDL

REDE BRASILEIRA
DIREITO E LITERATURA

DO MITO FAÚSTICO AO *LIBER BELIAL*: O DEMÔNIO NA LITERATURA, DIREITO E ARBITRAGEM

CARLOS ALBERTO MATHEUS LÓPEZ¹

TRADUÇÃO DE DINO DEL PINO

RESUMO: O artigo analisa a figura do diabo e das diferentes personagens que se reúnem sob este termo, como Satanás, Lúcifer, Belzebu, Belial, Samael e Mefistófeles. Também explora sua presença na literatura, principalmente nas obras que se ocupam do mito fáustico, como é o caso dos textos de Christopher Marlowe, Johann Wolfgang von Goethe e Thomas Mann. A seguir, analisa os aspectos legais do pacto diabólico, tanto na forma quanto no conteúdo. E, finalmente, aborda a presença literária do diabo no campo da arbitragem, mediante a análise do *Liber Belial*, de 1382, de Giacomo Paladino.

PALAVRAS-CHAVE: Diabo, mito fáustico, Christopher Marlowe, Johann Wolfgang Von Goethe, Thomas Mann, Giacomo Palladino, *Liber Belial*, arbitragem.

INTRODUÇÃO

Desde os albores da cristandade até nossos dias, o demônio tem tido indiscutível presença na cultura e no imaginário popular. Essa figura, todavia, experimentou intensas e importantes mutações, em momentos diversos de nossa história.

Dita presença se evidencia em diversos textos sagrados e literários e, nestes últimos, principalmente, através daqueles que se ocuparam do mito fáustico. Além disso, sob o termo demônio – ou diabo – se incluem múltiplas personagens, com diversas características e nomes, que

¹ Doutor em Direito pela Universidad del País Vasco (España). Professor Associado do Departamento Académico de Direito da Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Professor de Direito de Arbitragem da Facultad de Derecho de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Árbitro Profissional e Consultor em matéria de arbitragem. Lima, Peru. E-mail: cmatheus@cmlarbitration.com

intermedeiam a celebração do pacto diabólico, e é precisamente mediante esse pacto que se observa a presença de diversas categorias jurídicas que concorrem para sua realização, e que são empregadas pelo demônio para lhe dar, a ele, forma e legitimidade.

Contudo, dada a afecção do demônio pelos pactos, Giacomo Palladino em seu *Liber Belial*, de 1382, imaginou que o diabo decidira assumir ações legais contra Jesus Cristo, pela expropriação que lhe causou quando, após sua ressurreição, baixou aos infernos para liberar as almas dos patriarcas. Esse processo se desenvolveu em três instâncias, a última delas e a decisiva foi precisamente uma arbitragem.

Com o objetivo de descrever e analisar os sucessos da presença do demônio conforme o que se expôs, utilizamos no presente artigo textos religiosos, históricos, demonológicos, literários e, inclusive, grimórios². Abordamos, no que toca à literatura – além do *Volksbuch* – as obras de Christopher Marlowe, de Johann Wolfgang von Goethe e de Thomas Mann, que se ocupam da personagem de Fausto. Culmina o artigo com a já citada obra de Giacomo Palladino.

Para a consecução desses objetivos, o artigo se estrutura da seguinte maneira: primeiro, aborda-se o tema do demônio como personagem; segundo, analisa-se a presença do demônio na literatura, particularmente através do mito fáustico; terceiro, examinam-se as relações entre o demônio e o direito; e, em quarto, finaliza-se, considerando o emprego da arbitragem por parte do demônio, através da obra de Palladino.

O DEMÔNIO COMO PERSONAGEM

Embora hoje o demônio ostente uma inegável presença na sociedade e na cultura popular, foi bem mais discreto no primeiro milênio cristão³, pois não havia então uma obsessão por ele no núcleo social (Muchembled, 2002, p. 20-21) Essa situação começou a mudar no medievo, quando ele se tornou uma personagem muito real, tão real na escala moral e global como

² O termo “grimório”, sem registro em dicionários de língua portuguesa, é conceituado pela Real Academia Espanhola como “livro de fórmulas mágicas usado pelos antigos feiticeiros”. Disponível em: <http://dle.rae.es> (N.T.).

³ Com esse parecer, nos diz Trachtenberg que “El diablo nunca ha tenido un papel muy destacado en el pensamiento judío como una personalidad distinta, y durante la Edad Media, en especial la figura de Satanás [...] era poco más que una alegoría” (2001a, p. 19).

foi Jesus Cristo (Trachtenberg, 2001a, p. 19). E é entre os séculos XII ou XIII que ocupa lugar decisivo nas representações e práticas culturais, antes de desenvolver uma entidade imaginária terrível e obsessiva no fim da Idade Média (Muchembled, 2002, p. 19-20), e cuja forma, sempre mutável, se projeta – passando à Idade Moderna⁴ – até nossos dias como um símbolo da maldade humana⁵, sendo uma personificação do princípio do mal (Rusell, 1981b, p. 23).

Existem diversas personagens na doutrina cristã que são representações do mal, observando-se que o termo “diabo” provém do grego, *diábolos* (caluniador⁶). Todavia, a palavra “demônio” deriva do grego *daimónion* (espírito maligno)⁷.

Temos então Satanás – do hebraico, *sātān* (adversário⁸) – o chefe dos demônios e do inferno, que foi governador de uma parte do norte do céu, porém, quando os anjos se rebelaram contra Deus, ele foi o seu cabeça (Collin de Plancy, 1853, p. 437-438)⁹. Satanás fora criado por Deus como um anjo bom, mas deste se distanciou, por isso as pessoas costumavam crer, em épocas antigas, que ele era um arcanjo, o primeiro anjo criado por

⁴ Com esse parecer, nos adverte Tausiet que “Si existe un momento histórico, en el que la idea del mal, personificada en el diablo, adquirió una fuerza sin precedentes, este es, sin duda, la Edad Moderna Europea” (2004, p. 45); com semelhante parecer, nos assinala Moreno Mendoza que “En la Edad Moderna el demonio formaba parte de la realidad. Era un elemento indisociable a la vida cotidiana y con él nuestros antepasados aprendieron a convivir entre el temor y la naturalidad. El Diablo formaba parte de sus vidas, de su vecindad más contumaz” (2009-2010, p. 149).

⁵ Recordamos Rusell que “el concepto del demonio ha cambiado a través de la historia [...] habiendo tenido cuatro formas fundamentales: (1) un principio independiente de Dios; (2) un aspecto de Dios; (3) un ser creado, un ángel caído; (4) un símbolo de la maldad humana” (1986a, p. 23).

⁶ Com esse critério, indica-nos Fernández (2013, p. 50) que significa “(calumniador, difamador)”; com distinto parecer, informa Delbanco (1997, p. 42) que este termo provém de “dia-bollein (rasgar, desgarrar)”.

⁷ Alguns, como Balducci (1990, p. 32), nos indicam que “es de etimología incierta, y que indicaría la acción maléfica que esos espíritus difunden en el mundo en oposición a la de los ángeles”; outros, como Guiley (2008a, p. 94), afirmam que “se deriva del término griego *daimon* o ‘poder divino’, ‘destino’ o ‘dios’”; por seu turno, alguns, como Bonino (2016, p. 23), nos assinalam que “En la religión popular griega, el término ‘demonio’ designaba a una suerte de ‘genio’ ambivalente [...] un ser dotado de poderes sobrenaturales, caprichoso e incalculable, presente en lugares inusuales en momentos particulares, trabajando en eventos terroríficos en la naturaleza y en la vida humana, pero aplacado, controlado o detenido a través de medios mágicos”.

⁸ Com tal parecer, Collin de Plancy (1853, p. 438) nos indica que “el nombre de Satán, en hebreo, quiere decir enemigo, adversario”; com similar critério, Balducci (1990, p. 32) afirma “que significa adversario, perseguidor, acusador, calumniador”; com parecer semelhante, Fortea (2012, p. 24) afirma que “Satanás significa adversario, enemigo u oponente”.

⁹ Com semelhante critério, Rusell (1981b, p. 132) nos indica que “Los ángeles cayeron en el principio junto con Satán, y por la misma razón, orgullo. Satán fue su príncipe”.

Deus, e o mais poderoso entre eles, pertencente à classe dos querubins.¹⁰ Era ele incomparavelmente majestoso e poderoso, sendo o mais parecido com Deus (Michl, 1966b, p. 647).

Ademais, há Lúcifer – do latim *lux* (luz) e *ferre* (levar)¹¹ – que costuma ser confundido com o rei do inferno e comanda os europeus e os asiáticos, e – conforme alguns demonólogos – é o grande juiz do inferno (Collin de Plancy, 1853, p. 309-310).

Também temos Belzebu, cujo nome significa “senhor das moscas”, e é o primeiro em poder e no crime depois de Satanás (Collin de Plancy, 1853, p. 89). Sua origem nominal, achamo-la na distorção de baal-zebul, nome de uma antiga divindade fenícia que significa “senhor dos céus” ou “senhor da divina morada” (Guiley, 2009, p. 24)¹², o qual é representado como uma feia e gigantesca mosca (Collin de Plancy, 1853, p. 90)¹³.

Além disso, temos Belial – do hebraico *beliya'al* (sem valor)¹⁴ – que é um rei do inferno, criado imediatamente depois de Lúcifer, e foi quem incitou à maioria dos anjos que se rebelaram contra Deus, sendo um dos primeiros a ser despejado do céu (Collin de Plancy, 1853, p. 78)¹⁵.

¹⁰ Com igual opinião, Michl (1966a, p. 89-90) nos aponta que estes “guardan la entrada del paraíso [...] se les concebía también como portadores de Dios [...] y la tradición hablaba de dos querubines colocados sobre el arca de la alianza, entre los cuales Dios se manifestaba [...] eran considerados como seres mixtos, con parte de hombre y parte de animal”. Observamos ainda que esta última descrição relaciona-se com a representação gráfica de Satanás, com corpo humano, mas com cola, cornos e patas de cabra. Com critério idêntico, Trachtenberg (2001a, p. 46).

¹¹ Com esse parecer, Guiley (2009b, p. 153) nos indica que “Lucifer significa portador de luz y originalmente fue asociado con Venus, la estrella de la mañana”; com similar parecer, Fortea (2012, p. 25) afirma que “es un nombre extra-bíblico que significa estrella de la mañana, también significa el que lleva la luz”.

¹² Com distinto parecer, Collin de Plancy (1853, p. 89) nos refere que “era la divinidad más reverenciada por las gentes de Canaán, que a veces lo representaban con la figura de una mosca”.

¹³ Com similar parecer Guiley (2009b, p. 24).

¹⁴ Com igual parecer, Guiley (2009b, p. 98) nos indica que “el nombre Belial probablemente viene de la frase hebrea *beliya'al* que significa ‘sin valor’”; com distinta opinião, Collin de Plancy (1853, p. 78) nos refere que “su nombre significa rebelde o desobediente”; em tanto, Fortea (2012, p. 25) nos señala que proviene “de la raíz *baal* que significa señor”.

¹⁵ Com semelhante parecer, Guiley (2009b, p. 98) nos refere que “fue el siguiente ángel creado luego de Lucifer [...] siendo uno de los primeros en rebelarse contra Dios”; tais critérios confirmam-se por um grimório do século XVII denominado *Goetia o la Llave Menor de Salomón*, o qual nos indica que “es un grande y poderoso rey y fue creado después de Lucifer” (Liddell, 1904, p. 44).

Temos ainda Samael, que é, conforme a tradição rabínica, o príncipe dos demônios – conhecido como o “veneno de Deus” ou o “veneno mais forte” (Moïse Schwab, 1897, p. 311) – e o verdugo das sentenças de morte decretadas por Deus. Samael foi a serpente que tentou a Eva no jardim do paraíso (Guiley, 2009, p. 221)¹⁶ e é representado com uma espada e com arco e flechas (Collin de Plancy, 1853, p. 436).

E também há Mefistófeles, cuja origem nominal é incerta (Guiley, 2009, p. 171)¹⁷, ocorrendo diversas etimologias, alguns indicam assim que provém do grego *mēphōsphilos* (que não ama a luz)¹⁸, outros de *mefastofiles* (inimigo de Fausto), ou ainda *mefiz-tofel* (destruidor-mentiroso)¹⁹. Seu nome aparece citado pela primeira vez em um grimório anônimo de 1527, *Praxis magica faustiana*, atribuído ao Dr. Johann Faust (Faust, 2011, p. 8)²⁰.

Enfim, após as apresentações do caso, prosseguiremos com nossa história, a qual esperamos tenha, em seu termo, alguma moral.

O DEMÔNIO NA LITERATURA

Dado o caráter ubíquo do demônio na literatura, concentraremos nossa atenção naquelas obras que se ocuparam da lendária personagem teutônica “Fausto”²¹, cuja lenda se cristalizou no século XVI (uma época caracterizada pela revolução científica, pela polarização do bem e do mal, pela mudança de paradigmas, pela fragmentação da unidade dos cristãos,

¹⁶ Com semelhante critério, Collin de Plancy (1853, p. 436) nos aponta que é o “Príncipe de los demonios, de acuerdo a los rabinos, y quien montando sobre la serpiente sedujo a Eva, y para diversos expertos judíos, es el ángel de la muerte”; por seu turno, Mathers, nos refere que Samael é o nome que os rabinos dão a Amaymon, geralmente chamado Oriens ou Uriens, que é um dos quatro grandes reis que governam sobre los pontos cardinais. Samael o Amaymon é quem governa sobre o Este (*apud* Liddel, 1904, p. 43).

¹⁷ Com idêntico parecer, Buttler (1997, p. 181) nos indica que “se trata de un nombre notable tanto por su eufonía como por su poder de sugerir un significado, aunque nadie ha descubierto aún cuál puede ser éste”.

¹⁸ Ver *Faust* (2011, p. 28), em cujos Comentários, na página 12 do manuscrito, se indica que “el nombre deriva del griego [...] significa aquel que odia la luz”; igualmente, Buttler (1997, p. 181) nos refere que – embora a qualifique de conjectura – provém de “enemigo de la luz” (Mefotofiles”).

¹⁹ Com semelhante critério, Buttler (1997, p. 181), embora as qualifique como conjecturas.

²⁰ Com idêntico parecer Guiley (2009b, p. 171).

²¹ Bem nos indicam Palmer y Pattison (1936, p. 3) que “los comienzos de la leyenda, hasta donde concierne al famoso mago alemán Doctor Fausto, no preceden a la reforma protestante. Es en la reacción de los seguidores de Martín Lutero frente al entusiasmo desmedido de los humanistas alemanes, a la actitud humanista hacia las cuestiones educativas, religiosas y filosóficas, que los comienzos deben ser buscados”.

pela agonia do mundo medieval e uma crescente incerteza), como assinala Schafer (2005, p. 895), e com tão boa sorte que – em seus diversos aspectos genéricos e transformações temáticas – manteve sua popularidade por quase quinhentos anos (Knellwolf, 2008, p. 1). Talvez também pela riqueza que oferece desde os pontos de vista moral, ideológico ou literário (Suárez, 1981-1982, p. 695).

A origem de toda a tradição literária sobre a personagem de Fausto²² é o *Volksbuch von D. Johan Fausten*, anônimo publicado em Frankfurt, em 1587, pelo impressor Johann Spiess²³, que foi posteriormente traduzido para o inglês – em 1588 – como *The historie of the damnable life and derserved death of Doctor John Faustus* (Suárez, 1996-1997, p. 455)²⁴.

O texto fixa a estrutura básica do tema fáustico, fazendo-a apoiar-se em cinco elementos: 1º - Caracterização de Fausto baseada na insatisfação; 2º - Pacto com o diabo; 3º - Frutos do pacto, que se materializam em perguntas ao diabo, viagem e aventuras, demonstrações de magia, satisfações sexuais; e 5º - Morte de Fausto, precedida por lamentações antes do momento final (Suárez, 1981-1982, p. 697)²⁵.

Posteriormente, o tema fáustico é retomado na literatura por diversos autores. Temos, então, Christopher Marlowe com *A trágica história do Doutor Fausto*, publicada em 1604; Johann Wolfgang von Goethe, com *Fausto*, cuja primeira parte foi publicada em 1806, e a segunda se editou postumamente em 1832; e Thomas Mann, com seu *Doutor Fausto*, publicada em 1947. Observamos que as três obras têm em comum a presença do pacto diabólico através de Mefistófeles, com o objetivo de conseguir algum benefício extraordinário.

²² Por sua importância, é o predecessor mais ilustre de toda a tradição fáustica, embora exista um livro anônimo intitulado *De Maitre Faust*, publicado em Metz, em 1530. Ver Suárez (1981-1982, p. 696).

²³ Com similar parecer, Elizondo (1971, p. 7) nos refere que “La primera crónica impresa, realizada por el impresor Johann Spiesz, conocida generalmente como Das Faustbuch, fue hecha en Frankfurt en 1588. Su título completo es: *Historia del Dr. Johann Faust, muy célebre mágico y nigromante*. Cómo, a término fijo, vendió su alma al Diablo y cuáles singulares aventuras conoció, vivió o provocó antes de recibir su recompensa bien merecida”.

²⁴ Com semelhante parecer Kostić (2009, p. 210), conquanto qualifique o texto como biografia.

²⁵ Com idêntico parecer Suárez (1981-1982, p. 454).

O Fausto de Marlowe

Na obra de Christopher Marlowe encontramos três demônios conhecidos: Mefistófeles, Lúcifer e Belzebu. Observamos que Mefistófeles encarna o mal e deve ser castigado de acordo com a moralidade que governa a Inglaterra naqueles dias (Suárez, 1981-1982, p. 701).

Por sua estrutura básica, vemos que o livro de Marlowe toma de empréstimo os episódios do *Volksbuch*²⁶, acrescentando alguns elementos, como a famosa introdução na qual Fausto revisa seu próprio currículo acadêmico, como também seus solilóquios filosóficos (Suárez, 1981-1982, p. 701). Assim mesmo, nos proporciona alguma informação sobre a vida de Fausto antes de sucumbir às adulações e promessas de Mefistófeles (Suárez, 1996-1997, p. 455)²⁷, e no início da obra Fausto abomina a todas as ciências para acolher-se na magia (Montoya, 2012, p. 19).

Marlowe não quer que se condene Fausto, mas que se o compreenda e, para tanto, se coloca dentro da personagem. Faz com que Fausto fale consigo mesmo continuamente, fazendo do livro um monólogo que marca o conflito entre a consciência e a ambição. Propõe, desta forma, o paradoxo faustiano de que os seres humanos aspirem intelectualmente a objetivos sobre-humanos, conquanto reconhecendo a futilidade de tais aspirações por sua natureza imperfeita (Suárez, 1981-1982, p. 703), porque Fausto é soberbo e impulsivo, acreditando saber muito, quando em realidade nada sabe (Méndez, 2000, p. 29).

Mefistófeles também acompanha a estrutura tradicional, arrastando, regateando e servindo a Fausto, sendo, porém, inconsistente, pois moraliza e tenta ao mesmo tempo, advertindo-o, mas animando-o a seguir pelo caminho do mal (Suárez, 1981-1982, p. 704). Ademais, como a cultura isabelina que a produziu, a obra repousa sobre uma teologia desordenada, ambígua e, com frequência, contraditória (Poole, 2006, p. 102).

Fausto terá muitas oportunidades para salvar sua alma, com os anjos bons a persegui-lo, seu vizinho a aconselhá-lo e seu sangue a congelar-se

²⁶ Com esse critério, Kostić (2009, p. 211) nos assinala que “La trama de la obra de Marlowe sigue de cerca los incidentes de este primer libro de *Faust*”.

²⁷ Por seu turno, Martínez López (1990, p. 104) nos refere que “Sin embargo, nada cambia radicalmente, luego de la firma del pacto, en lo que respecta al conocimiento, el placer y el poder de Fausto”.

antes de firmar o pacto diabólico (Suárez, 1996-1997, p. 457)²⁸. Além disso, o pacto se faz através de Mefistófeles, que informa Fausto desse requisito²⁹.

Finalmente, Marlowe apresenta a morte de Fausto com toda a parafernália dramática e os efeitos macabros típicos do imaginário do final do século XVI (Martínez López, 1990, p. 103).

O Fausto de Goethe

No livro de Johann Wolfgang von Goethe, Mefistófeles é o verdadeiro herói (Suárez, 1981-1982, p. 701). Sendo além disso o único demônio que se menciona no livro, e através do qual se realiza o pacto³⁰ e, desde o primeiro momento, quando aposta com Deus para ver quem se apossa da alma de Fausto, Mefistófeles se revela a si mesmo como um trapaceiro e um pícaro. Por isso, não nos deve surpreender que seja precisamente ele, em teoria, a encarnação do mal supremo neste mundo, o veículo do humor nesta tragédia (Suárez, 1996-1997, p. 458).

Por isso, o Mefistófeles mais limitado é o de Goethe, precisamente porque é o mais parecido ao homem mortal³¹. Não só não pode dar resposta a perguntas transcendentais que ele mesmo não entende, como lhe estão vedados os terrenos da virtude e as profundidades do inferno. Para a ajudar a Fausto, tem que recorrer a seu limitado conhecimento da magia, seu engenho e aos conhecidos com os quais conta entre os espíritos. De fato, este Mefistófeles é apenas um demônio local (Suárez, 1996-1997, p. 459) que quer reduzir a aspiração de Fausto ao baixo nível de deleite dos sentidos e posse exterior. Quer ver suas aspirações reduzidas do grande e do belo para o baixo e o feio, do ideal para o real e trivial (Strosetzki, 2008, p. 165).

²⁸ Convém precisar além disso, como bem ressalta Zamora (2003, p. 215), que “el pensamiento cristiano – tanto católico como protestante – considera que la intención última que persigue el diablo, a la hora de entablar alguna relación con el hombre, es apoderarse de su cuerpo y de su alma”.

²⁹ Na terceira cena, Mefistófeles diz a Fausto: “Soy siervo del gran Lucifer y no puedo atenderos sin su venia. Nada más de lo que él ordene debemos hacer”.

³⁰ Somente cerca do final do livro, na Sepultura, Mefistófeles menciona Lúcifer, perguntando: “Bellos niños, contadme: ¿no sois de la estirpe de Lucifer?”.

³¹ Com semelhante parecer, Montoya (2012, p. 13-14) nos indica que “El Mefistófeles de Goethe es impulsado por un espíritu suspicaz. Por ello está en la antípoda de ese diablo malo y torpe que los imaginarios religiosos han impuesto. Muy diferente a la imbecilidad de ese demonio, que siempre pierde ante los poderes bondadosos de Dios, el Mefistófeles de Goethe es una figura de estirpe popular. Y no olvidemos que la figura del diablo ha estado siempre más cercana al pueblo que la soberana majestad de Dios. A Mefistófeles le gustan las fiestas, es coqueto y aunque no se considera un sabio sabe lo indispensable y un poco más de la condición humana”.

No *Volksbuch*, Fausto não tem redenção. Ao contrário, no prólogo do céu da obra de Goethe, Deus mesmo profetizou a salvação de Fausto (Suárez, 1996-1997, p. 456). No livro, ouvimos através de Mefistófeles que Fausto está ansioso pelas limitações de seu conhecimento que, todavia, já é universal, e recorre à magia depois de ficar enfasiado da ciência, pois embora se sinta mais preparado que outros doutores e mestres, não acredita saber o fundamental (Strosetzki, 2008, p. 176). Assim se converte em um protótipo para a humanidade, um herói cósmico e um demiurgo das Teorias de Goethe (Suárez, 1996-1997, p. 454)³².

Se o Fausto do *Volksbuch*, como o de Marlowe, trocou sua felicidade eterna por alguns lances mais ou menos caprichosos e de efeito servidos por Mefistófeles, que é seu único vínculo com o sobrenatural, o Fausto de Goethe vendeu sua alma por uma mudança de vida e por um guia que o ajude a dar esse passo transcendental (Suárez, 1996-1997, p. 460)³³. O meio pelo qual Fausto se entrega à influência de Mefistófeles é o mesmo no *Volksbuch* e nas obras de Marlowe e Goethe: a abjuração da doutrina cristã que este conhecia e seguia. É na obra de Goethe que sua renúncia é mais elaborada e dramática, e, portanto, menos dolosa moralmente para o pecador, embora seja mais retórica que real. O pacto com o qual Fausto sucumbe à ambição e às tentações do demônio se materializa nas três obras da mesma maneira: através de um documento legal escrito por Fausto e firmado com seu próprio sangue. Esse detalhe é próprio da mitologia popular e revalorizado pelo simbolismo cristão do *sanguinis Christi*, neste caso degradado pela analogia perversa (Suárez, 1996-1997, p. 460-461).

Finalmente, o Fausto de Goethe é o primeiro, dentro desta tradição, capaz de salvar-se a si mesmo pela vontade individual e pela força das paixões, talvez porque esteja imerso em pleno século XIX (Suárez, 1996-1997, p. 454)³⁴. Além disso, este final feliz representa um rechaço da ênfase

³² Com similar parecer, Méndez (2000, p. 11) nos refere que “Es así que el Fausto de Goethe representa, en una dimensión más amplia, al hombre occidental desde sus orígenes”.

³³ Com idêntico parecer De León (2011, p. 15).

³⁴ Ademais, como bem afirma Duque (2007, p. 54), embora Satanás “pretende llevar a estrepitoso desquiciamiento y colapso el mundo de los hombres calculadores e industriosos [...] para lograrlo pone en el empeño justamente los factores que han configurado ese mismo mundo: el entendimiento y la fuerza de voluntad. Lo único que el demonio parece conseguir con ello es el derrumbamiento y ocaso... de su propio viejo mundo, algo por cierto que el sagaz Mefistófeles goetheano había ya barruntado”.

protestante no pecado original e na ira paternal, em favor da ênfase católica na beatitude e no amor materno (Schafer, 2005, p. 898).

O Fausto de Mann

Na obra de Thomas Mann, encontramos uma trama densa e complexa na qual a caracterização dos atores resulta muito complicada e em que ao tradicional mito fáustico se acrescentam temas tão diversos como a música, a arte, a teologia e a história do povo alemão em sua decadência (López de Santa María, 1992, p. 239). O autor examina o fracasso da ética cristã e do humanismo de Goethe para prevenir os males do nacional-socialismo e a devastação da guerra (Dobozy, 2004, p. 253). Vinculando explicitamente o destino de Leverkün com o período da Alemanha nazista, Mann parece sugerir que o país, que ele incluía entre os mais civilizados da Europa, se tinha encaminhado literalmente para o diabo (Cobley, 2005, p. 181).

Nesta história, a personagem principal é o compositor Adrián Leverkün, que interpreta Fausto, e que vende sua alma ao diabo em troca do gênio musical.³⁵ Também muitas citações e passagens diretas do Volksbuch se incorporam em trechos cruciais da biografia de Adrián (Hannum, 1974, p. 289). Além disso, temos Zeitblom, que é o narrador e cuja figura sobressai antitética à do protagonista. Ambas as personagens constituem extremos opostos da razão e da vida, que se complementam na uniidade narrativa da obra (López de Santa María, 1992, p. 241). Ademais, o demônio com o qual se realiza o pacto é o mesmo Satanás, e não existe nenhuma referência a Mefistófeles no livro³⁶.

³⁵ Com semelhante parecer, Hannum (1974, p. 290) nos indica que “Leverkühn vende su alma por la promesa de lograr el descubrimiento de una pura expresividad que trascenderá los paródicos límites de sus obras”; com idêntico critério López de Santa María (1992, p. 240).

³⁶ Todavia, considero que o demônio na história é na realidade Samael, pois existem referências a ele, no texto, que me permitem afirmá-lo. Por exemplo, quando o diabo aparece diante de Adrián, ele mesmo declara que “Pero ese nombre de Samiel... – me parece torpe. Prefiero las formas populares. Samiel es torpe. Johann Ballhorn, de Lübeck, transformó el nombre de Sammael. ¿Y qué quiere decir Sammael? [...] Significa «Ángel de la Ponzóna»”. Ademais, confirma claramente sua identidade ao assinalar que “Así te lo dice Sammael, el incorrupto. Y no sólo te garantiza que, hacia el final de los años que te dispensa la ampolleta, la sensación de tu fuerza y de tu gloria será más fuerte que los dolores de la sirena y te llevará a alcanzar un bienestar triunfal, una crisis frenética de salud, un divino transporte”.

Adrián não é mais que um “herói de nosso tempo” que deve carregar o sofrimento da época, que não é senão o período final da Segunda Guerra Mundial e o consequente ocaso da nação alemã. Assim, a vida do homem que vende sua alma ao diabo por causa da arte coincide com a de uma cultura que, em nome de presumíveis ideais superiores, desembocou na barbárie (López de Santa María, 1992, p. 242-243).

A cultura falsa e estéril em que vive produz em Adrián duas atitudes principais: o ceticismo e o cansaço. A primeira se reflete na natureza irônica de sua personalidade e em suas obras, que evidenciam a manifestação de seu interesse pelo demoníaco. A ironia de Satanás, e com ela a de Adrián, está manchada por ódio, desprezo e destruição. Ademais, a inteligência superior de Adrián sofre de uma enfermidade frequente nos gênios: o aborrecimento³⁷. Sua vida acadêmica é uma contínua antecipação dos ensinamentos que recebe de seus mestres e que lhe produzem o fastio característico do superado. Seu ingresso no mundo da música não lhe acarreta nenhum alívio, antes o contrário, pois a arte que encontra é algo desgastado e estéril, produto de uma cultura esgotada. Essa é a obsessão constante que guia o desenvolvimento de sua vida artística: o medo de que sua obra seja uma paródia de si mesma, uma contínua e irrisória repetição de formas que estão definitivamente mortas. É também essa a ideia na qual Satanás concentra sua argumentação ao propor o pacto diabólico a Adrián (López de Santa María, 1992, p. 242-243).

O pacto se realiza, como no *Volksbuch* e nas obras de Marlowe e Goethe, mediante um contrato firmado com o sangue de Adrián. Em troca de sua alma e da renúncia ao amor, são-lhe prometidos vinte e quatro anos de fértil brilho³⁸ para revolucionar as estéreis convenções estéticas (Cobley, 2005, p. 181)³⁹. Ademais, o pacto não acarreta mudança alguma na vida

³⁷ Com similar parecer, Villacañas Berlanga (2002, p. 378) nos aponta que “encontramos una apelación al aburrimiento de Adrián, su primer rasgo demoníaco, junto con su aspiración a la perfección”.

³⁸ No capítulo XXIV da obra, Satanás diz a Adrián: “Estamos en trato y nos liga un contrato. Con tu propia sangre te has comprometido con nosotros y has recibido nuestro bautismo [...] De nosotros has aceptado tiempo, tiempo genial, tiempo fecundo, veinticuatro años completos *ab dato recessi* [...] Tú eres nuestro prometido y, por serlo, te estará vedado el amor”.

³⁹ Com similar parecer, Villacañas (2002, p. 389) nos indica que “el diablo no comercia con la duración del tiempo, sino con la forma de vivirlo. El ofrece un tiempo de locura y de grandeza, de melancolía y de pérdida, en el que todos los dolores son compensados por su expresión estética”.

externa de Adrián, já que se realiza em benefício de sua obra e em detrimento de sua vida (Hannum, 1974, p. 290).

Todavia, o pacto também se apresenta como um sacrifício que transforma a vida de Adrián na de uma vítima redentora. Nesse sentido, a tentação não é já promessa ou oferecimento, mas uma petição: pede-se-lhe que renuncie a sua alma, não por razões egoístas, mas em nome de uma presumível salvação da humanidade (López de Santa María, 1992, p. 250).

Finalmente, em sua obra ulterior *Canto de dolor del Doctor Fausto*, o que vemos é a lamentação de um condenado, o que constitui um retrato fiel da situação final de Adrián e do desenlace da novela, com sua surpreendente confissão final, de cuja interpretação e resultado depende em boa parte a definitiva sorte de sua alma. Em uma conversa com Satanás, Adrián já havia questionado sobre uma possível maneira de salvar sua alma: a da contrição orgulhosa, que considera o pecado cometido demasiado grande para que aceda ao perdão. E essa é precisamente a atitude que adota em seus últimos instantes de lucidez (López de Santa María, 1992, p. 252-253).

O DEMÔNIO E O DIREITO

O *pacto diabólico* no mito fáustico possui um motivo contratual que não é senão o negócio da alma através do qual se selava a união entre o homem e as forças malignas. Esse pacto era, além disso, com o sangue do pactuante⁴⁰ – como se observa na obra de Marlowe e Goethe –, o sangue unia o destino do homem com o do demônio (juntos na perdição). Esse aspecto constitui, ademais, uma paródia maligna do pacto de sangue de

⁴⁰ Com igual critério, o grimório Ciprianillo nos assinala que no pacto "pondréis vuestra firma, trazada con vuestra propia sangre" (*apud* Sufurino, 1970, p. 80); com semelhante parecer, Pimentel (1998, p. 255) nos indica que "Los pactos se hacían normalmente por un cierto número de años; a veces, por toda la vida. En el caso de los que valían para un período concreto, el firmante estaba obligado a entregarse al diablo en la fecha fijada, aunque en algunos casos era posible una renovación. Tradicionalmente, los pactos se firmaban y a veces se redactaban enteramente con sangre de la bruja, o bien simplemente había que firmar en el libro del diablo con sangre". Ademais, Guazzo (2001, p. 42) refere, como um dos onze aspectos comuns dos pactos com o diabo, aos quais ficam submetidos os pactuários, "porque el diablo ansía hacerlos suyos en cada aspecto: [...] de los bienes corporales reclama su sangre, como en los sacrificios a Baal".

Cristo com a humanidade (Méndez, 2000, p. 55-56)⁴¹, como também parte de uma forma ad *solemnitatem*.

De outro lado, nas obras fáusticas se respeita um princípio dos pactos demoníacos, que este não se pode fazer com os três demônios maiores (Lúcifer, Belzebu e Astaroth), mas unicamente com um de seus lugares-tenentes (Guiley, 2009, p. 155)⁴², como é o caso de Mefistófeles.

Em termos teológicos, o pacto diabólico é um pecado mortal que destrói a caridade no coração do homem por uma infração grave da Lei de Deus, pois afasta o homem – que prefere um bem inferior – desse que é seu fim último e sua bem-aventurança (o pecado mortal é uma possibilidade radical da liberdade humana). A falta culpável do homem é essencialmente uma lesão de seu vínculo pessoal com Deus. O pecado destrói aquela participação na vida divina que a linguagem da teologia denomina de “graça”, pois afeta o que de eterno há no homem. O pecado que cometeu Satanás, ao se rebelar contra Deus, tem uma estrutura similar ao pecado do homem: trata-se, com efeito, de um ato de livre arbítrio (Gómez-Villegas, 2006, p. 76-77)⁴³. É mediante o livre arbítrio que

⁴¹ Com similar parecer, Boureau (2004, p. 90-91) nos aponta que este ato representa “una herejía [...] que consiste en el acto mismo de solicitar un contrato o pacto, cualquiera sea su forma ritual”.

⁴² Contrariando Sufurino (1970, p. 82-84), afirma-se a possibilidade de fazer um pacto diretamente com Lúcifer.

⁴³ Com similar parecer, Michl (1996a, p. 94) nos indica que “los ángeles fueron creados por Dios [...] como seres dotados de entendimiento y de libertad para tomar decisiones de carácter personal y moral [...] por eso también los ángeles podían pecar”; com idêntico critério, Mateo-Seco (1969, p. 462) – citando a San Gregorio de Nisa – nos ensina que “El mal ha nacido en el libre arbitrio. Este es copia de la libertad divina, pero se halla asentado en una naturaleza muy limitada. [...] la razón que hizo posible el pecado del diablo, pero es un principio aplicable a toda criatura inteligente. Es la distracción, que parece una dialéctica ineludible del ser inteligente creado, lo que conduce al pecado, a la elección equivocada”. Em igual sentido, o catecismo da Igreja Católica nos ensina, em seus números 391 a 393 que “El diablo y los otros demonios fueron creados por Dios con una naturaleza buena, pero ellos se hicieron a sí mismos malos [...] La Escritura habla de un pecado de estos ángeles [...]. Esta ‘caída’ consiste en la elección libre de estos espíritus creados que rechazaron radical e irrevocablemente a Dios y su Reino. [...] Es el carácter irrevocable de su elección, y no un defecto de la infinita misericordia divina lo que hace que el pecado de los ángeles no pueda ser perdonado. ‘No hay arrepentimiento para ellos después de la caída, como no hay arrepentimiento para los hombres después de la muerte’”; com semelhante critério, Medina Estévez (2010, p. 37) nos assinala que “Aquí hay que tener presente cómo y por qué la opción fundamental de los demonios en su acto de soberbia y de autosuficiencia frente a dios, es una opción irrevocable, persistente y sin posibilidad de cambio o conversión. Los seres humanos tenemos un conocimiento limitado de los objetos que apetecemos y por eso mismo nuestra adhesión a ellos es imperfecta y mudable. Esa es la explicación de por qué, luego de haber pecado, aun gravemente, podemos y debemos arrepentirnos, cambiar para bien, o, dicho con una sola palabra, convertirnos. no sucede así con los ángeles. La perfección de su inteligencia les hace percibir en toda su magnitud el bien que es objeto de un acto de su voluntad y,

os homens decidimos que caminho escolher, seja vender a alma ao diabo, seja entregar-nos a todas aquelas liberalidades que não nos garantem chegar ante a presença de Deus (Anaya Huertas; Uribarri Carpintero, 2012, p. 36).

O livre arbítrio é, na essência, a autonomia da vontade última, a qual permite a celebração do pacto diabólico, que é, no fundo, um negócio jurídico.

O DEMÔNIO E A ARBITRAGEM

Dada a afecção do demônio pelos pactos e o livre arbítrio, resulta excessivamente natural que decida recorrer à arbitragem para a solução de suas controvérsias. Pois a gênese deste último se acha no convênio arbitral, o qual se encaixa em elementos substancialmente idênticos aos primeiros (negócio jurídico e autonomia da vontade).

Assim, Giacomo Palladino, em seu *Liber Belial*, de 1382, imaginou que os demônios decidiram assumir ações legais contra Jesus Cristo, pela expropriação que lhes causou quando, depois de sua ressurreição, desceu ao inferno para liberar a alma dos patriarcas (Vinci, 2012-2013, p. 3). Para isso, Satanás nomeou Belial como seu procurador e apelou à justiça divina a fim de tomar ações legais.

Esse processo se dividiu em três fases. Primeiro, a sentença de primeira instância, julgada por Salomão (atuando Moisés como advogado de Cristo, e Belial como o de Satanás)⁴⁴. Logo, a sentença de segunda instância na presença do patriarca José. E terceiro, o exame final de toda a controvérsia levada a cabo por um tribunal arbitral integrado por Isaías, Jeremias, Otávio e Aristóteles (Mastroberti, 2012, p. 1). Sendo designados pela demandante, Jeremias e Otávio, enquanto a demandada designou

asimismo, la deformidad de un acto de apetencia de algo reñido con el bien absoluto que es dios”.

⁴⁴ Com tal parecer, Claudin (1904, p. 181-182) nos indica que, pelo fato de que “No se pudo llegar a un acuerdo con Jesús, Belial lo demanda. La demanda de Belial es admitida, y obtiene permiso para citar a su oponente. Siendo Salomón designado para juzgar la controversia. Por lo que comienza el juicio con todas las formas legales de la época [...] Y dado que Jesús no podía comparecer, pues estaba ocupado en cosas más importantes, designa a Moisés como su procurador”; com similar parecer Golob (2011, p. 54).

a Isaías e Aristóteles⁴⁵. Embora Satanás perca em todas as instâncias, na última, decidida em arbitragem, se lhe concede o direito de poder tomar o corpo e a alma dos condenados no dia do juízo final (Golob, 2011, p. 54).

Nesta história, destaca-se como interessante que, como última carta, Satanás empregue o processo arbitral⁴⁶, talvez apostando naquilo que conhece e em que confia (pacto e livre arbítrio). Ademais, com um tribunal arbitral parelho – quatro árbitros – talvez não plenamente independente nem imparcial⁴⁷, e com membros altamente qualificados. E talvez aqui se

⁴⁵ Com esse parecer, Claudin (1904, p. 183) nos aponta que “El emperador Augusto y Jeremías son designados por Belial, parte demandante. Y Aristóteles y el profeta Isaías son designados por Jesucristo, parte demandada”.

⁴⁶ No qual Satanás e Jesus são partes demandante e demandada, respectivamente, os quais por sua autonomia de vontade, contida no convênio arbitral, se submetem a um processo com as garantias de audiência, contradição e igualdade. E uma vez que suas controvérsias são arbitráveis, estas podem ser decididas por um tribunal arbitral, integrado por terceiros neutros. Aceitando as partes de forma antecipada a obrigatoriedade do laudo que esse tribunal arbitral emita no futuro (Matheus López, 2006, p. 67-75). É interessante notar que o caráter arbitrável da controvérsia entre Jesus e Satanás deriva do fato de que ambos, autorizados por Deus, têm poder sobre as almas dos humanos, para guiá-los em sua salvação ou em sua condenação. Devido a isto “los ángeles malos intentan apoderarse de las almas de los hombres tan pronto abandonan el cuerpo al morir” (Michl, 1996b, p. 94). Mesmo assim, como diz o catecismo da Igreja Católica, em seu número 395, “Sin embargo, el poder de Satán no es infinito. No es más que una criatura, poderosa por el hecho de ser espíritu puro, pero siempre criatura: no puede impedir la edificación del Reino de Dios. Aunque Satán actúe en el mundo por odio contra Dios y su Reino en Jesucristo, y aunque su acción cause graves daños – de naturaleza espiritual e indirectamente incluso de naturaleza física – en cada hombre y en la sociedad, esta acción es permitida por la divina providencia que con fuerza y dulzura dirige la historia del hombre y del mundo. El que Dios permita la actividad diabólica es un gran misterio, pero “nosotros sabemos que en todas las cosas interviene Dios para bien de los que le aman”. Portanto, neste caso, observamos tanto a arbitrabilidade objetiva (que a controvérsia é suscetível de resolução por meio da arbitragem) como a arbitrabilidade subjetiva (que os sujeitos podem ser partes de um convênio arbitral), ver Fortier (2005, p. 270). Observe-se, ademais, que a controvérsia entre Jesus e Satanás surge, em particular, pela liberação das almas dos patriarcas e, em geral – como indica Soto Posada – porque “Cristo ha liberado a la humanidad, con su muerte y resurrección del poder de los caballeros de Satán” (Soto Posada, 2005, p. 18). Finalmente, vale a pena mencionar em relação à arbitrabilidade objetiva e subjetiva da controvérsia, que existe um devido processo e que este será decidido por um tribunal independente e imparcial. Ademais, não podemos concluir que o convênio arbitral se possa qualificar como pecaminoso pelo simples fato de que Satanás seja uma das partes, e ainda menos porque ele usurpe o papel de Deus como Juiz Justo – como assinala Salmos 7:11 –, pois, no presente caso, se Deus fosse o juiz ou o árbitro, haveria um conflito de interesses que o impediria de cumprir dito papel. Ademais, como se destaca em Números, 23:19, “Dios no es hombre, para que mienta, ni hijo de hombre para que se arrepienta. Él lo ha dicho, ¿y no lo hará? Ha hablado, ¿y no lo cumplirá?”. Assim mesmo, como indica Harris, de acordo com Apocalipse, 20:3, “Satanás debe ser liberado para que Dios pueda demostrar a Israel y al mundo la veracidad de sus promesas, cumpliéndolas de manera completa y precisa, y en sus detalles minuciosos y específicos, hasta llegar al estado eterno” (Harris, 2014, p. 26).

⁴⁷ Recordemos que Isaías – árbitro designado pela demandada – foi o profeta que escreveu o livro da *Bíblia* que leva seu nome, pelo que poderíamos observar sua parcialidade com respeito à controvérsia, assim como sua relação de dependência em face do Filho de Deus, que é parte na arbitragem. O mesmo sucede com – o próprio árbitro designado pela

encontre a razão de sua decisão, pois é bem sabido que a qualidade da arbitragem depende daquela do árbitro (Matheus López, 2014, p. 1-2)⁴⁸ e ainda que a composição parêlha do tribunal nos apresente dúvidas – pois poderia não haver maioria – quanto à emissão do laudo arbitral. Não devemos esquecer, como reza o refrão popular, que “o diabo sabe mais por velho do que por diabo”, e no que toca à essência da arbitragem – pacto e livre arbítrio – o tempo de prática está a seu favor.

CONCLUSÃO

A presença do demônio, através da história, se manifestou – inter alia – em textos religiosos e em obras literárias. Existindo, ainda, diversos demônios, dos quais Satanás é o chefe. E dentre das obras literárias que se ocuparam do tema do mito fáustico, encontramos como eixo comum a presença do pacto diabólico, realizado através de um demônio que atua como representante de Satanás.

Este pacto diabólico, enquanto acordo realizado no exercício do livre arbítrio, não é senão um contrato – com uma específica forma *ad solemnitatem* –, produto da autonomia da vontade ou, o que dá no mesmo, o pacto é equivalente a um contrato, e o livre arbítrio à autonomia da vontade.

demandante – Jeremías, autor do livro da *Bíblia* que leva seu nome, o qual, pelas mesmas razões, também parece ser parcial e ou dependente. Resulta interessante observar que, a despeito dos conflitos de interesses antes detalhados, não se tenham recusado os árbitros. Pois, na primeira fase do juízo, “Belial recusa a los testigos, uno tras otro. En primer lugar a Abraham, que tenía relaciones con Agar durante la vida de Sara, su esposa; Isaac, que había perjurado; Jacob, que se había prestado para a robar a Esaú su primogenitura; David, que fue el asesino de Urías y fue adúltero con Betsabé; Hipócrates, que mató a su sobrino; Aristóteles, que robó los escritos de Platón; Virgilio, que se dejó exponer al escarnio público por una mujer. De todos los testigos, Juan El Bautista es el único contra el cual Belial no pudo alegar ningún motivo de descalificación” (Claudin, 1904, p. 183). É importante recordar que “un árbitro independiente es uno que no tiene ninguna relación cercana – financiera, profesional o personal – con una de las partes o sus consejeros [...] Por su parte, la imparcialidad se relaciona con un estado de la mente, evidenciado normalmente a través de una conducta que lo demuestra. Un árbitro es parcial si manifiesta preferencia por una parte o contra otra, o si una tercera persona razonable percibe tal parcialidad” (Matheus López, 2009, p. 175-176); com similar parecer Daele (2012, p. 270-367).

⁴⁸ Com similar parecer, Moxley (2005, p. 1) nos indica que “la calidad de un arbitraje, obviamente, depende de la razonabilidad, experiencia y habilidad del árbitro, o del tribunal, seleccionado para conocer la controversia”.

E precisamente pelo apreço e pela confiança do demônio nos pactos e no livre arbítrio é que se torna natural o recurso à arbitragem – como Palladino imaginou em sua obra – para a solução de suas controvérsias, pois este último se fundamenta, precisamente, em equivalentes categorias do direito, que são o negócio jurídico e a autonomia da vontade.

REFERÊNCIAS

- ANAYA HUERTAS, A.; URIBARRI CARPINTERO, G. La Damnation de Faust: Los Pactos Jurídicos con el Diablo. *Pro Ópera*, n. 2, México D.F., p. 36-40, Marzo-Abril 2012.
- BALDUCCI, C. El Diablo... “Existe y Se Puede Reconocerlo”. Bogotá: Ediciones Paulinas, 1990.
- BONINO, S. *Angels and Demons*. A Catholic Introduction. Washington: The Catholic University of America Press, 2016.
- BOUREAU, A. *Satan Hérétique: Histoire de la Démonologie 1280-1330*. Paris: Odile Jacob, 2004.
- BUTTLER, E. M. *El Mito del Mago*. España: Cambridge University Press, 1997.
- CLAUDIN, A. *Histoire de L'imprimerie en France au XV et au XVI Siècle*. Tercer Tomo. Paris: Imprimerie Nationale, 1904.
- COBLEY, E. Decentred Totalities in Doctor Faustus: Thomas Mann and Theodor W. Adorno, *Modernist Cultures*, n. 2, Edinburgh (Reino Unido), p. 181-191, 2005.
- COLLIN DE PLANCY, J. *Dictionnaire Infernal*. Plancy; Paris: Société de Saint-Victor; Sagnier et Bray Libraires, 1853.
- DAELE, K. *Challenge and Disqualification of Arbitrators in International Arbitration*. Dordrecht: Kluwer Law International, 2012.
- DE LEÓN, F. J. Los Pactos Fáusticos. *En-claves del Pensamiento*, n. 10, México D.F., p. 11-19, 2011.
- DELBANCO, A. *La Muerte de Satán*. Barcelona: Editorial Andrés Bello Española, 1997.
- DOBOZY, M. Thomas Mann's The Holy Sinner: A Translation for Modern Times?”. *Literature and Belief*, n. 24, Utah, p. 253-266, 2004.
- DUQUE, F. La Banalización de los Monstruos (Lógica del Exceso). *Daimon - Revista de Filosofía*, n. 42, Murcia, p. 45-70, 2007.
- ELIZONDO, S. Retórica del Diablo. *Revista de la Universidad de México*, n. 11, México D.F., p. 5-8, 1971.
- FAUST, Dr. J. *Praxis Magica Faustiana*. Leicestershire: Caduceus Book; Society of Esoteric Endeavour, 2011.
- FERNÁNDEZ TRESGUERRES, A. *Satán la Otra Historia de Dios*. Oviedo: Pentalfa Ediciones, 2013.

FORTEA, J. A. *Summa Daemoniaca*. Tratado de Demonología y Manual de Exorcistas. Zaragoza: Editorial Dos Latidos, 2012.

FORTIER, Y. Arbitrability of Disputes. In: ATKINS, G. et al. (Eds). *Global Reflections on International Law, Commerce and Dispute Resolution: Liber Amicorum in Honor of Robert Briner*. Paris: ICC Publishing, 2005. p. 269-284.

GOLOB, N. Belial, Procurator Infernalis Ali Kdo Je v Resnici Kriv. *Ars & Humanitas – Journal of Arts and Humanities*, v. 2, Ljubljana (Eslovenia), p. 7-9, 2011.

GÓMEZ-VILLEGAS, N. Implicancias Teológicas de El Pacto con el Demonio en la Tradición Literaria Aurea. *Hipertexto*, n. 4, Texas, p. 75-98, Verano-2006.

GUAZZO, F. M. *Compendium Maleficarum*. Alicante: Editorial Club Universitario, 2001.

GUILEY, R. E. *The Enciclopedia of Demons and Demonology*. EE.UU.: Factson File, 2009.

GUILEY, R. E. *The Enciclopedia of Witches, Witchcraft & Wicca*. EE.UU.: Factson File, 2008

HANNUM, H. D. Self-Sacrifice in Doktor Faustus. Thomas Mann's Contribution to the Faust Legend. *Modern Language Quarterly*, n. 3, Washington, p. 289-301, 1974.

HARRIS, G. H. Must Satan Be Released? Indeed He Must Be: Toward a Biblical Understanding of Revelation 20:3. *Master's Seminary Journal*, n. 1, California, p. 11-27, 2014.

KNELLWOLF KING, C. Faustus and the Promises of the New Science, c. 1580-1730. From the Chapbooks to Harlequin Faustus. Farnham; Burlington: Ashgate Publishing Limited; Ashgate Publishing, 2008.

KOSTIĆ, M. The Faustian Motif in Christopher Marlowe's Dr. Faustus. *Facta Universitatis* (Serie Lingüística y Literatura), n. 2, Niš (Serbia), p. 209-222, 2009.

LIDDELL, S. *The Lesser Key of Solomon*. Londres: Alesteir Crowley editor, 1904.

LÓPEZ DE SANTA MARÍA, P. Razón y Vida en el Doktor Faustus de Thomas Mann. *Themata - Revista de Filosofía*, n. 9, Sevilla, p. 239-255, 1992.

MARTÍNEZ LÓPEZ, M. The Philosophy of Death in Ch. Marlowe's Dr. Faustus. *SEDERI Yearbook of the Spanish and Portuguese Society for English Renaissance Studies*, n. 1, Valladolid, p. 101-118, 1990.

MASTROBERTI, F. The Liber Belial: An European Work between Law and Theology. Introductory Notes for an Ongoing Research Project. *Historia et Ius - Rivista di Storia Giuridica dell'età Medievale e Moderna*, n. 1, Roma, p. 1-6, Julio/2012.

MATEO-SECO, L. F. La Teología de la Muerte en la 'Oratio Catechetica Magna' de San Gregorio de Nisa. *Scripta Theologica - Revista de la*

Facultad de Teología de la Universidad de Navarra, n. 2, Navarra, p. 453-473, 1969.

MATHEUS LÓPEZ, C. A. *Introducción al Derecho de Arbitraje*. Lima: Semper Veritas Ediciones, 2006.

MATHEUS LÓPEZ, C. A. *La Independencia e Imparcialidad del Árbitro*. San Sebastián: Instituto Vasco de Derecho Procesal, 2009

MATHEUS LÓPEZ, C. A. *La Selección del Árbitro en el Arbitraje Doméstico e Internacional*. San Sebastián: Instituto Vasco de Derecho Procesal, 2014.

MEDINA ESTÉVEZ, J. A. Satanás y su Obra, Humanitas. *Revista de Antropología y Cultura Cristiana*, n. 22, Santiago de Chile, p. 3-68, 2010.

MÉNDEZ, S. *El Mito Fáustico en el Drama de Calderón*. Kassel (Alemania): Edition Reichenberger, 2000.

MICHL, J. Ángel. In: FRIESS, H. *Conceptos Fundamentales de la Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966a. p. 88-100.

MICHL, J. Satán. In: FRIESS, H. *Conceptos Fundamentales de la Teología*. Madrid: Ediciones Cristiandad, 1966b. p. 643-656

MOÏSE SCHWAB, M. *Vocabulaire de l'Angélologie d'après Les Manuscrits Hébreux de la Bibliothèque Nationale*. Paris: Imprimerie Nationale, 1897.

MONTOYA, P. Los Espejos del Fausto. *Colección Bitácora*, n. 21, Bucaramanga (Colombia), p. 3-28, 2012.

MORENO MENDOZA, A. La Figura del Demonio en el Teatro y la Pintura del Siglo de Oro Español. *Atrio – Revista de Historia del Arte*, n. 15-16, Sevilla, p. 149-156, 2009-2010.

MOXLEY, C. Selecting the Ideal Arbitrator. *Dispute Resolution Journal*, Nueva York, p. 1-5, August/October 2005.

MUCHEMBLED, R. *Historia del Diablo*. Siglos XII-XX. Buenos Aires; México D.F.: Fondo de Cultura Económica de Argentina; Fondo de Cultura Económica de México, 2002.

PALMER, P. M.; PATTISON, R. *The Sources of the Faust Tradition*. From Simon Magus to Lessing. Oxford: Oxford University Press, 1936.

PIMENTEL, R. D. Pactos con el Diablo. *Revista Médica Dominicana*, n. 3, Santo Domingo, p. 255-259, 1998.

POOLE, K. Dr. Faustus and Reformation Teology. In: SULLIVAN, G., CHENEY, P. y HADFIELD, A. (Eds.). *Early Modern English Grammar: A Critical Companion*, New York: Oxford University Press, 2006. p. 96-107.

RUSELL, J. B. Mephistopheles. *The Devil in the Modern World*. EE.UU.: Cornell University Press, 1986.

RUSELL, J. B. Satan: *The Early Christian Tradition*. EE.UU.: Cornell University Press, 1981.

SCHAFER, I. H. The Phenomenon of Faust. The Faust Challenge: Science as Diabolic or Divine. *Zygon - Journal of Religion & Science*, n. 4, Chicago, p. 891-915, 2005.

SOTO POSADA, G. El Demonio: su Naturaleza y Esencia. In: ARBOLEDA MORA, C. (Dir.). *Diablo y Posesión Diabólica*. Medellín: Universidad Pontificia Bolivariana, 2005. p. 14-42.

STROSETZKI, C. Lo Fáustico en Calderón. In: GIMBER, A.; HERNÁNDEZ, I. (Eds.). *Fausto en Europa: Visiones de los Demonios y el Humor Fáustico*. Madrid: Editorial Complutense, 2008. p. 161-179.

SUÁREZ LA FUENTE, M. S. Dos Siglos de Leyenda Fáustica: del Volksbuch al Faust de Goethe vía Christopher Marlowe. *Archivum – Revista de la Facultad de Filología*, n. 46-47, Oviedo, p. 451-471, 1996-1997.

SUÁREZ LA FUENTE, M. S. Historia y Tradición en Doctor Faustus de Christopher Marlowe. *Archivum – Revista de la Facultad de Filología*, t. XXXI-XXXII, Oviedo, p. 695-706, 1981-1982.

SUFURINO, J. *El Libro de San Cipriano*. México D.F.: Biblioteca Ciencias Ocultas, 1970.

TAUSIET, M. Avatares del Mal: El Diablo en las Brujas. In: TAUSIET, M.; AMELANG J. S. (Eds.). *El Diablo en la Edad Moderna*. Madrid: Marcial Pons Historia, 2004. p. 45-66.

TRACHTENBERG, J. *The Devil and the Jews*. The Medieval Conception of the Jew and its Relation to Modern Anti-Semitism. EE.UU.: Varda Books, 2001.

VILLACAÑAS BERLANGA, J. L. Doctor Fausto. El Análisis de Thomas Mann sobre el Nazismo. In: TOMÁS, F. (Ed.). *El País del Arte: 3er Encuentro Internacional. La Novela del Artista*. Madrid. Colección Literaria Actas, 2002. p. 373-394.

VINCI, S. La Diffusione del Processo Romano-canonico in Europa. Il Liber Belial tra Fonti Giuridiche Canonistiche e Romanistiche. *Max Planck Institute for European Legal History Research Paper Series*, Múnich, p. 1-12, 2012-2013.

ZAMORA CALVO, M. J. Posesiones y Exorcismos en la Europa Barroca. *Garoza – Revista de la Sociedad Española de Estudios Literarios de Cultura Popular*, n. 3, Albacete, p. 213-229, 2003.

Idioma original: Espanhol

Recebido: 22/02/17

Aceito: 11/04/17