

*Mircea Eliade*

EL MITE  
DE L'ETERN RETORN  
ARQUETIPS I REPETICIÓ

*Introducció de Lluís Duch  
Traducció de Víctor Obiols*

FRAGMENTA EDITORIAL

Títol original	LE MYTHE DE L'ÉTERNEL RETOUR. ARCHÉTYPES ET RÉPÉTITION
Publicat per	FRAGMENTA EDITORIAL, SL Plaça del Nord, 4, pral. 1.ª 08024 Barcelona www.fragmenta.cat fragmenta@fragmenta.cat
Col·lecció	ASSAIG, 31
Consell assessor	PERE LLUÍS FONT FRANCESC-XAVIER MARÍN JOSEP OTÓN FRANCESC TORRALBA AMADOR VEGA
Primera edició	DESEMBRE DEL 2014
Producció editorial	IGNASI MORETA
Producció gràfica	INÈS CASTEL-BRANCO
Impressió i relligat	ROMANYÀ VALLS, SA
© 1949	ÉDITIONS GALLIMARD, NOVA EDICIÓ CORREGIDA I AUGMENTADA EL 1969 pel text
© 2014	VÍCTOR OBIOLS LLANDRICH per la traducció
© 2014	LLUÍS DUCH ÁLVAREZ per la introducció
© 2014	FRAGMENTA EDITORIAL per aquesta edició
Dipòsit legal	B. 24.171-2014
ISBN	978-84-15518-08-2



Amb la col·laboració de la Direcció General  
d'Afers Religiosos del Departament  
de Governació i Relacions Institucionals

RESERVATS TOTS ELS DRETS

## ÍNDEX

Introducció. LLUÍS DUCH	7
<i>Prefaci</i>	33
<b>I ARQUETIPS I REPETICIÓ</b>	37
El problema	37
Arquetips celestes dels territoris, dels temples i de les ciutats	40
El simbolisme del «Centre»	46
Repetició de la cosmogonia	54
Models divins dels rituals	57
Arquetips de les activitats «profanes»	64
Els mites i la història	71
<b>II LA REGENERACIÓ DEL TEMPS</b>	87
«Any», Any Nou, Cosmogonia	87
La periodicitat de la Creació	99
Regeneració contínua del temps	112
<b>III «DISSORT» I «HISTÒRIA»</b>	133
«Normalitat» del sofriment	133
La història considerada com a teofania	141
Els cicles còsmics i la història	152
Destí i història	171

IV	EL «TERROR DE LA HISTÒRIA»	179
	La supervivència del mite de l'«etern retorn»	179
	Les dificultats de l'historicisme	186
	Llibertat i història	193
	Desesperació o fe	198

## INTRODUCCIÓ

*Lluís Duch*

DESPRÉS DE LA DEVASTADORA experiència de la Segona Guerra Mundial (1939-1945), a les darreries dels anys quaranta del segle passat, en el pròleg d'*El mite de l'etern retorn*, Mircea Eliade assenyalava que el seu llibre s'adreçava sobretot a les persones cultivades, amb inquietuds i amb una certa malfiança pessimista davant els canvis profunds, potser irreversibles, que havien tingut lloc en les societats humanes, molt particularment en les de l'Europa central i oriental, les quals havien experimentat d'una forma extrema la violència deshumanitzadora desencadenada pels totalitarismes moderns —molt especialment, pel nazi i el soviètic.<sup>1</sup> Creiem

<sup>1</sup> Vicenç Mateu, en la «Invitació a la lectura de Mircea Eliade», dins Mircea ELIADE, *El sagrat i el profà*, Fragmenta, Barcelona, 2012, p. 11-57, ofereix una bona aproximació introductòria a la vida i al pensament del nostre autor. Per això, en aquesta presentació d'*El mite de l'etern retorn* no caldrà que ens referim a la seva biografia. En els nostres estudis *Ciencia de la religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1974, i *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1983, p. 15-46, també ens referim a les dades més significatives de la biografia d'Eliade. És molt important tenir en compte que l'estreta coimplicació de biografia i pensament és un factor fonamental i determinant en tota mena de reflexió. En el cas d'Eliade, per bé i per mal, aquesta constatació és encara molt més pertinent.

que aquesta obra que ara apareix en traducció al català és, en termes científics, l'expressió més completa i original del pensament teològic, filosòfic i antropològic del pensador romanès.<sup>2</sup> D'alguna manera, tota la seva producció posterior, naturalment amb les modificacions i els accents ocasionats per les successives contextualitzacions i adaptacions a què es va haver de sotmetre la seva existència, girarà a l'entorn de l'eix intel·lectual i emocional proposat en aquest llibre, que s'ha convertit en una mena de «clàssic» en qüestions antropològiques.<sup>3</sup> Un contemporani d'Eliade, l'historiador de les religions italià Raffaele Pettazzoni (1883-1959), amb qui va mantenir una correspondència bastant intensa i que, com a bon deixeble de Benedetto Croce (1866-1952), defensava unes posicions intel·lectuals de caràcter historicista gairebé totalment oposades a les del pensador romanès, escrivia que

<sup>2</sup> En termes de ficció, la novella de Mircea Eliade *La noche de San Juan*, Herder, Barcelona, 1998, constitueix segurament la millor exposició no sols del pensament del nostre autor, sinó també, evidentment novellades i, d'alguna manera, falsificades, de les variades peripècies de la seva vida com a exiliat. Sobre l'obra literària de Mircea Eliade, vegeu Virgil IERUNCA, «L'œuvre littéraire», dins Constantin TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, L'Herne (Cahier de l'Herme), París, 1978, p. 217-246; Ion BALU, «Les débuts littéraires de Mircea Eliade», dins *ibid.*, p. 337-355.

<sup>3</sup> És prou evident que, el 1957, el seu trasllat de França als Estats Units per ocupar la càtedra d'història de les religions de la Universitat de Chicago va ocasionar algunes mutacions, que creiem que no foren substancials, en les expressions del seu pensament. En aquest sentit, Eliade segueix de prop el ritme de molts altres emigrants europeus d'abans i de després de la Segona Guerra Mundial. En la monumental *Encyclopedia of Religion*, 16 volums, Macmillan, Nova York / Londres, 1987, editada per Mircea Eliade, poden seguir-se molt de prop les aproximacions eliadianes a les diverses temàtiques pròpies dels diversos universos religiosos atès que la majoria dels articles d'aquesta enciclopèdia foren redactats per investigadors ideològicament molt propers a l'estudiós romanès.

«la filosofia d'Eliade es fa ressò, com tots nosaltres, del temps trist en què ha viscut i potser també de les seves vivències personals. És sens dubte veritat que tota construcció es troba històricament condicionada».<sup>4</sup> Eliade creu que, a l'hora actual, la missió de l'historiador de les religions tal com ell l'entén hauria de contribuir a fer que l'ésser humà pogués descobrir, tot prenent distància respecte de les pautes de les societats modernes —caracteritzades per la insidiosa presència de l'«oblit» i la desestructuració simbòlica—, no sols els simbolismes del seu cos, que és en realitat un *anthropo-kosmos*, sinó també la munió de simbologies que són les claus autèntiques perquè arribi a copsar el *més-enllà* del món dels fenòmens. En efecte, d'acord amb la seva visió del món en termes preponderantment simbòlics, «la cosmogonia és també una *ontofania*, la manifestació plena de l'Ésser [...], atès que els mites revelen les estructures del real i les múltiples maneres de ser en el món [...]. Revelant la història de tot allò que s'ha esdevingut *in illo tempore*, revelem al mateix temps una irrupció del sagrat en el món.»<sup>5</sup>

És prou conegut el fet que l'investigador romanès, sobretot entre els anys cinquanta i vuitanta del segle passat, ha estat qualificat amb els adjectius més oposats.<sup>6</sup> Des dels qui hi

<sup>4</sup> Raffaele PETTAZZONI, *Religione e società*, Ponte Nuovo, Bolonya, 1966, p. 124. Vegeu la correspondència entre aquests dos autors dins Natale SPINETO (ed.), *L'histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959 / Mircea Eliade et Raffaele Pettazzoni*, Cerf, París, 1994. Sobre el pensament de Pettazzoni, vegeu DUCH, *Ciencia de la religión y mito*, p. 62-65.

<sup>5</sup> Mircea ELIADE, *Mitos, sueños y misterios*, Compañía General Fabril, Buenos Aires, 1961, p. 11.

<sup>6</sup> Vegeu el llibre, sens dubte amb notables exageracions, de Daniel Dubuisson, *Mythologies du XX<sup>e</sup> siècle. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Presses Universitaires du Septentrion, Villeneuve d'Ascq, 2008<sup>2</sup>, p. 197-323, en el

veuen un representant molt important dels feixismes més durs i agressius de l'Europa d'entreguerres (1918-1939) fins als qui el consideren, «juntament amb Carl G. Jung, Georges Dumézil i Henry Corbin, com el qui ha exhumat, amb calma, minuciosament, en un mot, científicament, la gran estatura de *l'homo sapiens* ocultada pels ídols prometeics inconfessats de la civilització inhumana sorgida de la màquina».<sup>7</sup>

Des de molt jove Mircea Eliade, sens dubte influït directament per les riques i suggerents icones i litúrgies del cristianisme ortodox del seu país natal, va adonar-se de l'excel·lent i insubstituïble importància de la religió per «identificar la presència —sovint d'incògnit— del transcendent en l'experiència humana».<sup>8</sup> Amb contundència s'oposà a la crítica de la religió moderna que, en els segles XIX i XX, a partir de premisses molt diferents per part dels seus diversos representants, s'havia plantejat en les societats occidentals perquè, segons el seu parer, pretenia donar raó del món mitjançant una sèrie de reduccions simplistes, falsament objectivadores i privades de tot alè espiritual, les quals, tot empobrint-lo, el buidaven de substància *cosmoteàndrica* (com diria Raimon Panikkar), de tota referència extramundana («sobre-natural»). «Es tracta —afirma— de la trivialització sistemàtica del món empresa amb la finalitat de conquerir-lo

---

qual presenta —i judica— les connexions d'Eliade amb la «Guàrdia de Ferro» romana, que era de signe —i valgui la paradoxa— «nazi-religiós».

<sup>7</sup> Gilbert DURAND, «Eliade ou l'anthropologie profonde», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 40; vegeu també Lluís DUCH, *Mite i interpretació. Aproximació a la logomítica II*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1996, p. 200-202.

<sup>8</sup> Mircea ELIADE, *Fragments d'un Journal I* (1945-1969), Gallimard, París, 1973, p. 315; cf. *ibid.*, p. 540.

i dominar-lo.» El nostre autor, però, assenyalava amb vigor que la conquesta del món no ha estat «el fi de totes les societats humanes. No és, en realitat, sinó una particularitat de l'home occidental. Altres societats persegueixen finalitats diferents; per exemple, comprenen la “xifra” del món per viure com “viu” el món, és a dir, renovellant-se perpètuament.»<sup>9</sup> En aquest sentit, fa una afirmació que, en els anys seixanta i setanta del segle passat, podia resultar sorprenent i, fins i tot, per alguns, del tot desassenyada, però que, en el moment present, després del fracàs de la crítica clàssica de la religió que, per regla general, confongué «el religiós» amb les «religions històriques», apareix per molts dels nostres contemporanis quasi com un lloc comú: «És possible l'abolició del *christianus*, però no del *religiosus*; no existeix, i no pot existir, una societat arreligiosa.»<sup>10</sup> Considera que l'afirmació precedent manté en l'actualitat una acceptació bastant àmplia malgrat que és molt conscient, almenys a Occident, de l'actual crisi de credibilitat de les velles estructures litúrgiques, morals i teològiques de les Esglésies cristianes. «No crec —assenyalava ja fa algunes dècades— que hagi arribat el final de l'Església, sinó, potser, d'una certa Església cristiana. Crec que serà una crisi creadora i que, després de proves i controvèrsies, apareixeran algunes coses més interessants, més vives, més significatives. Però no és possible anticipar res.»<sup>11</sup> En el

<sup>9</sup> Mircea ELIADE, *Mefistófeles y el andrógino*, Guadarrama, Madrid, 1969, p. 201.

<sup>10</sup> ELIADE, *Fragments d'un Journal I*, p. 400. Sobre l'home modern des de la perspectiva proposada per Eliade, vegeu Adrian MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, Gallimard, París, 1980, p. 286-293.

<sup>11</sup> Mircea ELIADE, *La prueba del laberinto. Conversaciones con Claude-Henri Rocquet*, Cristiandad, Madrid, 1980, p. 110.

fons, Eliade està ben convençut, malgrat l'acció anorreadora provocada per les convulsions i les incoherències de la història, de la indestructibilitat de l'*homo religiosus*; o, per expressar-ho d'una manera que ens sembla més adequada: «el religiós» en l'ésser humà es manté sempre present i operatiu malgrat que les seves articulacions culturals, socials, biogràfiques i històriques (les religions històriques) poden trobar-se sotmeses a l'envelliment i, sovint fins i tot, a l'enviliment que són concomitants a tota existència humana, la qual, d'una manera o altra, sempre serà *històrica*, sotmesa a l'ambigüitat que és inherent a tot ésser finit.<sup>12</sup>

Eliade vincula estretament el valor de la religió amb el del *mite* perquè «la funció principal del mite és revelar els models exemplars de tots els ritus i totes les activitats humanes significatives: tant l'alimentació com el matrimoni, el treball, l'educació, l'art o la saviesa».<sup>13</sup> Afirmar: «El mite no parla sinó d'allò que s'ha esdevingut realment, d'allò que s'ha manifestat plenament [...]. El mite és una història sagrada i, per tant, una “història veritable”, perquè sempre es

<sup>12</sup> Seguint d'alguna manera les petjades d'Eliade, encara que amb una mirada crítica i subratllant en tot moment la dimensió històrica de l'ésser humà, hem exposat aquestes idees a Lluís DUCH, *Religió i comunicació*, Fragmenta, Barcelona, 2010, *passim*. La dimensió històrica de l'ésser humà, tant teòricament com pràcticament, és no sols quelcom d'inevitable, sinó també l'imprescindible desencadenant de les seves respostes ètiques. Sense història —o, millor, sense «històries»— no hi ha —no pot haver-hi— ètica.

<sup>13</sup> Mircea ELIADE, *Mito y realidad*, Guadarrama, Madrid, 1973<sup>2</sup>, p. 20. Creiem que aquest petit llibret és una de les millors aproximacions eliadianes a la intel·ligència del mite. Hem presentat sumàriament la nostra interpretació de la interpretació del mite que fa Eliade a DUCH, *Mite i interpretació*, p. 198-215. Vegeu, a més, Julien RIES, «Histoire des religions, phénoménologie, herméneutique. Un regard sur l'œuvre de Mircea Eliade», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 11-24.

refereix a *realitats*»<sup>14</sup> Poden resumir-se així les notes fonamentals que Mircea Eliade descobreix en el mite: «a) El mite narra la història paradigmàtica dels Éssers sobrenaturals; b) aquesta història és absolutament veritable, perquè es refereix a les accions sagrades exemplars que van tenir lloc *in illo tempore*, és a dir, en el “no temps”: per això no es troben sotmeses a la degradació, a la “caiguda” que és inherent a tot allò que s'esdevé en el marc de l'espai i del temps; c) el mite es troba estretament vinculat a l'*origen absolut* de tot el que existeix: per això constitueix el paradigma insuperable de tota acció humana significativa; d) el coneixement dels mites, doncs, equival a l'autèntic coneixement de les coses; no es tracta, però, d'un coneixement “extern”, abstracte, forjat mitjançant una “definició” qualsevol, sinó d'un coneixement *experiencial*, que troba la seva praxi corresponent en les accions culturals; e) *viure* els mites és una altra manera d'anomenar l'experiència religiosa, la qual consisteix en la penetració de l'ésser humà en un espai i en un temps *qualitativament* diferents dels de la vida quotidiana; i f) és en aquest àmbit separat, però, que l'ésser humà pot esdevenir conscient de la seva autèntica humanitat.»<sup>15</sup> Per dir-ho amb brevetat, per Eliade el mite és «ontologie jouée».<sup>16</sup>

Té un interès no gens desdenyable el fet que Eliade considera que el discurs sobre la «mort de Déu» constitueix un dels fenòmens més característics i sorprenents de la mo-

<sup>14</sup> ELIADE, *Mito y realidad*, p. 19.

<sup>15</sup> DUCH, *Mite i interpretació*, p. 215.

<sup>16</sup> Aquesta expressió és de Georges Gusdorf, però creiem que expressa molt bé la posició d'Eliade al respecte (cf. DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, p. 198-200). El llibre de referència és: Georges GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, Flammarion, París, 1953.

dernitat europea que, amb molta freqüència, però, ha estat interpretat en clau preponderantment metafísica més que com un fenomen biogràfic, històric i cultural.<sup>17</sup> En efecte, «la mort de Déu —assenyala el nostre autor— és un fenomen molt conegut en tota la història de les religions. Habitualment es tracta de la “mort”, és a dir, de l’envelliment de l’*expressió convencional*, “tradicional”, d’un cert déu o de Déu. O de “Déu” camuflat en figures, imatges, poders, símbols *aparentment seculars*.»<sup>18</sup> És interessant tenir en compte el que expressa en el capítol II («Els déus del cel») del seu *Tractat d’història de les religions*, sobretot en els §§ 14-16, on detecta arran del comportament dels anomenats *dii otiosi* una forma molt arcaica i, segons el seu parer, universal de la «mort de Déu».<sup>19</sup> En efecte, en un gran nombre de cultures senzilles, el déu del cel, creador i omnipotent, després d’haver donat vida al món, es retira de tota activitat, esdevé un

<sup>17</sup> La importantíssima problemàtica a l’entorn de la *imatge com a representació* l’hem abordada en el nostre estudi *Un extraño en nuestra casa*, Herder, Barcelona, 2007, capítol III (p. 181-272), on insistim en la necessitat de distingir adequadament entre *presència* i *representació* per evitar els nombrosos errors i confusions derivats de l’equiparació entre aquests dos termes. Creiem que Eliade, a partir del seu essencialisme antropològic, tendeix a absolutitzar les imatges —sovint en la forma dels simbolitzants—, la qual cosa implica abstroure-les de les «històries» concretes, que aleshores molt fàcilment poden convertir-se en ídols.

<sup>18</sup> ELIADE, *Fragments d’un Journal I*, p. 471. Vegeu, a més, MIRCEA ELIADE, *La búsqueda*, Megápolis, Buenos Aires, 1971, p. 40, 176 i 178; ÍDEM., *Religions australiennes*, Payot, París, 1972, p. 44-45. Vegeu també IOAN P. COULIANOU, «L’anthropologie philosophique», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 135-151.

<sup>19</sup> Vegeu MIRCEA ELIADE, *Tratado de historia de las religiones I*, Cristiandad, Madrid, 1974, especialment p. 73-82. Vegeu també DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d’Ulisses a Ítaca*, p. 62-65.

*deus otiosus* que es manté completament al marge de la vida quotidiana dels éssers humans, la qual cosa porta aparellada que aleshores la seva transcendència es confongui amb el seu eclipsi i la seva inactivitat. En una entrevista, el nostre autor, segurament amb una certa exageració, afirma que «és cert que la teologia de la “mort de Déu” és d’una enorme importància perquè es tracta de l’única creació religiosa del món occidental modern. Ens trobem davant el darrer grau de dessacralització.» Per l’historiador de les religions, aquest fenomen posseeix un interès considerable, ja que il·lustra molt efectivament «el camuflatge perfecte del “sagrat” o, més ben dit, la seva identificació amb el “profà”». <sup>20</sup> Malgrat els al·legats, pretesament contundents i definitius, dels profetes de la «mort de Déu» dels anys seixanta a vuitanta del segle xx que, d’alguna manera, van intentar reactualitzar en el context social i cultural de després de la Segona Guerra Mundial alguns aspectes de les herències del pensament de Hegel i de Nietzsche, Eliade descobreix, en moltes de les diverses i sovint sorprenents manifestacions de les estètiques modernes —sovint camuflades—, les insuperables exigències de la «necessitat religiosa» i de les «preguntes fundacionals» de l’home modern que, d’acord amb la seva opinió, són les mateixes que s’han plantejat els éssers humans de tots els temps. Posa en relleu que alguns creadors genials del segle xx

<sup>20</sup> Vegeu ELIADE, *La prueba del laberinto*, p. 143. Hi ha una altra interpretació de la «mort de Déu» que no té gaire interès per Eliade. La «mort de Déu» pot ser entesa com la *defunció* de determinades *imatges* de Déu, històricament condicionades; imatges concretes que són substituïdes per unes altres imatges concretes, les quals, al seu torn, en el futur també seran reemplaçades, i així successivament. La «mort de Déu» és sempre la «mort cultural» d’unes determinades imatges de Déu.

com, per exemple, Brancusi, Klee, Picasso, Kokoschka, Miró, Ionesco, etc., perquè estaven fermament convençuts de l'íntim lligam entre l'arquetip i la imaginació creadora de l'ésser humà, articularen de nou llur experiència estètica en uns contextos culturals i socials fins aleshores inèdits que, en alguns casos, almenys inicialment, procedien dels universos religiosos i culturals africans o asiàtics fins aleshores desconeguts i ignorats a Europa. «L'artista modern que no pot creure en el judeocristianisme (“Déu ha mort”) retorna, sense adonar-se'n, al “paganisme”, a les hierofanies i les cratofanies còsmiques: la *substància* encarna i manifesta el *sagrat*.»<sup>21</sup> El nostre autor escriu que «l'artista penetra en les profunditats del món i de la seva pròpia *psyche*. [S'esforça] per penetrar en la matèria per revelar-ne les estructures últimes, la darrera realitat, més enllà de les aparences.»<sup>22</sup> Per exemple, les nombroses aportacions d'Eliade a la «literatura fantàstica» no foren sinó intents literaris que tenien la pretensió de portar a la llum la presència —sempre en forma de representació— del sagrat en un nombre molt important de les narratives que hom creia irreversiblement secularitzades.<sup>23</sup>

<sup>21</sup> ELIADE, *Fragments d'un Journal I*, p. 457. En referència a l'art modern, vegeu també Mircea ELIADE, *Fragments d'un Journal II (1970-1978)*, Gallimard, París, 1981, p. 110 i 158-161. Sobre les estructures antropològic-artístiques tal com les interpreta Eliade, vegeu MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, p. 337-350.

<sup>22</sup> Mircea ELIADE citat per MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, p. 338.

<sup>23</sup> Vegeu, per exemple, Mircea ELIADE, *Relatos fantásticos*, Kairós, Barcelona, 1999; ÍDEM, *El viejo y el funcionario*, Laia, Barcelona, 2002; ÍDEM, *Isabel y las aguas del diablo*, Espasa-Calpe, Madrid, 2003; ÍDEM, *El burdel de las gitanas*, Siruela, Madrid, 2003; ÍDEM, *La isla de Eutanasius*, Trotta, Madrid, 2005. Sobre l'hermenèutica d'Eliade, vegeu el complet estudi de MARINO,

En *El mite de l'etern retorn*, Eliade comenta amb deteniment que Plató és el filòsof per excel·lència de la «mentalitat primitiva» o, dit d'una altra manera, que l'ontologia dels «primitius» mostra una estructura clarament platònica, que és clarament circular i recurrent, i, per això mateix, obertament ahistòrica.<sup>24</sup> «En un cert sentit podem fins i tot afirmar que la teoria grega de l'etern retorn és la variant última del mite arcaic de la repetició d'un gest arquetípic,<sup>25</sup> de la mateixa manera que la doctrina platònica de les idees era l'última versió de la concepció de l'arquetip i la més elaborada. I val la pena subratllar que aquestes dues doctrines han trobat llur expressió més perfecta en l'apogeu del pensament filosòfic grec.»<sup>26</sup> Segons el seu parer, això posa en relleu que l'home és un ésser *inautèntic* quan es proposa situar en el centre de la seva existència els esdeveniments històrics, els conflictes, els quals susciten una enganyosa ideologia del progrés, mentre que és veritablement ell mateix i viu en l'àmbit de l'*autenticitat* quan es desfà de la història (de les «històries») i es limita a repetir els gestos i les accions arquetípiques i rituals

*L'herméneutique de Mircea Eliade, passim*; ÍDEM, «Mircea Eliade und die Säkularisierung der Literatur», dins Hans Peter DUERR (ed.), *Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade*, Suhrkamp, Frankfurt, 1984, p. 296-313. Sobre la «literatura fantàstica» d'Eliade, vegeu William A. COATES, «Littérature fantastique: métaphysique occulte», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 325-335.

<sup>24</sup> Cf. Mircea ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. I, p. 72-73. Vegeu DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, p. 119-121 i 169-170.

<sup>25</sup> Per Eliade, l'arquetip és l'estructura inicial del sagrat. Tota manifestació d'un fenomen sagrat tendeix vers un arquetip (vegeu David RASMUSSEN, «Herméneutique structurale et philosophie», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 48-49).

<sup>26</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. III, p. 164; cf. *ibid.*, cap. III, p. 161-163.



que *in illo tempore* —el temps i l'espai abans del temps i de l'espai— van aconseguir a favor dels humans d'una manera excel·lent i exhaustiva, és a dir, «no històrica», els déus i els herois culturals.

Una qüestió que creiem que es manté oberta és decidir quina comprensió d'història hi ha a la base de la crítica eliadiana a l'historicisme; crítica que gairebé era un «lloc comú» en molts pensadors rellevants de la primera meitat del segle xx com, per exemple, Martin Heidegger o Leo Strauss. L'obra que ens ocupa —molt especialment el capítol IV («El terror de la història»)— constitueix un poderós al·legat contra l'*historicisme* de Hegel, continuat pel de Marx. «Des de Hegel, efectivament, tot l'esforç tendeix a salvar i a valorar l'*esdeveniment històric* com a tal, l'*esdeveniment en ell mateix i per ell mateix* [...]. [Aleshores] totes les crueltats, les aberracions i les tragèdies de la història han estat, i ho estan encara, justificades per les necessitats del “moment històric”».<sup>27</sup> A partir tant de la seva biografia personal com de la del seu poble, creiem que resulta bastant comprensible que Eliade interpreti la història com un seguit d'humiliacions, sofriments i captivitats: el terror de la història. És prou evident que, en tota la seva extensa i irregular obra científica i literària, la qüestió central i recurrent del pensament de Mircea Eliade és la problemàtica a l'entorn de la *història* que, com se sol afirmar

<sup>27</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. IV, p. 186. Cal advertir que Eliade reconeix que, per Hegel, la història conserva encara alguna cosa de transcendent —la realització de l'Esperit Absolut—, mentre que en el pensament de Marx ja l'ha perdut completament (cf. *infra*, cap. IV, p. 186-188), encara que «el marxisme —sobretot en les seves formes populars— constitueix per alguns una defensa contra el terror de la història» (*infra*, cap. IV, p. 191). Cal no perdre de vista que gairebé totes aquestes afirmacions i punts de vista van ser proposats després del daltabaix de la Segona Guerra Mundial.

a vegades amb un cert acriticisme, ha estat —juntament amb la raó— el criteri temporal i espacial fonamental que va imposar-se en la modernitat europea. El nostre autor, a partir del seu atac frontal contra totes les fisonomies de l'historicisme modern, és del parer que aquest, en termes generals, ha malmès i desarticulat profundament la humanitat de l'home perquè, d'acord amb la seva visió del món, l'ha situat en una perspectiva evolucionista que ha destruït o, almenys, ha malmès molt profundament la primacia ontològica dels *origens* a favor de la creença en els beneficis de la ideologia del progrés i de l'èxit, sobretot el de caràcter material. Seguint aquesta línia de pensament, escriu que la mentalitat primitiva, atès que la veritable memòria col·lectiva és ahistòrica, funciona per mitjà d'unes estructures molt diferents de les que comanen l'existència històrica: «categories en lloc d'*esdeveniments*, *arquetips* en lloc de *personatges històrics*».<sup>28</sup> Amb èmfasi subratlla que, en les «societats primitives», «tots els actes importants de la vida corrent han estat revelats *ab origine* per déus o herois. L'únic que fan els homes és repetir fins a l'infinit aquests gestos exemplars i paradigmàtics.»<sup>29</sup> Només allò que té uns precedents mítics pot ser considerat com a realment valuós, irrenunciable i significatiu, mentre que els «productes històrics» són completament irrellevants per a l'autenticitat de l'existència humana.<sup>30</sup> Comentant la interpretació eliadiana de la història, Ioan P. Coulianos afirma:

<sup>28</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. I, p. 40 (el subratllat és d'Eliade); vegeu *ibid.*, cap. I, p. 81-82.

<sup>29</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. I, p. 70.

<sup>30</sup> Afirmar que seria molt instructiu «confrontar l'“home històric” (modern), que *se sap i es vol creador d'història*, amb l'home de les civilitzacions tradicionals, que —ho hem vist— tenia, respecte de la història, una actitud negativa» (ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. IV, p. 179).

L'ontologia arcaica rebutja la història. Aquest rebuig té un valor soteriològic. En comprendre la seva decadència històrica, en acceptar que és la contemporània del crepuscle, l'home pot rescatar-se ell mateix escollint la llibertat. Ara bé, la llibertat és precisament el fet de sostreure's al moment històric per accedir al món dels valors transhistòrics, actitud que no necessàriament ha de ser considerada com a pessimista. En general es tracta d'un optimisme escatològic ahistòric.<sup>31</sup>

Portat pel seu pessimisme antropològic, Eliade oblida que l'ésser humà, sovint malgrat ell mateix, *sempre*, per bé i per mal, es troba «embolicat en històries» (*in Geschichten verstrickt*),<sup>32</sup> cosa que no significa de cap manera, com pretenien els historicismes optimistes, economicistes i burgesos del liberalisme cultural del segle XIX —preponderantment d'ascendència protestant—, que la seva existència sigui completament reductible al deversall d'històries, amb freqüència amb trets marcadament caòtics i brutals, que constitueixen la trama del seu viure i morir sobre l'escenari del gran teatre del món. Caldria no oblidar que sempre i arreu l'home es veu constret a inserir-se en la realitat i a interpretar-la amb l'ajut dels diversos llenguatges que, d'una manera gairebé automàtica, però mitjançant imprescindibles aprenentatges, li proporciona la tradició en la qual es troba instal·lat. Ara bé, com indica David Tracy, «interpretar el llenguatge i servir-se'n no és sinó trobar-se un mateix en la realitat contingent anomenada història. Estar en la història és haver nascut, viure i morir dins uns límits de sexe, raça,

<sup>31</sup> COULIANOU, «L'anthropologie philosophique», p. 138-139.

<sup>32</sup> Vegeu sobre aquesta complexa problemàtica l'interessant estudi de Wilhelm SCHAPP, *In Geschichten verstrickt. Zum Schein von Mensch und Ding*, Klostermann, Frankfurt, 2004.

classe i educació. Adquirir una llengua materna és adquirir els mitjans per articular pensaments i sentiments d'acord amb la manera característica d'una història particular.»<sup>33</sup> A diferència de les antropologies de signe essencialista, creiem que, individualment i col·lectivament, l'ésser humà mai no estarà en disposició d'abandonar o de transcendir el cercle «història - llenguatge». En efecte, mai no podrà prescindir de les herències històriques i lingüístiques que li són pròpies d'acord amb la tradició en la qual es troba. En *el seu* espai i en *el seu* temps mai no deixarà de dependre dels diversos *emparaulements* que, des del naixement fins a la mort, li permeten articular les diverses *representacions* d'ell mateix i del seu entorn.<sup>34</sup> Teòricament, Eliade reconeix que l'ésser humà es troba condicionat al mateix temps per la seva història personal, cronològica, i també per un «condicionament arquetípic» de caràcter estructural, propi dels *origens*, anterior a les diverses «històries» que articulen els humans en el seu viure i conuiuere quotidians.<sup>35</sup> A la pràctica, però, no reconeix amb decisió que els «condicionaments arquetípics» *també* s'han de viure i d'expressar amb formes i fórmules que sempre, d'una manera o altra, depenen estretament de les possibilitats i dels límits d'uns determinats —i, sovint, determinants— universos lingüístics i culturals, sense oblidar en cap moment la inevitable incidència del «factor biogràfic» propi de cada individu i cada grup humà sobre tot allò que

<sup>33</sup> DAVID TRACY, *Plurality and ambiguity. Hermeneutics, religion, hope*, The University of Chicago Press, Chicago, 1994, p. 66.

<sup>34</sup> Vegeu sobre aquesta problemàtica Lluís DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana 1*, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, Barcelona, 1999, p. 164-174.

<sup>35</sup> VEGETO MARINO, *L'herméneutique de Mircea Eliade*, p. 233.

pensen, fan i senten durant el seu «trajecte biogràfic» des del naixement fins a la mort.

L'apologia, més o menys encoberta, que Eliade fa del paganisme —amb el politeisme que li és inherent— i, com a conseqüència, la seva polèmica amb el cristianisme com a religió històrica que segueix de prop les petjades de la religió d'Israel, molt especialment l'articulada pels profetes, es troba en íntima connexió amb una fortíssima oposició a tot allò que, segons la seva opinió, ha estat determinant per a l'èxit econòmic i social de la cultura occidental moderna i de la seva religió, el cristianisme, el qual, en termes generals i especialment a partir del segle XVI (Reformes protestants), ha comprès la història com a clau teòrica i pràctica per plantejar i resoldre tots els afers, les contradiccions i els enigmes de l'existència humana.<sup>36</sup> Creiem que no és gens exagerat afirmar que el pensament d'Eliade constitueix una radical contrapartida, certament amb alguns trets gnòstics i esotèrics ben visibles, a la influent concepció del cristianisme exposada ja fa un munt d'anys per Max Weber.<sup>37</sup> Per tant, no pot causar cap estranyesa que el nostre autor se sentís molt a prop d'altres pensadors com, per exemple, Henry Corbin, Julius Evola o René Guénon, que també pertanyien a la «internacional gnòstica» i que sovint participaven en les reunions

<sup>36</sup> Vegeu ELIADE, *El mite de l'etern retorn*, cap. III, p. 141-151 («La història considerada com a teofania»).

<sup>37</sup> Vegeu, per exemple, MAX WEBER, *L'ètica protestant i l'esperit del capitalisme* [1904/1905], Edicions 62, Barcelona, 1984, amb l'important pròleg de Joan Estruch (cf. *ibid.*, p. 10-17). Sobre aquesta problemàtica, un dels textos més significatius de Max Weber és la seva introducció («Zwischenbetrachtung») al primer volum de *Ensayos sobre sociologia de la religión I* [1920], Taurus, Madrid, 1987<sup>2</sup>, p. 11-24.

anys patrocinades i presidides per Carl Gustav Jung en el «Cercle Eranos» a Ascona (Suïssa).<sup>38</sup> Gilbert Durand fa notar la proximitat intel·lectual d'Eliade amb el pensament de Jung: hi ha entre tots dos una veritable *sincronicitat*.<sup>39</sup>

Les idees que apareixen en *El mite de l'etern retorn* constitueixen l'expressió més diàfana i completa de les bases fonamentals de l'antropologia eliadiana; una antropologia, certament, marcada profundament per un pessimisme desencisat i que paradoxalment no exclou un seguit de manifestacions de caràcter orgiàstic; una antropologia que, sens dubte i portada pel seu mateix dinamisme intern, té molt a veure amb les traumàtiques experiències existencials d'un membre d'una petita i indefensa societat com era —i potser encara ho és— la seva Romania natal, que durant llargs segles va trobar-se implicada i sovint greument amenaçada i dominada per l'imperialisme agressiu i els interessos polítics,

<sup>38</sup> Vegeu HANS HEINZ HOLZ, «Eranos —eine moderne Pseudo-Gnosis», dins JACOB TAUBES (ed.), *Religions-Theorie und Politische Theologie. II: Gnosis und Politik*, Fink -Schöningh, Munic / Paderborn et al., 1984, p. 249-263. No és ací el lloc adequat per analitzar la proximitat més o menys activa de la majoria d'aquests pensadors a la «mitologia nazi», la qual subratllava amb molta força la inserció total de l'home en la naturalesa o, potser millor, almenys en alguns casos, en la «raça». Sobre les relacions d'Eliade amb Jung, vegeu GUILFORD DUDLEY, «Eliade und Jung. Der Geist von Eranos», dins DUERR (ed.), *Die Mitte der Welt*, p. 35-48. Ens hem ocupat amb un cert detall de les gnosis antigues i modernes dins DUCH, *Un extraño en nuestra casa*, cap. IV (p. 273-357). No hi ha dubte que el llibre de HANS JONAS, *La religión gnóstica. El mensaje del Dios Extraño y los comienzos del cristianismo*, Siruela, Madrid, 2000, és fonamental per situar amb una certa coherència la gnosi com a «religió mundial». Sobre les implicacions psicològiques de la gnosi, vegeu el llibre ja clàssic de GILLES QUISPÉL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Origo, Berna, 1995<sup>1</sup>.

<sup>39</sup> Vegeu DURAND, «Eliade ou l'anthropologie profonde», p. 37-38.

econòmics i religiosos de les grans potències (Rússia, Àustria-Hongria, Prússia, l'Imperi otomà) del passat i del present, que tenien la pretensió, qualificada per ell de fàustica, de «fer història».<sup>40</sup> Eliade subratlla que l'home modern, amb un deix de suficiència i optimisme, «*se sap i es vol creador d'història*», mentre que «l'home de les civilitzacions tradicionals no atorgava a l'esdeveniment històric cap valor en si, no el contemplava [...] com una *categoría específica del seu propi mode d'existència*».<sup>41</sup>

Amb l'expressió *cristianisme còsmic*, Eliade es refereix sobretot als intents de cristianització de les tradicions religioses paganes (precrístianes) i a la seva supervivència, sovint subterrània i amb freqüència completament al marge o clarament en contra de les ortodòxies doctrinals i jurídiques dels sistemes eclesiàstics vigents. El nostre autor detecta nombroses manifestacions del *cristianisme còsmic* en les comunitats cristianes, molt especialment de les camperoles de l'Europa mediterrània i oriental, que són les hereves directes de les comunitats precrístianes que, en termes més o menys cristians, continuen reproduint i vivint les valències religioses universals i ahistòriques.<sup>42</sup> «Es pot parlar d'un cristianisme còsmic pel fet que el misteri cristològic es projecta sobre la naturalesa en la seva totalitat, mentre que es deixen

<sup>40</sup> Creiem que l'antropologia de Mircea Eliade pot incloure's de ple en l'anomenat *primitivisme antropològic* (sobre el *primitivisme antropològic*, vegeu la valuosa exposició de William Y. ADAMS, *Las raíces filosóficas de la antropología*, Trotta, Madrid, 2003, p. 91-128).

<sup>41</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn*, cap. IV, p. 179 (el subratllat és d'Eliade).

<sup>42</sup> Cal tenir molt en compte que tots els universos religiosos són d'una manera o altra *sincretics* perquè la creativitat cultural de l'ésser humà mai no deixa de tenir uns límits ben precisos.

de banda els elements històrics del cristianisme i, al mateix temps, s'insisteix en la dimensió litúrgica de l'existència en el món.»<sup>43</sup> Tal com el concep Eliade, el cristianisme còsmic té com a model religió suprem i insuperable els ritmes estacionals de la naturalesa, que és el marc privilegiat en el qual s'inscriuen les recurrències rituals (festivitats) de l'«any litúrgic», les quals ritmen les accions, les emocions, els «somnis diürns i nocturns» de la vida quotidiana d'individus i col·lectivitats i, al mateix temps, en garanteixen la justesa i bondat més enllà del treball pervertidor del devenir temporal. Per això, està ben convençut que «la cristianització de les capes populars europees no ha aconseguit abolir ni la teoria de l'arquetip (que transforma un *personatge històric* en *heroi exemplar*, i l'*esdeveniment històric* en *categoría mítica*) ni les teories cícliques i astrals (gràcies a les quals la història estava justificada i els sofriments provocats per la pressió històrica revestien un sentit escatològic)».<sup>44</sup>

<sup>43</sup> Mircea ELIADE, *Historia de las creencias y de las ideas religiosas. II: De Gatauma Buda al triunfo del cristianismo*, Cristiandad, Madrid, 1979, p. 393. A *Mito y realidad*, p. 189-193, Eliade ofereix una exposició més concreta del que entén per *cristianisme còsmic*. Vegeu també Mircea ELIADE, *De Zalmosis à Gengis-Khan. Études comparatives sur les religions et le folklore de la Dace et de l'Europe Orientale*, Payot, París, 1970, especialment el capítol VII (p. 241-246). Creiem que els treballs inclosos en aquest volum poden ser considerats com una de les expressions més acurades de les possibilitats i els límits del pensament antropològic d'Eliade. Stephen J. RENO, «Hiérophanie, symbole et expérience», dins TACOU (ed.), *Mircea Eliade*, p. 59-74, ha analitzat la paradoxa de l'encarnació de Jesucrist en el pensament de Mircea Eliade. Segurament, Thomas J. J. ALTIZER, *Mircea Eliade y la dialéctica de lo sagrado*, Fontanella / Marova, Barcelona / Madrid, 1972, fou el primer investigador que s'adonà del fet que, per Eliade, l'encarnació de Jesús era l'acompliment final de l'antic simbolisme de la *coincidentia oppositorum*.

<sup>44</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. IV, p. 179-181.

En efecte, el principi rector de la religiositat universal de la humanitat, de la qual el *cristianisme còsmic* és l'expressió en termes culturals cristians, és que l'ésser humà, com a *microcosmos* que és, ha d'ajustar totes les peripècies i els conflictes de la seva existència, quasi com si es tractés d'una mena de «destí» a la grega, a la plenitud, als ritmes harmònics i a la bellesa que li ofereix el *macrocosmos*, el qual, perquè es troba més enllà dels canvis, dels enigmes i de les inconseqüències de la Història i de les «històries», posseeix com a característica singular la perfecta *immutabilitat* sense temps ni espai, ja que es troba en el *nunc stans* tal com l'han entès una plèiade de místics occidentals i orientals de tots els temps.<sup>45</sup>

En el capítol II d'*El mite de l'etern retorn* («La regeneració del temps»), a partir sobretot de les seves anàlisis de la festa de l'Any Nou, Eliade il·lustra molt bé l'exemplaritat radical que el *macrocosmos*, com a referent inigualable i immutable, ofereix al *microcosmos*, és a dir, als éssers humans, assetjats i esqueixats com es troben per les conseqüències de l'acció envellidora i, gairebé sempre, envilidora del pas del temps.<sup>46</sup> D'aquesta manera, la ritualitat (l'escenificació) pròpia de cadascuna de les articulacions de la festa de l'Any Nou de les diverses cultures humanes i mitjançant la repetició del mite cosmogònic, pel fet d'«esborrar» els «pecats» i les «taques»

<sup>45</sup> En oposició radical a la mentalitat ètica (històrica) dels profetes d'Israel, Eliade mostra inequívocament la seva preferència per la visió grega [*teoria* (*theoria*)] del món, en especial platònica, la qual, segons la seva opinió, s'identifica totalment amb els trets distintius de la «mentalitat primitiva» i de la seva religiositat.

<sup>46</sup> Sobre la complexa interpretació que fa Eliade de la festa de l'Any Nou, vegeu DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, p. 163-170 i 176-179.

que inevitablement s'han produït durant l'any transcorregut, assegura la continuïtat de la vida plena (absoluta) de la comunitat que *in illo tempore* oferiren els déus o els herois fundadors als éssers humans.<sup>47</sup> En resum, pot afirmar-se que, fonamentalment, la festa d'Any Nou és l'abolició del passat i de la memòria.<sup>48</sup> Reiteradament, amb la seva concepció antropològica de tipus clarament platònic i gnòstic, Eliade subratlla la imperiosa necessitat que, sobretot per part de les «cultures primitives», té el món de ser reparat (*world's restoration*) del «desgast» que inevitablement li produeix el pas del temps amb la finalitat de ser restituit, ni que sigui provisionalment, a la seva bellesa i al seu ordre originals o, allò que n'és l'equivalent: el món —i l'home en ell— ha de ser recreat per mitjà de la repetició ritual anyal del mite cosmogònic.<sup>49</sup> «És per mitjà de l'actualització de la Creació còsmica, model exemplar de tota "Vida", que s'espera restaurar la salut física i la integritat espiritual del malalt [...]. És sempre per un retorn simbòlic a l'instant atemporal de la plenitud primordial que s'espera assegurar la

<sup>47</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. II, p. 87-90 i 99-101. Vegeu també IDEM, *Mito y realidad*, p. 55-59. Aquesta vida absoluta, que és de fet *sagrada*, irremeiablement es va «profanitzant» (degradant) amb el pas de les hores i dels dies de la vida quotidiana dels humans. En algunes cultures, la confessió dels pecats formava part de la regeneració de l'ésser humà i del món que tenia lloc en la festa de l'Any Nou (cf. *ibid.*, *infra*, cap. II, p. 113-114).

<sup>48</sup> Vegeu *ibid.*, *infra*, cap. II; IDEM, *Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso*, Taurus, Madrid, 1974<sup>2</sup>, p. 94 i 96.

<sup>49</sup> Un tret molt important de l'antropologia eliadiana —sens dubte una mostra més del seu rerefons platònic— és el valor absolut que atorga als orígens, al «temps abans del temps» i a l'«espai abans de l'espai» (cf. DUCH, *Ciencia de la religión y mito*, p. 193-205).

realització perfecta de cadascuna d'aquestes “situacions”». <sup>50</sup> De tota manera, i amb una certa contradicció interna, Eliade manté l'opinió que «els desenvolupaments de l'Any Nou en els quals es repeteix la Creació són més particularment explícits en els pobles històrics, aquells amb els quals comença la història pròpiament dita, és a dir, els babilonis, egipcis, hebreus, iranians». <sup>51</sup> Eliade, seguint les petjades de la tradició platònica, considera que el temps del mite, és a dir, el culte —l'únic realment significatiu i vital per a l'autenticitat de l'ésser humà—, no ha de ser comprès en un sentit aristotèlic, sinó més aviat com a temps «eternitzat», com a contemporaneïtat amb els déus. <sup>52</sup>

Transcorreguts més de seixanta anys des de la seva publicació, la lectura d'*El mite de l'etern retorn* manté un interès notable perquè desafia un bon nombre de llocs comuns de les societats de començament del segle XXI, encara que, com no podia ser d'una altra manera, n'institueixi al seu torn altres que poden ser tan reductius com els primers. Creiem que aquest petit llibre pot ser qualificat de *clàssic*: continua donant a pensar a l'ésser humà dels nostres dies.

<sup>50</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. II, p. 121. Sobre la interpretació del mite cosmogònic per part d'Eliade, vegeu DUCH, *Ciencia de la religión y mito*, p. 205-217.

<sup>51</sup> ELIADE, *El mite de l'etern retorn, infra*, cap. II, p. 113. És indubtable que cal tenir molt en compte la funció del *calendari* en el doble vessant de marcar les recurrències dels dies i de les festivitats i també com a senyal de la progressió del temps i de la presència històrica de l'ésser humà en el món. Vegeu Jörg RÜPKE, *Zeit und Fest. Eine Kulturgeschichte des Kalenders*, C. H. Beck, Múnic, 2006.

<sup>52</sup> Vegeu ELIADE, *Mito y realidad*, p. 163-165; DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, p. 168-170.

## EL MITE DE L'ETERN RETORN

### ARQUETIPS I REPETICIÓ

*A Tantzi i Brutus Coste  
en record de les nostres vetllades  
en el Chalet Chaimite*

## PREFACI

SI NO HAGUÉSSIM TEMUT de conferir-li massa ambició, hauríem donat a aquest llibre, com a segon subtítol: *Introducció a una filosofia de la història*. Perquè, definitivament, aquest és ben bé el sentit del present assaig; amb la particularitat, tanmateix, que en lloc de procedir mitjançant l'anàlisi especulativa del fenomen històric, interroga les concepcions fonamentals de les societats arcaïques que, tot i conèixer, elles també, una certa forma d'«història», pugnen per no tenir-ne cap. Hi ha un tret que ens ha sobtat particularment en estudiar aquestes societats tradicionals: és llur revolta contra el temps concret, històric, llur nostàlgia d'un retorn periòdic al temps mític dels orígens, al Gran Temps. El sentit i la funció del que hem anomenat *arquetips i repetició* no se'ns han revelat fins al moment en què hem copsat la voluntat d'aquestes societats de refusar el temps concret, la seva hostilitat a qualsevol temptativa d'«història» autònoma, és a dir, d'història sense regulació arquetípica. Aquest rebuig, aquesta oposició, no són simplement producte dels efectes de les tendències conservadores de les societats primitives, tal com demostra aquest llibre. A parer nostre, aquesta depreciació de la història, és a dir, dels esdeveniments sense model transhistòric, i aquest rebuig del temps profà, continu, fonamenta el fet que hi llegim



una certa valoració metafísica de l'existència humana. Però aquesta valoració no és, en cap cas, la que intenten donar certs corrents filosòfics posthegelians, especialment el marxisme, l'historicisme i l'existencialisme, des de la descoberta de «l'home històric», de l'home que és en la mesura que es fa ell mateix en el si de la història.

El problema de la història com a tal no serà, tanmateix, abordat de manera frontal en aquest assaig. El nostre principal disseny ha estat indicar algunes línies mestres de força en el camp especulatiu de les societats arcaïques. Ens ha semblat que una simple presentació d'això últim no estava exempta d'interès, sobretot per a la filosofia acostumada a trobar els seus problemes i els mitjans per resoldre'ls en els textos de la filosofia clàssica o en les situacions de la història espiritual d'Occident. Tenim una antiga convicció: la filosofia occidental corre el perill, per dir-ho així, de «provincialitzar-se»; en primer lloc, limitant-se gelosament a la seva pròpia tradició i ignorant, per exemple, els problemes i les solucions del pensament oriental; a continuació, obstinant-se a no reconèixer sinó únicament les «situacions» de l'home de les civilitzacions històriques, menyspreant l'experiència de l'home «primitiu», que pertany a les societats tradicionals. Creiem que l'antropologia filosòfica podria aprendre alguna cosa de la valoració que l'home presocràtic (altrament anomenat *home tradicional*) ha donat a la seva situació en l'univers. I encara més: que els problemes cardinals de la metafísica podrien ser renovats mitjançant el coneixement de l'ontologia arcaica. En diversos treballs anteriors, en particular en el nostre *Traité d'histoire des religions* ['Tractat d'història de les religions'], hem intentat presentar els principis d'aquesta ontologia arcaica, sense pretendre, naturalment,

haver aconseguit oferir un plantejament sempre coherent, i encara menys exhaustiu.

Lamentant-ho molt, l'assaig que aquí pot llegir-se no aportarà encara aquest plantejament exhaustiu. Adreçant-nos tant al filòsof com a l'etnòleg o l'orientalista, però sobretot a l'home cultivat, al no-especialista, ens hem vist sovint obligats a resumir en formes sumàries tot allò que, investigat i matisat, hauria reclamat un volum imponent. Qualsevol discussió aprofundida hauria implicat un desplegament de referències i un llenguatge tècnic que hauria desencoratjat molts lectors. Així, doncs, la nostra pruija, més que comunicar als especialistes una sèrie de comentaris al marge dels seus propis problemes, era d'atreure l'atenció del filòsof i de l'home cultivat en general sobre tals posicions espirituals que, per bé que superades en nombroses regions del globus, són instructives per al mateix coneixement de la història de l'home. Una consideració del mateix ordre ens ha fet limitar a l'estrictament necessari les referències, que es redueixen de vegades a una simple al·lusió.

Començat el 1945, aquest assaig no ha pogut ser reprès i acabat sinó dos anys més tard. La traducció del manuscrit romanès és de Jean Gouillard i Jacques Soucasse, a qui expressem des d'aquí la nostra gratitud. Un cop més, el nostre savi col·lega i amic Georges Dumézil s'ha pres la molèstia de llegir traducció i manuscrit i ens ha permès així corregir algunes inadvertències.

MIRCEA ELIADE  
*Cascais, març de 1945*  
*París, maig de 1947*