

Mito do eterno retorno ou eterno retorno do mito?

ARMINDO DOS SANTOS VAZ

Universidade Católica Portuguesa (UCP), Lisboa

Entre os muitos autores que estudam o *mito*, nem todos usam a palavra na mesma acepção. Além disso, alguns vêem nele potencialidades positivas inegáveis, enquanto outros ainda retêm dele a concepção negativa de oposto à «realidade», com restos sobreviventes do séc. XIX.

Em certas áreas do saber, mesmo na reflexão teológica, ainda se notam sinais de desconfiança, dúvida, interrogação, sobre o *mito* enquanto categoria apropriada para falar de Deus e na qual Deus se pôde revelar. Uma razão para tal dúvida poderia ser a de pensar que o mito não corresponde ao modelo lógico, empírico e discursivo, predominante depois do séc. XVIII: pelo facto de se situar fora do âmbito da história humana objectiva e factual, *não seria senão* uma história, eventualmente uma história de deuses ou sobre deuses. Mas pensar assim é como – perante uma parábola de Jesus, cuja narrativa não corresponde literalmente ao que ela conta – reagir dizendo que ela *não é senão* uma história imaginada. Na realidade, o mito, não sendo história acontecida, tem toda a grandeza de uma história verdadeira, porque o seu mundo é o mundo verdadeiro do sentido. Tem mais sentido ou dá mais sentido do que certas histórias factualmente sucedidas.

O mito é uma dimensão racional e humana, sem a qual a razão e o ser humano estão menos completos.

Continuando a descobrir as suas virtualidades altamente positivas, aqui pensamos nele enquanto *narrativa* simbólica que organiza e articula imagens arquetípicas, que procura a interpretação da vida do ser humano e do seu mundo. Deixamos de lado a consideração do mito enquanto motivo mítico e base da linguagem social, bem como a sua vinculação ao rito e à psicologia profunda, etc.¹. Mesmo assim, o mito ainda abarca um amplíssimo espectro de funções, em conformidade com a sua procedência: dos povos primitivos, do antigo Extremo Oriente, da Índia do tempo de Buda, das civilizações pré-clássicas, das civilizações clássicas. Focamos a atenção nos mitos do antigo Próximo Oriente, aqueles que mais nos interessam por constituírem o contexto próprio e próximo das narrativas bíblicas de criação em Gn 1-11, que são elas próprias *mitos de origem*². Consideramo-los em conjunto, bíblicos e extrabíblicos, pois se iluminam mutuamente, dentro da significação específica de cada um e da diferença fundamental que marca os bíblicos monoteístas relativamente aos extrabíblicos politeístas.

1. Mito de origem: o advento do eterno ao temporal

Por meio da narrativa mítica que cobre os diversos relatos de Gn 1-11, os seres que estruturam o mundo visível, como a terra seca dos continentes, o firmamento, as águas do mar e dos rios, os astros, especialmente o sol e a lua, os animais aquáticos, terrestres e voláteis, a humanidade e os grandes acontecimentos sócio-históricos, a geração de novos seres humanos e a sua morte, as invenções tecnológicas, cidades, regiões que habitamos, o trabalho humano, etc., são investidos de um sentido último, de uma exigência suprema, detectada pelo espírito religioso como proveniente do mistério de Deus. A narrativa propicia uma experiência do mistério de Deus enquanto criador. Mediante as imagens míticas, religiosas, Ele aflora como o radical-

¹ Cf. J.M. MARDONES, *O retorno do mito*. A racionalidade mito-simbólica (Almedina; Coimbra 2005) 116-141.

² Já noutra sede fundamentámos e documentámos esta conclusão: A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011) 357-382.

mente importante das realidades, nas suas sombras e nas suas luzes. E a criação não surge simplesmente como categoria definida dentro do quadro religioso mas como acontecimento de sentido, de futuro absoluto para a história do mitógrafo e do leitor que medita por meio das imagens.

Desta maneira, o mito exprime um complexo mas coerente pensamento, que confere o sentido último às coisas, pensamento que se pode considerar uma *metafísica*: uma tentativa de elevar-se *para além da natureza visível*. Revela a tomada de consciência do significado de uma determinada realidade ou situação. Esse significado é visto no mundo superior, transcendente, e é *dito* por meio de símbolos encadeados dentro do mito. De facto, o seu âmbito próprio é o do símbolo, onde encontra os ingredientes fundamentais que o compõem: é um universo de símbolos articulados numa narração. O valor de uma coisa ou acção é contemplado na sua íntima ligação com uma realidade que as transcende. O seu relacionamento com o mundo do divino por meio de criação dá-lhes uma mais-valia, uma cor e um dinamismo que elas ou o mundo humano em si não têm. Por exemplo, um altar é impregnado de força religiosa, em virtude da sua forma simbólica (de mesa onde se oferecem sacrifícios e se partilha a vida e a festa em comunhão, na intimidade e na amizade) e da sua origem: o processo de criação³.

Então, a preocupação dos mitógrafos não era propriamente tratar das origens e dos deuses, dos quais pouco sabiam dizer. Era a vida actual, com tudo o que ela comporta. Faziam remontar todos os actos estruturantes da vida e as coisas do mundo que nos rodeia⁴ a um acto criador e fundador por parte da divindade nas origens, como o melhor recurso para dar sentido àquilo com que lidavam, aos diversos aspectos e experiências da vida humana. Feita remontar a uma acção primordial divina, a ontologia original das coisas e dos gestos da vida assumia uma identidade e um significado transcendente. Essa operação hermenêutica tornava-as *reais*: o *ser* que tinham na actualidade era feito provir do *Ser* absoluto. O mito desvelava a ir-

³ Veja Gn 8,20-22 e, por exemplo, Epopeia de Gilgameš [Tabuinha XI, 155-169: tradução de G. PETTINATO, *La saga di Gilgamesh* (Rusconi; Milano 1992²) 221-222] ou Mito de Atrahasis [Tabuinha III, v, 31-35: tradução em J. BOTTÉRO – S.N. KRAMER, *Lorsque les dieux faisaient l'homme*. Mythologie mésopotamienne (Bibliothèque des histoires; Gallimard; Paris 1989) 552].

⁴ Cf. M. ELIADE, *O mito do eterno retorno* (Perspectivas do homem 5; Edições 70; Lisboa 1978) 20-26.

rupção do sagrado no mundo. O ser das coisas aparecia ligado ao divino. Os hábitos ou factos históricos encontravam assim a sua *justificação* num acontecimento primordial, miticamente situado *in illo tempore*. A narrativa mítica, como a bíblica de Génesis 2-3, oferece antecedentes para os diferentes momentos e aspectos da vida humana. Submete-os ao domínio da ‘explicação’ e do sentido. O mitógrafo sente-se real e verdadeiramente ele próprio na medida em que vê a sua essência como dada por Deus: através do espelho do mito, vê-se feito – divinamente criado – nas origens de tudo, exaltando assim ao mais alto nível a sua dignidade humana.

Este jogo do presente com as origens dá uma visão muito particular do tempo vivido pelo mitógrafo. O mito transfigura o tempo *cronológico* (o *chronos* grego), tornando-o tempo salvífico (o *kairós* grego), tempo marcante, marcante da passagem do não-ser ao ser, marcante da essência do ser. Não suspende o tempo cronológico nas origens: inunda todo o tempo ‘profano’ com o sentido advindo do ‘momento’ original, determinativo. Descobre – ou incrementa? – a importância da experiência da fé como forma de o homem que se reconhece e se quer histórico dar sentido meta-histórico a tudo o que acontece na sua história. Faz-nos entrar em comunhão com os outros e, ao mesmo tempo, sublima o tempo histórico elevando-nos para o tempo trans-histórico.

A meditação do mito de origem tem assim a graça de renovar constantemente o tempo do calendário com a força simbólica do tempo mítico, tempo de criação. Este dá sentido ao tempo real e torna-o mais real. Traça uma linha recta entre o ‘momento’ inicial e o tempo do mitógrafo, dando-lhe sentido único porque a criação divina é acontecimento único, acontecimento teológico. O desenrolar da história e da vida é orientado por esse acontecimento único, insubstituível, radicalmente singular. O compositor e o leitor do mito aceitam a história; mas querem dar-lhe o sentido último que o tempo profano não lhe consegue infundir. A ‘magia’ do mito faz com que os acontecimentos históricos, até a actividade quotidiana, se abram pela fé à revelação do divino: tenta desvelar o invisível do visível e fazer uma geografia do sobrenatural.

A leitura periódica do mito, pessoal ou comunitária, como a de Gn 1 na solene vigília de Páscoa, constitui um pouco a celebração da importância do ‘momento’ criador e actualiza no presente a sua virtude recriadora: mais do que abolição da história e repetição periódica do acto cosmogó-

nico⁵, ela significa a renovação e o revigoramento da vida presente. Torna o leitor/ouvinte contemporâneo do acto criador, como dizendo-lhe respeito e envolvendo-o metafisicamente na plenitude divina do Criador, que vem dar sentido ao seu presente e renovar a sua vida. O mito refresca com o tempo *kairós* da criação aquilo que o tempo *cronológico* gastou. Fecunda o passageiro tempo presente com a plenitude simbólica do irrepitível tempo primordial. O ‘momento’ absoluto, inefável e sagrado da criação dá força e significado à fugacidade do tempo histórico e aos seus actos.

A própria Bíblia deixa transparecer esta impregnação do *actual* pelo *original*. A primeira carta de Pedro (1Ped 3,20-21) recupera a linguagem mítica do dilúvio para fazer teologia cristã:

Cristo... proclamou a vitória também aos espíritos cativos que antigamente foram rebeldes, quando, nos dias de Noé, a paciência de Deus aguardava enquanto se construía a arca; nela poucas pessoas – oito apenas – se salvaram por meio da água. A esta corresponde [*antitypos*, realidade prefigurada pelo *arkhetypos*, figura representada pela salvação das águas do dilúvio por meio da arca] o baptismo que agora vos salva, não por limpar impurezas do corpo, mas pelo compromisso com Deus de uma consciência honrada, em virtude da ressurreição de Jesus Cristo.

A ligação feita entre o rito cristão do baptismo e a narrativa mítica infunde a esse ritual a virtude recriadora do processo de criação em curso ainda no relato do dilúvio, pondo em evidência o alcance universal da salvação para todos os pecadores arrependidos. O relato que fala da sobrevivência do mítico Noé sobre as águas simbólicas da nova fase da criação (Gn 6,5-9,17, relativamente às fases anteriores, relatadas em Gn 1,1-6,4) sugeriu à tradição apostólica a ideia da salvação através das águas do baptismo, associada à “ressurreição de Jesus Cristo”: às águas da criação “corresponde” a força recriadora do baptismo, pelo qual o baptizando adulto morria ao pecado e ressuscitava para uma vida nova. O mito da criação dava sentido transcendente ao “homem novo”, permitindo falar de recriação pelo baptismo e de “uma nova criação” por virtude do “Homem novo” (2Cor 5,17).

Este trecho da carta de Pedro procurava revitalizar o presente e o futuro com o ‘instante’ da plenitude original. A acção e a história no tempo do mitó-

⁵ Cf. M. ELIADE, *O mito do eterno retorno*, pp. 65-106.

grafo actualizam o ‘momento’ mítico dos arquétipos primordiais e dão assim sentido às realidades que eles originaram. Para o mitógrafo e para o leitor do mito, o tempo em que acontecem as coisas é positiva e decisivamente influenciado pelo momento arquetípico, projectando sobre elas a sua frescura original.

Assim, o mito também faz um apelo à esperança. A nostalgia das origens, que exclui o desejo de retornar a elas, reflecte a necessidade de situar o átimo presente na perspectiva abrangente da *memória*, que dá mais alcance e ordem a cada acto humano. Estes não aparecem desconexos. Aparecem incorporados num tempo, ligado, em cadeia, às origens de tudo e ao fim, situado em Deus. O “princípio”, guardado na memória do imaginário por meio do mito, apela à esperança, que se torna promessa de um futuro aberto. Quem sabe donde vem sabe quem é e para onde vai. Quem se vê a si próprio como *formado* por Deus sabe que é *imagem* de Deus e tende para Deus. As «histórias sagradas» da criação, remontando às *origens* por meio do mito *memorial*, atingem o fundo do *ser*, descobrem o seu sentido último e o seu *original* em Deus.

Desta maneira, o mito oferece à comunidade crente uma narrativa fundamental ou cosmovisão em que todas as coisas e a actividade humana aparecem coerentemente no seu devido lugar; oferece-lhes o horizonte constitutivo de esperança. A memória das origens é uma *anamnese*, memória salvífica que possibilita a ligação do humano com o divino e o reconcilia com ele⁶. É o esforço por manter o contacto com a origem do *ser* e assim interiorizar melhor o que significa *viver*: significa actualizar o plano divino de criação, do mundo e da humanidade; significa viver no seio do *real*, que procede do *original* e tem a sua marca e a sua vitalidade.

A *memória* mítica outorga assim à existência humana a consciência de possuir uma dimensão de grande profundidade. Contando uma «história sagrada» recheada de símbolos, que contempla o «instante antes do tempo», recupera para a vida e para o mundo o sentido superior neles escondido. A memória do tempo primordial – tempo eterno – é a do *tempo salvífico*, que afasta o envelhecimento e o aviltamento da vida e vence a inquietação, o desconcerto, a desarmonia do quotidiano e o sofrimento, impostos pelo *tempo cronológico*.

⁶ Cf. Ll. DUCH, *Antropología de la vida cotidiana*. Simbolismo y salud (Estructuras y procesos, Antropología; Trotta; Madrid 2002) 123-169.

2. Mito de origem e sentido para o sofrimento

Querendo dar sentido radical às coisas da existência humana, alguns mitos de origem dedicam-se a ‘justificar’, não só as agradáveis mas também as penosas. Eles são, aliás, a linguagem narrativa da alma humana a viver num mundo de dilacerações e de tensões, de divisões e de perplexidades. A imponência autoritária da dureza da vida mostra-nos um mundo cheio de enigmas e obscuridade. Se a bondade e o sentido da vida fossem óbvios e os acontecimentos e as coisas fossem facilmente perceptíveis, não haveria lugar para o mito, porque sua característica é unir e relacionar.

Para a existência humana que tem a experiência do medo generalizado, da fractura e do desvio ...; frente à ameaça do sem-sentido e da desorientação...; face à experiência de limitação e finitude que afunda o seu pensamento nos abismos do ser...; perante a desordem, a contradição e a disjunção instaurada pelas diversas crises de sentido, o mito de origem brinda visões totalizantes, integrando as partes num todo harmonioso com sentido. Frente ao sofrimento, às contrariedades e à morte, inscreve-se como oferta de vida abundante e plena. É o lado com sentido na medalha que oculta a experiência do mal físico, psíquico e social. Responde ao desejo incontido de encontrar sentido para o sem-sentido, racionalidade para o aparentemente irracional. É uma narrativa que liga o ser humano com os seus limites separados, relacionando-os com a transcendência ilimitada.

Assim, o mitógrafo encarava o sofrimento humano, não como uma experiência desprovida de sentido – que os humanos teriam de aceitar como inevitável, como se aceitam os rigores do clima. Fosse qual fosse a causa e a natureza objectivas do sofrimento, não se preocupava delas. Revestia-o de sentido último, vendo-o em Deus, não como sua causa eficiente ou como seu provocador, mas como ponto de encontro supremo com ele, como Aquele que tem a ver com toda a vida humana, enquanto sua origem, e está por dentro dela: por dentro da sua grandeza e beleza, mas também por dentro das suas limitações, a dar-lhes a máxima dignidade. Pelo mito, via o mundo à luz de Deus; Deus era o «*a priori*» do seu mundo e alimentava o desejo de que o mal e o vazio não fossem a última palavra.

Meditando-o, a fé do mito procura para o sofrimento um porto de abrigo, um nicho de sentido, algo persistente. Mas, se se fixa na imanência do devir humano, sente que anda às voltas na nora do transitório e do pe-

recível. Então justifica-o “relacionando-o com a transcendência, com valores estáveis, inabaláveis, últimos, porque só o divino proporciona segurança e certeza, único imutável e infinito, único que não está sujeito à dialéctica da história e não participa do relativismo e das carências do transitório, por estar antes de tudo”⁷. O sofrimento que gostaríamos que não sucedesse sucede mesmo. A sensação de aniquilamento é de tal ordem que diríamos: «se eu soubesse que Deus está lá, eu até conseguiria superá-lo». Ora, a fé do mito pode enfrentá-lo encontrando Deus na relação do sofrimento com a totalidade: associa-lhe Deus, como nem Ele o podendo evitar, por ele fazer parte da condição radicalmente limitada e finita do ser *humano*.

O mito transforma a face custosa do sofrimento numa experiência de sentido e de conteúdo espiritual positivo, *verbalizando-o* por meio do símbolo. A sua leitura torna-o ‘aceitável’ e suportável, *justifica-o*, considerando-o, não gratuito, nem arbitrário, nem cego, nem resultante de uma fatalidade, nem absurdo, nem trágico, nem patético, nem injusto, mas necessário, porque tinha o mais elevado sentido. Nenhuma das catástrofes, doenças ou desgraças que a pequena e a grande história do mitógrafo deixavam à vista era arbitrária. Os impérios emergiam e caíam, as guerras desencadeavam mais sofrimento, o trabalho endurecia o quotidiano, a morte lançava a sua sombra sobre a vida. Mas, o mito sugeria que “as coisas são como são e não podem ser de outro modo”⁸. Encarando tudo à luz de Deus e como fazendo necessariamente parte da vida, tudo era aceite. O leitor era conduzido, não a escapar à sua história, mas a aceitá-la, longe de um fatalismo que determinasse a sua felicidade e infelicidade. Evitando aceitar um *fatum* determinado por teorias cíclicas e por influências astrais – como repetição cíclica de um modelo celeste ou como imitação de um arquétipo determinado pelos astros – tendia antes, num excesso de optimismo, para a valorização do momento contemporâneo enquanto vivência actualizada do ‘momento’ primordial. As tristezas eram valorizadas positivamente logo que produzidas e ficava esconjurado o desespero, por falta de lugar para ele.

Mas a atribuição do mal físico a Deus como seu Criador não era para o mitógrafo uma hermenêutica simples. Os aspectos bonitos da vida po-

⁷ A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»: O sentido último da vida projectado nas origens* (Edições Carmelo; Marco de Canaveses 2011) 323.

⁸ J.M. MARDONES, *O retorno do mito. A racionalidade mito-simbólica* (Almedina; Coimbra 2005) 41.

diam ser-lhe atribuídos como criação directa. Se, porém, fizesse o mesmo com as realidades penosas, poderia incorrer no mal-entendido por parte do leitor, de que Deus quer os males humanos. Então o mito recorre, dentro da lógica narrativa, a uma transgressão humana, que de alguma maneira desresponsabiliza o criador pela criação directa do sofrimento. Só lho atribui indirectamente, em forma de correcção ou de sanção da transgressão miticamente cometida. Se a causa efectiva do sofrimento – que hoje os médicos detectariam – era desconhecida do mitógrafo e do seu leitor (tornando-se perturbadora), o recurso a uma transgressão dava-lhe uma causa. Mesmo que essa causa fosse só imaginada e gratuita, integrava-o na totalidade da vida e ‘explicava-o’ ligando-o a Deus.

O mito tem grande força para integrar e estruturar a ruptura que o ser humano experimenta face à vida saudável. Por meio de uma lógica simbólica de relação imbricada numa narrativa, liga ao Sentido totalizante – Deus – as experiências do aparente sem-sentido que ele faz no trabalho penoso, no sofrimento, na doença, na morte. Assim faz o mito bíblico de Gn 2-3⁹. Através do seu poder simbólico, que remete o físico para uma realidade de ordem superior, oferece uma sutura para as feridas feitas pelo desgaste da vida e pela natureza. A *compreensão* do doloroso e do irracional não evita automaticamente o sofrimento e o mal. Mas, ao referi-lo ao Sentido transcendente e ao transfigurá-lo simbolicamente, encaixa-o melhor no universo da vida e salva-a da insignificância e do sem-sentido, assumindo-a como não podendo ser senão assim.

Por meio do mito, o contemplativo encarava os factos sob um novo prisma e reconciliava-se com o mal físico que, como o bem, constituía a vida humana. Querendo dar sentido aos aspectos penosos da vida, procurava compreendê-los na totalidade dos fenómenos humanos¹⁰. “Esse significado não só era consolador como, sobretudo, coerente, ou seja, susceptível de se integrar num sistema bem articulado em que o cosmos e a existência humana tinham, cada um, a sua razão de ser”¹¹. Sendo os acontecimentos históricos penosos associados a um acto de criação divina nas origens, a grande capacidade significante e a força legitimadora do mito da-

⁹ Cf. A. dos S. VAZ, *Em vez de «história de Adão e Eva»...*, pp. 235-276.

¹⁰ Cf. J.S. CROATTO, *Experiencia de lo sagrado*. Estudio de fenomenología de la religión (Gualdupe – Verbo divino; Buenos Aires – Estella 2002) 273-274.

¹¹ M. ELIADE, *O mito do eterno retorno*, pp. 154.

vam-lhes verdade antropológica e religiosa. Eram vistos como situações através das quais o espírito humano tomava conhecimento de níveis da realidade, que, de outro modo, lhe seriam inacessíveis.

3. O constante retorno do mito

A longa história da composição de narrativas míticas e da sua interpretação constata a sua presença constante na cultura ocidental. Ela sempre recorreu à linguagem mítica, não só para dela tirar partido, mas também para a combater.

Geralmente este combate ou afastamento estava aliado à veemente defesa da linguagem essencialista, do discurso lógico e científico, abstracto. Opunha o *logos* ao *mythos*. Estudos recentes, que beneficiam da síntese posteriormente possível, mostram os perigos do acento único, seja só na linguagem conceptual das ciências, seja só na linguagem figurativa do mito. Tanto uma como a outra tendencialmente desaguam num discurso de carácter totalitário. Cada uma precisa da outra. O *mythos* sem referência ao *logos* é tão redutor como o *logos* sem qualquer recurso ao *mythos*. Ambas as linguagens são formas complementares para *verbalizar* ou *apalavrar* as coisas da vida humana. Na medida em que a linguagem quer ser criativa e humanizante, conjugará utilmente a dinâmica relação entre *mythos* e *logos*. A reflexão feita por meio do raciocínio lógico é tão necessária e salutar como o poder evocador e invocador das imagens. O mito conjuga a racionalidade que lhe é própria com a da linguagem abstracta e conceptual¹².

É que, se o ser humano é um ser de palavra, esta é uma realidade caracterizada por diversas acepções e conotações. O recurso só à palavra mítica ou só à palavra lógica é igualmente parcial. Reconfortante é a palavra na sua modalidade *mítica* e poética como na sua modalidade *lógica* e crítica. Convém que cada uma complemente a outra, uma com a sua capacidade sugestiva, a outra com a sua actividade racional e crítica. As abordagens culturais, religiosas, teológicas, artísticas e políticas à vida humana contam com a complementaridade de ambas as modalidades da palavra. Nem nos podemos perder numa imensa

¹² Cf. M. LEENHARDT, *Do kamo*. La persona y el mito en el mundo melanesio (Paidós básica 92; Paidós; Barcelona 1997) 179-188.

floresta de imagens, nem podemos secar no árido deserto da semântica abstracta e desvitalizada. O ideal é o recurso doseado à palavra fecunda da representação e à explicação crítica que controla os eventuais desvios ou excessos da palavra artística¹³. A linguagem simbólica na nossa cultura busca a expressão, o mais correcta possível, da *humanidade* do ser humano.

Aliás, apesar de todos os pesares, foi o que aconteceu ao longo da cultura ocidental. Apesar de os grupos intelectuais se exprimirem preferentemente por meio de conceitos abstractos, a linguagem de uso corrente sempre caldeou a língua explicativa com a língua figurativa que se conserva no reservatório de sentido que é o mito. O recurso às grandes narrativas míticas é diário. Bastaria ensaiar a recolha de referências ao mito bíblico do casal primordial de Gn 2-3 nos meios de comunicação social ou nas tertúlias de descontração, tanto para divertimento como para reflexões antropológicas sérias.

A linguagem que serviu o mito e é oferecida por ele deixa-se comparar a uma flor que cresce espontaneamente em qualquer clima, em qualquer terreno, em qualquer época, regado pelos abundantes aquíferos da vida humana. Por isso, mesmo enquanto narrativa, não é algo passado de moda, histórias de tempos pretéritos. É central em todas as tarefas culturais. Embora não se componham mitos, eles continuam a inspirar a vida, a cultura, o religioso, a literatura, a poesia, as artes, a filosofia, a teologia...

O mito em sentido amplo – e as repercussões do mito enquanto narrativa – está presente, não só nas sociedades antigas mas também na moderna. Vivemos habitados pelo mito. A sua presença não será tão tangível como nos tempos recuados de composição de relatos míticos. Mas não é menos real. Habita, com outras aparências, a cultura do nosso tempo, os anseios e nostalgias, temores e esperanças dos humanos hoje. No fundo sócio-cultural há uma espécie de reservatório de imagens, que adoptam formas sociais e culturais novas, mas que provêm de relatos míticos, também bíblicos¹⁴.

O assunto não é, pois, meramente académico. O mito tem forte influência na vivência humana. “Sem exagero, podemos afirmar que não existe um autêntico problema humano que não tenha algo a ver com o mito... Não é de estranhar que... face aos desafios do novo milénio, o mito tenha voltado ao palco. O mito regressa para obrigar-nos a repensar as

¹³ Cf. LI. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 2002²) 503-507.

¹⁴ Cf. B.F. BATTO, *Slaying the Dragon. Mythmaking in the Biblical Tradition* (Westminster – John Knox Press; Louisville, Kentucky 1992) 168-173.

questões fundamentais”¹⁵. Aliás, entendido em sentido amplo, nem temos de falar do retorno do mito. “Não regressa, simplesmente porque nunca foi embora. Está aí sempre presente”¹⁶. “Inscribe-se na necessidade antropológica humana de dar sentido, de viver numa realidade significativa”¹⁷. É necessário na nossa cultura, como “reservatório simbólico”. Áreas inteiras da cultura, como a da religião, serão incompreensíveis ou desfiguradas se não se perceber a carga da sua dimensão fortemente simbólica e mítica.

Porque a *cultura* é na sociedade a face com sentido e porque construir *cultura* equivale a fazer tradição com a memória cultural herdada – equivale a iniciar novas gerações na sociedade, oferecendo-lhes modelos de comportamento, de projecção e de significado para a vida – não parece possível a vivência na comunidade humana sem o constante recurso ao mito. Ele “tem a virtualidade de mostrar o equilíbrio ou desequilíbrio, os excessos e as carências de uma civilização ou cultura. A partir de um olhar através do mito acede-se ao mal-estar e às patologias da nossa sociedade”¹⁸.

Até pode contribuir para a sua terapêutica. De facto, quando se perde o sentido da transcendência e de Deus, mais facilmente se perde o sentido de *ser* humano. E então facilmente se passa por cima dele em função dos objectivos individualistas de quem se relaciona com ele. Já não é só questão de défice de valores. É questão de défice de sentido último para a vida. Ora, o mito ajuda a dá-lo, enquanto expressão do sentido profundo da vida através do religioso, do literário e do artístico.

Por isso, a compreensão do mito exige um estado de espírito análogo ao da poesia, da música; exige abertura ao seu poder comunicativo e exige sintonia e certa empatia com o espírito religioso e contemplativo do mitógrafo.

Conclusão

A presença inevitável do mito na cultura e na sociedade dá um contributo para o levantamento e para a compreensão das causas ou dos factores componentes das suas crises. O mito é um posto de observação dos males

¹⁵ J.M. MARDONES, *O retorno do mito*, p. 53.

¹⁶ J.M. MARDONES, *O retorno do mito*, p. 138; cf. pp. 137-141.

¹⁷ J.M. MARDONES, *O retorno do mito*, p. 84, citando L. Kolakowski.

¹⁸ J.M. MARDONES, *O retorno do mito*, p. 17.

de um período histórico e da saúde cultural de uma sociedade na sua capacidade de dar sentido ao existir da pessoa e da colectividade. A crise social e cultural que nos agarra denuncia a dificuldade de integração dos valores transcendententes que o mito intui e sugere como sentido a dar à vida.

Certo, a questão do sentido é complexa. Tem antecedentes muito distantes, que foram sendo transmitidos ao longo de séculos desde tempos imemoriais por grupos culturais e religiosos que buscavam significado para a sua existência e que deixaram rasto no consciente comunitário e pessoal. Referido à pessoa singular, era-lhe oferecido pelos antepassados imediatos e recebido *ad modum recipientis*. Demais, na totalidade de sentido da vida encontram-se o consciente e o inconsciente, o comunitário e o pessoal, um saber imediato e um saber último sobre a realidade da vida. Como unir estes fios de cores variegadas? A lógica do discurso linear e analítico não o consegue, ele que precisamente explica distinguindo. É necessária a lógica da linguagem simbólica, numa grande implicação de relações. Ora, este tecido, que a um dado momento se pode transformar em narrativa, é o que denominamos *mito*.

Na forma de conhecimento que o mito de origem proporciona, resta uma grande exigência: a do controlo sobre essa «verdade simbólica», para que não seja arbitrária nem desviante. Embora a «verdade» do mito esteja aberta à reinterpretação inesgotável do símbolo e não seja explicável empiricamente, pode e deve ser contrastada com outras interpretações, com dados provenientes da ciência e do pensamento crítico. Como tudo o que é humano, o mito está perpassado pela ambiguidade e precisa de vigilância crítica. O *mythos* precisa complementarmente do *logos*¹⁹. A relação de um com o outro não é de rivalidade mas de fraternidade. Imersos como estamos em explicações causais, científicas, técnicas, lógicas e empíricas, é necessário congruar o pensamento mítico com o lógico, esconjurando a esquizofrenia da unilateralidade. Esta conexão aberta da *explicação* conceptual das coisas com a *compreensão* profunda do seu sentido superior só pode ser salutar para a razão e vida humana, que é polifónica.

¹⁹ Cf. Ll. DUCH, *Mito, interpretación y cultura* (Herder; Barcelona 2002) 68-81; J.M. MAR-
DONES, *O retorno do mito*, pp. 181-190.

