

# O TERROR NA HISTÓRIA: O MITO SEGUNDO MIRCEA ELIADE (\*).

---

*HELENICE CIAMPI*

da Universidade Federal de Juiz de Fora (MG).

O objetivo desta pequena nota é apresentar a visão do Mito segundo Mircea Eliade, apontando os problemas decorrentes de sua conceituação. A introdução sobre a revelação do simbolismo religioso, elaborada pelo próprio Eliade (1), é o recurso metodológico para a compreensão do seu pensamento.

\*

## I. — *Observações metodológicas sobre o estudo do simbolismo religioso.*

O mundo se revela a si mesmo através dos símbolos. O símbolo revela algo mais profundo do que um mero reflexo da realidade objetiva. Esta revelação tem cinco aspectos:

1). — Apresenta uma modalidade do real ou uma estrutura do mundo que não é evidente no nível da experiência imediata. Por exemplo, o simbolismo da árvore cósmica revela-se ao mundo como uma totalidade viva, que periodicamente se regenera a si mesmo. O mundo se apreende como vida e, em pensamento primitivo, a vida é um aspecto do ser.

2). — Aponta o real ou a estrutura do mundo. Nos níveis arcaicos da cultura o real equivale ao sagrado. É portanto o poderoso, o significativo, o vivente. Por outro lado, o mundo é uma oração dos deuses ou seres sobrenaturais. Descobrir a estrutura do mundo equivale a revelar um segredo ou um significado “cifrado” da obra divina. Por esta razão, os símbolos arcaicos religiosos supõem uma *ontologia*.

---

(\*). — Mircea (Eliade). (1907-1972). Ph. D. da Universidade de Bucarest e Professor de École des Hautes Études (1945-1949) e da Universidade de Chicago (1956-1962). Sua obra é um marco na História das Religiões Comparadas, concentrando-se no estudo das culturas orientais.

(1). — *Metodologia de la historia de las religiones*. Paidós, 1967.

Os símbolos revelam o lado milagroso e inexplicável da vida e, ao mesmo tempo, as dimensões sacramentais da existência humana.

3). — Permite ao homem encontrar uma certa unidade no mundo e, ao mesmo tempo, descobrir seu próprio destino como parte integrante daquele. O simbolismo da noite e das trevas que podemos encontrar nos mitos cosmogônicos ou em ritos de iniciação, revelam a solidariedade pré-cósmica e pré-natal por um lado e a morte, o renascimento e a iniciação por outro. A obscuridade simboliza também o “caos” pré-cósmico assim como a orgia (confusão social) e a loucura (desagregação da personalidade). Ele não só permite a intuição de um certo modo de ser como também a compreensão do lugar deste modo de ser, na reconstituição do mundo e da condição humana.

4). — Expressa situações paradoxais ou aspectos contraditórios da realidade última. Através de determinados símbolos, o homem compreendeu que as polaridades e as antinomias podiam articular-se em uma unidade. Desde então os aspectos negativos e sinistros do Cosmos e dos deuses não só encontraram uma justificativa, como se revelaram parte integrante de toda a realidade ou “sacralidade”.

5). — Assinala uma realidade ou uma situação em que se encontra comprometida a existência humana. É sobretudo esta dimensão existencial que destaca e distingue os símbolos dos conceitos. Os símbolos mantem o contacto com as fontes profundas da Vida. Expressam, poder-se-ia dizer, “o vivido como espiritual”. O simbolismo religioso traduz uma situação humana em termos cosmológicos e vice-versa. Revela a continuidade entre as estruturas da existência humana e as cósmicas. Ele significa que o homem não se sente isolado no cosmos, mas que se abre a um mundo que, graças a um símbolo, se mostra “familiar”. Por outro lado, os valores cosmológicos dos símbolos lhe permitem deixar atrás a subjetividade de uma situação e reconhecer a objetividade de suas experiências pessoais. Conclui-se que quem compreende um símbolo, não só “se abre” a um mundo objetivo, mas ao mesmo tempo logra sair de uma situação particular e alcançar uma compreensão do universal.

\*

## II. — *A Obra de Eliade.*

### *Objetivos:*

“Compreender e esclarecer entre outros o comportamento do homem religioso e seu universo mental” (2).

---

(2). — *O Sagrado e o Profano*. Livros do Brasil. Lisboa, pág. 127.

“E por em evidência o “lado espiritual”, o simbolismo e a coerência interior dos fenômenos religiosos etnológicos” (3).

Justifica sua atitude de “valorizar” os mitos no lugar de os “desmistificar” e de salientar sua dependência dos acontecimentos históricos (colonialismo, aculturação, sincretismo pagão-cristão, etc.).

“Jamais afirmei a insignificância das situações históricas, sua inutilidade para a compreensão das criações religiosas. Se não insisto sobre este problema é justamente porque insisto no que me parece essencial: a hermenêutica das criações religiosas” (4).

Jamais tem a preocupação de explicar a existência de Deus. A religião não é a descoberta de Deus mas do homem.

“É o conhecimento religioso um conhecimento que se refere ao ser” (5).

O homem é para ele por natureza metafísico, transcendental. A intenção é afirmar sua tese: no pensamento religioso primitivo há uma estrutura fundamental idêntica a todo homem religioso, não obstante as diferenças de cultura e de situações histórico-geográficas. Ele acaba reduzindo o homem religioso ao homem primitivo e vice-versa. Seu desejo último é enriquecer o homem contemporâneo com a “esperança” do homem arcaico.

\*

*Tema:*

1. — *O Sagrado.*

A primeira definição que se pode dar do sagrado é que ele se opõe ao profano. O profano por sua vez é o

“âmbito da vida e das coisas comuns, disto que se pode conhecer e utilizar, disto que não possui nenhum relevo específico”.

Os dois elementos se esclarecem em suas relações dialéticas. O sagrado e o profano constituem duas modalidades de ser no mundo, duas situações existenciais assumidas pelo homem ao longo de sua história.

---

(3). — *Fragments d'un Journal*. Gallimard. 1973, pág. 105.

(4). — *Ibidem*, pág. 355.

(5). — *O Sagrado e o Profano*, pág. 130.

O homem toma conhecimento do sagrado porque este se manifesta. Manifestando o sagrado, um objeto qualquer torna-se *outra coisa*, e contudo continua a ser ele mesmo, porque continua a participar do seu meio cósmico envolvente. A manifestação do sagrado funda ontologicamente o mundo. A manifestação do sagrado no espaço tem por consequência uma valência cosmológica: toda hierofania espacial ou toda consagração de um espaço equivalem a uma consmogonia. Conclusão: o mundo deixa-se surpreender como Mundo, como Cosmos, na medida em que se revela como mundo sagrado.

Para Eliade, realidade é sempre realidade sagrada. É o sagrado que é preeminente, o real. Uma realidade de uma ordem inteiramente diferente de realidades naturais ou profanas... saturadas de ser... equivalentes a um poder.

Dado que o religioso é o horizonte de cada fato na sociedade arcaica, afirma que todas as invenções "profanas" que transformaram a existência concreta, histórica do homem (a roda, o barco) constituíram o início da realidade de caráter religioso (eram antes de tudo o carro sagrado, o barco sagrado). Neste sentido, a dimensão religiosa é a origem da existência profana enquanto propriamente humana e civil. Sob este aspecto, — origem sagrada da utilização técnica do mundo — Eliade aproxima-se de Durkheim quando diz

"as idéias que dominam toda nossa vida intelectual... são nascidas da religião e na religião: elas são produto do pensamento religioso".

"O sagrado é um elemento da estrutura da consciência e não um momento da história da consciência. A experiência do sagrado é indissolivelmente ligada ao esforço feito pelo homem para construir um mundo que tem uma significação" (6).

O sagrado ou o reino do sagrado é inacessível a nós, exceto na medida em que ele escolhe revelar-se nas analogias do simbolismo mítico ou ritual. Na sua obra a análise do sagrado se desenvolve em dois grandes momentos: da *hierofania* e do *mito*. As hierofanias sacralizam o Cosmos, os ritos sacralizam a vida.

O mundo profano na sua totalidade, o Cosmos totalmente dessacralizado é uma descoberta recente na história do espírito humano. Caracteriza a experiência total do homem não religioso das sociedades modernas, e que por consequência sente uma dificuldade cada vez maior em reencontrar as dimensões existenciais do homem religioso das sociedades arcaicas. *A existência profana jamais se encontra no estado puro*. Seja qual for o grau da des-sacralização do mundo a

---

(6). — *Fragments d'un Journal*, pág. 555.

que tenha chegado o homem, não consegue abolir completamente o comportamento religioso.

Mediante tais considerações poderíamos levantar as seguintes questões:

a). — Se para o homem religioso toda a natureza é susceptível de revelar-se como sacralidade cósmica, em que medida permanece válida a dicotomia sagrado-profano?

O próprio Eliade tenta superar a objeção: o que conta não é a extrema liberdade de um objeto tornar-se hierofânico, mas o fato de que, o objeto que se torna tal, distingue-se sempre, de qualquer modo, dos outros do mesmo tipo. O destaque está no coração do próprio objeto entre a sua parte física e objetualidade e a nova significação sacra, que emerge em certa medida autônoma. Estamos assim, diante de um outro aspecto da dialética do “sagrado”, uma espécie de dialética do eu e do outro, do imediato e do ulterior, realizada enquanto o sagrado se manifesta através de “alguma coisa fora de si”.

b). — O sagrado, manifestando-se no profano, se submete ao espaço e ao tempo, se concretiza e se historiciza, em suma, se auto-limita. *Consequentemente, nenhuma manifestação do sagrado é total*, mas sempre parcial e superável como temos disso a prova histórica de nascer de novas formas e significados, próximos ou longínquos de uma hierofania inicial. Em cada momento uma revelação mais completa do sagrado torna-se possível (7).

\*

## 2. — *As Sociedades Arcaicas.*

“Nossa pesquisa terá por objeto, em primeiro lugar, as sociedades onde o mito é, ou foi até recentemente, “vivo” no sentido de que fornece os modelos para a conduta humana, conferindo por isso mesmo, significação e valor à existência” (8), e “fundamentam e justificam todo o comportamento e toda a atividade do homem” (9). “O mundo arcaico ignora as atividades profanas, estas se referem a acontecimentos que embora tendo ocasionado mudanças no mundo (cf. as peculiaridades anatômicas ou fisiológicas de certos animais) não modificaram a condição humana como

---

(7). — É o caso das religiões mediterrâneas, cujo tema de morte e ressurreição do Deus, relaciona-se com o “mito da vegetação”, aparecendo o culto da Terra-Mãe, doadora da vida. Encontramos, por exemplo, Isis (Egito), Ishtar (Babilônia), Demeter (Grécia) e Ceres (Roma).

(8). — *Mito e Realidade*. Editora Perspectiva. São Paulo, 1972, pág. 8.

(9). — *Ibid.*, pág. 10.

tal" (10). "O homem religioso só se reconhece verdadeiramente homem, na medida em que imita aos deuses, os heróis civilizados ou antepassados míticos. O homem religioso não é dado: faz-se a si próprio ao aproximar-se dos modelos divinos" (11).

Para Eliade, sociedade ou homem arcaico é igual a homem primitivo, religioso, a-histórico, "pré-lógico". Aquele que não tem preocupação filosófica. Vive e assim descobre o que ele é ou o que não é. O mito e o símbolo constituem uma filosofia deste homem. Sociedade ou homem moderno é o homem histórico. Tanto o marxista como o existencialista, chamado "pós-hegeliano".

Sua obra retrata uma "história vivida", os objetos e ações têm que ter sentido. Este sentido é dado pela hierofania e isto só é possível, se o próprio homem se descobre em frente dosagrado.

\*

### III. — *O Mito.*

A visão religiosa do tempo, constituída sob o modelo da repetição, faz a introdução ao conceito eliano do mito. Para Eliade, é mítico tudo o que se *reporta*, como a seu modelo, a um *acontecimento originário*.

É evidente que o mito perde sua significação fabulística para assumir o valor da linguagem mais rica de intenções verdadeiras, enquanto reporta àquilo que é sumamente real. Além da linguagem oral, Eliade alarga o significado de mito aos gestos, aos atos, aos ritos que comportam um referimento do originário. Assim, se pode falar de um comportamento mítico que tende a caracterizar toda a existência.

"É preciso se habituar a dissociar a noção de mito da noção de palavra, de fábulas para aproxima-la às noções de ação sacra, de gestos significativos, de ação primordial. Não só é mítico tudo aquilo que se conta de certos episódios que aconteceram, e de personagens que viveram *in illo tempore*, mas também tudo que está direta ou indiretamente ligado a tais episódios e personagens primordiais" (12).

Estamos na linha da sacralização da vida.

---

(10). — *Ibid.*, pág. 15.

(11). — *Sagrado e Profano*, pág. 84.

(12). — *Tratado de história de las religiones*. Ediciones Era S/A. México, 1972, pág. 372.

“O mito, qualquer que seja sua natureza, é sempre um precedente e um exemplo”. Refutando a frase de Sartre diz que no homem religioso o essencial precede a existência. O homem é o que é hoje porque uma série de fatos ocorreram *ab origine*. Os mitos lhe contam esses acontecimentos, e assim fazendo, explicam como e porque o homem é hoje um ser mortal, sexuado e cultural. É evidente que aqui o termo essência não é tomado no seu significado preciso: uma vez que os fatos originais ocorreram, se tornam existência. Trata-se de duas seções da existência, da qual a segunda é a profana, que se faz continuamente, enquanto que a primeira que é fixa, estavel e essencial, determina o modo de ser da segunda. O mito

“narra como, graças às façanhas dos entes sobrenaturais, uma realidade passou a existir, seja uma realidade total, o Cosmos, ou apenas um fragmento: uma ilha, uma espécie vegetal, um comportamento humano, uma instituição. É sempre portanto *a narrativa de uma criação*” (13).

O mito conta uma história sagrada. Relata um acontecimento ocorrido no tempo primordial, o tempo fabuloso do “princípio” (14).

#### Conhecendo o mito

“conhece-se a origem das coisas chegando-se consequentemente a dominá-las e manipulá-las à vontade; não se trata de um conhecimento “exterior”, “abstrato”, mas de um conhecimento que é vivido ritualmente, seja narrando cerimonialmente o mito, seja efetuando o ritual ao qual ele serve de justificação” (15).

Graças à repetição contínua de um gesto paradigmático, algo se revela como fixo e duradouro no fluxo universal. Através da repetição periódica do que foi feito *in illo tempore* impõe a certeza de que algo existe de uma maneria absoluta. Esse algo é o sagrado, ou seja, o transhumano e transmundo, mas acessível à experiência humana. *Viver o mito implica pois, uma experiência verdadeiramente religiosa; deixa-se de existir no mundo de todos os dias, no tempo cronológico e penetra-se num mundo transfigurado, mítico, no tempo sagrado, pre-*

---

(13). — *Mito e Realidade*, pág. 11. Em certas cosmogonias arcaicas o mundo nasceu pelo sacrifício de um monstro primordial, símbolo do caos (Tiamat), pelo de um macroantropo cósmico (Ymir, Pan'Ku, Purusha). Segundo os Vedas, da “explosão” e fragmentação dos membros do Purusha (personificação do Absoluto), originou-se cada uma das partes do Universo.

(14). — Para os Judeus o descanso do “Sábado” reproduz o ato primordial do Senhor, pois no sétimo dia da criação Deus descansou de toda a obra criada.

(15). — *Mito e Realidade*, pág. 22.

*sente, atemporal* (16). Desta forma o homem arcaico suporta dificilmente a história e se esforça para anula-la. Ele é indiferente aos acontecimentos históricos propriamente ditos. Estes não têm significações, pois não são carregados de nenhuma mensagem soteriológica. Somente os eventos ocorridos no passado fabuloso merecem ser conhecidos. A História se converterá na

*“reatualização de um mito heróico e primordial”* (17).

Ocorre também a mistificação dos protótipos históricos. Esta é modelada num padrão exemplar, se faz à imagem e semelhança dos heróis dos mitos antigos. O caráter histórico de certos personagens não é posto em dúvida, mas sua historicidade não resiste muito tempo à ação corrosiva da mistificação.

“Mito é o último, não o primeiro estágio no desenvolvimento do herói” (18). “A recordação de um acontecimento histórico ou de um personagem autêntico não subsiste mais de dois ou três séculos na memória popular. Isto se deve ao fato de que a memória popular retém dificilmente acontecimentos “individuais” e figuras “autênticas”. Funciona por meio de estruturas diferentes: categorias no lugar de acontecimentos; arquétipos no lugar de personagens históricos” (19). Não pode aceitar o “individual”, só conserva o “exemplar” (20).

### A função principal do mito

*“consiste em revelar os modelos exemplares de todos os ritos e atividades humanas; fornecer uma significação ao mundo e à existência humana”* (21).

Quando Eliade fala de função dos mitos, entende propriamente a tarefa que eles têm nas sociedades arcaicas: *trata-se de uma função existencial*. É a vontade de continuar a vida, a esperança de prou-

---

(16). — Na tradição iraniana, as festas religiosas foram instauradas por Ormuz para comemorar os atos da Criação do Cosmos. Durante sua realização o homem não faz mais que repetir o ato da criação: o homem é “contemporâneo” da cosmogonia e da antropogonia, porque o ritual o projeta à época mítica do começo. *El mito del Eterno Retorno*. Emece Editores S/A. Madrid, 1972, pág. 29.

(17). — *Ibid.*, pág. 43.

(18). — *Ibid.* Cf. Chadwick, *The Growth of Literature*, Vol. III, pág. 762.

(19). — *El Mito del Eterno Retorno*, pág. 48.

(20). — Nos poemas épicos por exemplo, se conservam o que se chama de “verdade histórica”, esta “verdade” não se refere a personagens e acontecimentos precisos, mas a instituições, costumes e paisagens.

(21). — *Mito e Realidade*, pág. 13.



ga-la ao infinito. Graças a este “eterno retorno” às fontes do sagrado e do real que a existência humana lhe parece salva do nada e da morte.

“O Mundo se organiza, isto é, se cria ritualmente em torno de um Centro. O homem das sociedades tradicionais, não pode viver no “caos”: deve ser situado dentro do Cosmos que tem sempre um “Centro”, um ponto fixo, absoluto. Absoluto porque revelou-se através duma hierofania ou construiu-se ritualmente, o que implica uma ruptura de nível ontológico” (22).

Não lhe parece tola a atitude dos primitivos, quando tomavam por modelo de toda a atividade criadora, a criação por excelência: a cosmogonia. Se a matéria e o espírito são as duas faces de uma mesma realidade existe uma correspondência entre “acontecimentos psíquicos” e “os processos cósmicos”. A imitação ritual da cosmogonia, por ocasião do Ano Novo, ou das festas de coroação do Soberano ou das curas, etc., tinha sem dúvida consequências espirituais que nós, os modernos, não podemos mais registrar.

“O mito cosmogônico, além de sua importante função de modelo de todas as ações humanas, forma o arquétipo de todo um conjunto e mitos e sistemas rituais. Toda a idéia de renovação, de recomeço, de restauração, embora se suponha diferentes os planos nos quais ela se manifesta, é reduzível à noção de nascimento, e esta, por sua vez, é reduzível à noção de criação cósmica” (23).

Mircea tenta mostrar através de exemplos a permanência do mito nas diversas formas de organização social. Encontra uma inovação no judeu-cristianismo: nele o fim do mundo será único assim como a cosmogonia foi única. A Encarnação teve lugar uma única vez no tempo histórico e haverá um único Juízo. O tempo não é mais o tempo circular do eterno retorno, mas um tempo linear e irreversível. Mais ainda, a escatologia representa igualmente o triunfo de uma Santa História. Não se trata mais de uma regeneração cósmica, implicando igualmente a regeneração de uma coletividade (ou a totalidade da espécie humana). Trata-se de um julgamento, de uma seleção: somente os eleitos viverão na eterna beatitude. A história para eles é a expressão concreta, de uma mesma única vontade divina. Conseguiram superar a visão tradicional do ciclo e descobrem um tempo de sentido único. O fato histórico constitui situações do homem frente a Deus.

---

(22). — *Fragments d'un Journal*, pág. 309.

(23). — *Tratado das Religiões*, pág. 368.

Fora esta excessão, ressalta a permanência do mito na “beatitude do princípio”.

“Para a psicanálise, por exemplo, o verdadeiro primordial é o primordial humano”, a primeira infância. A criança vive num tempo mítico, paradisíaco. A psicanálise elaborou técnicas capazes de nos revelar os “primórdios” de nossa história pessoal, e, sobretudo, de identificar o evento preciso que pôs fim à beatitude da infância e decidiu a orientação futura de nossa existência. Traduzindo isto em termos de pensamento arcaico, pode-se dizer que houve um “Paraiso” (para a psicanálise o estado pré-natal ou o período que se estende até a ablactação) é uma “ruptura”, uma “catástrofe” (o traumatismo) infantil e que, seja qual foi a atitude do adulto face a esses eventos primordiais, eles não são menos constitutivos de seu ser. Duas idéias de Freud são importantes para o tema: (1) a beatitude da “origem” e do “começo” do ser humano e (2) a idéia segundo a qual, pela recordação ou mediante um “voltar atrás”, é possível reviver certos incidentes traumáticos da primeira infância. O fato de Freud postular a beatitude no início da existência humana não significa que a psicanálise tenha uma estrutura mitológica, nem que ela se sirva de um tema místico arcaico ou que ela aceite o mito judaico-cristão do Paraiso e da queda. A única analogia que se pode estabelecer entre a psicanálise e a concepção arcaica da beatitude e da perfeição da origem deve-se ao fato de Freud haver descoberto o papel decisivo do “tempo primordial e paradisíaco” da primeira infância, a beatitude anterior à ruptura (isto é, o desmame), ou seja, antes que o tempo se converta para cada indivíduo em um tempo “vivido”.

Quanto à segunda idéia freudiana que interessa à nossa pesquisa, ou seja, o “voltar atrás” por meio do qual se espera poder reatualizar determinados eventos decisivos da primeira infância, ela também justifica uma analogia com os comportamentos arcaicos. Citamos diversos exemplos para ressaltar a crença segundo a qual é possível reatualizar e, portanto, reviver, os eventos primordiais relatados nos mitos. Mas, com algumas poucas exceções (entre outras, as curas mágicas), esses exemplos ilustram o voltar atrás *coletivo*. Era a comunidade inteira, ou uma parte importante dessa comunidade, que revivia, por meio dos rituais, os acontecimentos narrados pelos mitos. A técnica psicanalítica possibilita um retorno *individual* ao Tempo da origem. Ora, esse voltar atrás existencial também é conhecido pelas sociedades arcaicas” (24).

Entretanto, em determinado momento da história, uma elite começa a perder o interesse pela *história divina* e chega (como na Grécia) a não acreditar mais nos mitos, embora pretendendo ainda acreditar nos *deuses*.

“Foi somente devido a descoberta da história — mais exatamente, ao despertar da consciência histórica no judeu-cristianismo e seu desenvolvimento em Hegel e seus sucessores — foi somente devido à assimilação radical desse novo modo de ser no mundo que representa a existência humana, que o mito pode ser ultrapassado. Hesitamos, contudo, em afirmar que o *pensamento mítico* tenha sido abolido. Ele conseguiu sobreviver, embora radicalmente modificado (se não perfeitamente camuflado). E o mais surpreendente é que, mais do que em qualquer outra parte, ele sobrevive na historiografia” (25).

“Quanto ao comunismo marxista, suas estruturas escatológicas e milenaristas foram devidamente assinaladas. Já observamos que Marx retomou um dos grandes mitos escatológicos do mundo asiático-mediterrâneo: o papel redentor do Justo (hoje, o proletariado), cujos sofrimentos são invocados para modificar o *status ontológico* do mundo. Efetivamente, a sociedade sem classes de Marx e o conseqüente desaparecimento das tensões históricas encontram o seu precedente mais exato nos mitos da Idade de Ouro que, segundo as tradições, caracterizam o começo e o fim da História. Marx enriqueceu esse mito venerável de toda uma ideologia messiânica judeu-cristã: de um lado, o papel profético e a função sotierológica que atribui ao proletariado; de outro lado, a luta final entre o Bem e o Mal, que pode ser facilmente comparada ao conflito apocalíptico entre Cristo e Anticristo, seguido da vitória definitiva do primeiro. É de fato significativo que Marx retome por sua conta a esperança escatológica judeu-cristã de *uma finalidade absoluta da História*; nesse ponto ele se afasta dos outros filósofos historicistas, para os quais as tensões são substanciais da condição humana e não podem portanto, jamais ser completamente abolidas” (26).

\*

#### IV. — *Conclusões.*

São dois os principais problemas levantados por Mircea quanto ao mito:

---

(25). — *Ibid.*, pág. 102.

(26). — *Mito e Realidade*, pág. 157.

a). — *Dificuldades do historicismo*: no passado, os sofrimentos históricos foram aceitos porque tinham um sentido metafísico, porque a história não tinha e não podia ter nenhum valor. Cada herói repetia o gesto arquétipo; cada guerra reiniciava a luta entre o bem e o mal; cada nova injustiça social era identificada com o sofrimento do Salvador. O terror da história é cada vez difícil de suportar na perspectiva das diversas filosofias estoicistas. Nenhuma delas está em condição de defender o homem do terror da história. *A formulação em termos modernos do mito arcaico delata o desejo de encontrar uma justificação transhistórica aos acontecimentos históricos*. O anseio de transcender o nosso próprio tempo, pessoal e histórico, e de mergulhar num tempo “estranho”, seja ele estático ou imaginário, será talvez jamais extirpado.

“Enquanto subsistir este anseio, pode-se dizer que o homem moderno ainda conserva pelos menos alguns resíduos de “um comportamento mítico”...

“É sempre a mesma luta contra o Tempo, a mesma esperança de se libertar do peso do “Tempo morto”, do Tempo que destfoi e que mata” (27).

Entre as soluções apontadas para o problema, põe em discussão a validade das soluções estoicistas de Hegel e Marx ao existencialismo.

“Certamente, o cristianismo e a filosofia escatológica da história, pode reprovar o homem arcaico, prisioneiro do horizonte elites. Até certo ponto, também pode-se dizer que o marxismo — sobretudo em suas formas populares — constitui para alguns uma defesa contra o terror da história. Só a posição estoicista, em todas suas variedades e em todos seus matizes — desde o “destino” de Nietzsche até a “temporalidade” de Heidegger — segue desarmada” (28).

\*

b). — *Liberdade criadora*:

“O homem moderno que aceita a história ou pretende aceitá-la, pode reprovar o homem arcaico, prisioneiro do horizonte mítico dos arquétipos, sua impotência criadora ou o que é o mesmo, sua incapacidade para aceitar os riscos que levam em si todo ato criador. Para o moderno, o homem não pode ser criador, senão na medida em que é histórico” (29).

---

(27). — *Mito e Realidade*, pág. 165.

(28). — *El Mito del Eterno Retorno*, pág. 139.

(29). — *Ibid.*, pág. 143.

Se, portanto, a liberdade do homem moderno é aquela de assumir a própria história, a liberdade do homem arcaico religioso é aquela de evadir-se da história. Para Eliade o homem arcaico está certamente no direito de considerar-se *como mais* criador que o homem moderno. Cada ano ele participa pela repetição da cosmogonia, ao ato criador por excelência (30).

“A *coincidentia oppositorum* é reencontrada hoje dentro de certos princípios da física nuclear (o princípio da complementaridade de Oppenheimer, por exemplo), mas o mesmo princípio se coloca de forma urgente, para o nosso momento histórico: como a liberdade é possível num universo condicionado? Como se pode viver na História sem a trair, sem a negar e participar, entretanto, de uma realidade transhistórica? No fundo, o verdadeiro problema é como reconhecer o real camuflado nas aparências?” (31).

---

(30). — Os ritos de construção retualizam a “criação” pois imitam o ato cosmogônico. Vivendo-o o homem participa do ato criador. Pela repetição do ato cosmogônico, o tempo concreto, no qual se efetua a construção, se projeta no tempo mítico, *in ello tempore* em que se produziu a fundação do mundo. Assim, ficam asseguradas a realidade e a duração de uma construção, não só pela transformação do espaço profano em um espaço transcendente, como também pela transformação do tempo concreto em tempo mítico.

(31). — *Fragments d'un Journal*, pág. 263.