

1.

Sobre l'ús del concepte «mite» en l'exegesi bíblica d'origen il·lustrat, vegeu l'estudi ja clàssic de Hartlich - Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, ja citat, passim.

2.

F. Vonessen, Mythos und Wahrheit. Bultmanns "Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, <sup>2</sup>1972, 2. Vonessen, en aquest llibret extraordinàriament lúcid, fa veure que hi ha desmitologització sempre que hom, sigui quina sigui la perspectiva adoptada, interpreta alguna cosa (cf. id., 4-6).

3.

La imatge dels successius tals de ceba, que són despresos l'un darrera l'altre fins que no resta cap rastre de ceba, és una bona exemplificació del no-res vers on acostumen a conduir, a la curta o a la llarga, els intents desmitologitzadors.

4.

Cf. Eliade, El mito del eterno retorno, passim. Sobre la interpretació de l'expressió eliadiana «el terror de la història», cf. Duch, Mircea Eliade, ja citat, passim.

5. L. Honko, «The Problem of Defining Myth»: Dundes, Sacred Narrative, ja citat, 42-44, distingeix tres menes de desmitologització: a) terminològica: l'ús del mot «mite» és evitat, però hom manté, de la manera que sigui, el seu contingut; b) total i compensatòria: hom rebutja completament la tradició mítica, perquè els «temps moderns» no en tenen cap necessitat; c) parcial i interpretadora: no hi ha raons per creure en els mites. Sols poden ser útils des d'una perspectiva literària. Honko situa Bultmann en aquesta última posició.

6. Vonessen, o.c., 23, amb un cert grau d'ironia, puntualitza que el mot alemany «Entmythologisierung» posseeix una suprema lletjor. La bellesa o la lletjor d'una paraula, però -- continua Vonessen-- la confereixen el sentit (o la manca de sentit) amb què hom l'empra. Cal advertir que l'escrit programàtic de Bultmann, inicialment, fou una conferència que, per dues vegades (21.IV.1941 [Frankfurt a.M.] i 4.VI.1941 [Alpirsbach]), pronuncià davant un grup de pastors de l'«Església confessant».

7. R. Bultmann, Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Nachdruck der 1941 erschienenen Fassung. Edició d'E. Jüngel, München, Chr. Kaiser, 1985. Una complementació d'aquest estudi inicial és: R. Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie»: R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, 141-189. En un estudi breu, però molt convincent Franz Vonessen ha posat de manifest els pressupòsits de la desmitologització bultmanniana, la qual cosa equival a copsar amb claredat la significació de Heidegger per al pensament bultmannià (cf. Vonessen, Mythos und Wahrheit, ja citat, 16-22, 27-37, 71-74). Vegeu, a més, Buess, o.c., passim; Henninger, o.c., col. 231-232; Pannenberg, Christentum und Mythos, ja citat, 12-18; Barthel, o.c., 68-151; Johnson, The Origins of Demythologizing, ja citat; Jesi, Mito, ja citat, 112-119; Dalferth, Jenseits von Mythos und Logos, ja citat, 132-164. Des d'una perspectiva filosòfica, tot tenint en compte els darrers resultats obtinguts en l'anàlisi del mite, Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 324-348; Id., «Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption», ja citat, 249-263, fa veure les incoherències de Bultmann i la seva dependència respecte a determinades opcions, que han estat, actualment, quasi totalment rebutjades.

8.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 156.

9.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 158.

10.

Cf. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 324.

11.

Vegeu Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 146; Id., «Zum Problem der Entmythologisierung»: H.W. Bartsch (ed.), Kerygma und Mythos. II: Ein theologisches Gespräch, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1965, 182-183. Sobre la concepció bultmanniana del mite, vegeu Johnson, o.c., 7-15.

12.

Vegeu W. Pannenberg, Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh, Gerd Mohn, 1972, 16-18. Sobre la interpretació del mite de Heyne, vegeu en aquest mateix estudi el cap. 3.5.2.

13.

Jaspers fa notar que la fe en la resurrecció era tan increïble per als coetanis de Jesús com per a l'home modern (cf. K. Jaspers, «Wahrheit und Unheil der bultmannschen Entmythologisierung»: H.W. Bartsch (ed.), Kerygma und Mythos. III: Das Gespräch mit der Philosophie, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1966, 12. Vegeu, a més, la crítica que adreça Hübner, «Die Theologie Rudolf Bultmanns», ja citat, 259-261, a la concepció de la ciència que manté Bultmann a partir d'una altra concepció més actualitzada. Per Bultmann, l'abast de la científicitat es limita primordialment a la verificació o a la falsificació, i no accepta cap mena de complementarietat participativa i comunicativa en el coneixement i en la interpretació.

14.

Jaspers contradiu l'opinió de Bultmann, segons la qual el mite pertanyaria al passat: «El mite és tostemp present» (Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 19).

15.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 145; cf. id., 147-148.

16.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 146.

17.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 146.

18.

Vegeu, sobretot, Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 148-156, i Dalferth, o.c., 133. Aquest autor fa notar que la veritable existència escatològica i no pas la veritat fàctica (històrica), és el criteri que permet a Bultmann distingir entre el discurs mític i el no-mític (cf. ibid.).

19.

Cf. Barthel, o.c., 69; Johnson, o.c., 169-231. Cal no perdre de vista que Bultmann i Heidegger van coincidir com a professors universitaris a Marburg entre el 1924 i el 1928 (cf. id., 70-78).

20.

E. Jüngel, «Einleitung»: Bultmann, Neues Testament und Mythologie, ja citat, 7. «Negativament, la desmitologització crítica de la imatge del món del mite, en tant que aquesta amaga la veritable intenció del mite. Positivament, la desmitologització és intepretació existencial, en tant que vol portar a llum la intenció del mite, és a dir, el seu propòsit de parlar de l'existència de l'home» (Bultmann, Kerygma und Mythos, II, ja citat, 184; cf. id., 187, 189-190).

21.

Bultmann, «Zum Problem der Entmythologisierung»: Bultmann, Glauben und Verstehen, ja citat, 128; Id., «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 163.

22.

Cf. Johnson, o.c., 126.

23.

R. Bultmann, «Zum Problem der Entmythologisierung»: H.W. Bartsch, Kerygma und Mythos. Ein theologisches Gespräch, II, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1965, 180.

24.

R. Hepburn, cit. Johnson, o.c., 7.

25.

Hepburn, cit. Johnson, o.c., 7. Ha estat posat en relleu que el concepte bultmannià de mite abasta tot un conjunt d'objectes heterogenis, que no es deixen reduir a un sol terme sense forçar indegudament el llenguatge (cf. Johnson, o.c., 11-12).

26.

Bultmann, Kerygma und Mythos, ja citat, 180-181. Aquest autor està d'acord amb la designació del mite com a «ciència primitiva» (cf. id., 182-183). Vegeu la dura crítica que adreça Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 12-13, a la concepció de la ciència moderna que proposa Bultmann.

27.

Bultmann, Kerygma und Mythos, ja citat, 184.

28.

Cf. Johnson, o.c., 36. Aquest autor estudia detalladament els orígens filosòfics de la desmitologització que, en el cas de Bultmann, es concreten en l'escola neokantiana de Marburg (Paul Natorp, Hermann Cohen i Ernst Cassirer) (cf. id., 38-86). Més endavant analitza la formulació del mite portada a terme per la religionsgeschichtliche Schule, que, en el fons, es troba a la

base de la comprensió del mite del nostre exegeta (cf. id., 87-126).

29.

Cf. Johnson, o.c., 126. Sobre l'apropiació de la formulació il·lustrada del mite per part de Bultmann, sobretot a partir de 1930, vegeu Johnson, o.c., 141-151.

30.

Johnson, o.c., 253.

31.

Vegeu Johnson, o.c., 36-37, 252-253.

32.

Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 15. En les pàgines 14-16 d'aquest estudi, Jaspers posa en relleu el mal ús que fa Bultmann de la filosofia de Heidegger.

33.

Detienne, La escritura de Orfeo, ja citat, 122. Detienne, des de fora del cristianisme, analitza amb una certa ironia l'afer que ha sorgit a l'interior de la «tribu cristiana» arran de la proposta de Bultmann (cf. id., 120-136).

34.

Detienne, La escritura de Orfeo, ja citat, 123.

35.

Dalferth, o.c., 146-147, per la seva banda, afirma que Bultmann s'adhereix a la teoria del mite proposada per Ernst Cassirer.

36.

Vegeu Hübner, «Der Mythos, der Logos, das spezifisch Religiöse», ja citat, 29. Pannenberg, o.c., 13, també fa notar que una de les limitacions més grans del projecte bultmannià consisteix en el fet que desconeix totalment les investigacions que en el seu temps s'havien fet sobre el mite. Pannenberg, en concret, es refereix als estudis de Malinowski, que són anteriors a la segona guerra mundial. Bultmann, expressament, afirma que es basa en el concepte de mite de la «investigació històrico-religiosa». Els autors que, de fet, té en compte són els de la «religionsgeschichtliche Schule» (especialment, Wilhelm Bousset i Hermann Gunkel) (cf. Pannenberg, o.c., 13-14). Hübner afirma taxativament que mai no es pot donar la religió sense el mite: «sempre, la fe viva sols es pot copsar per mitjà del mite» (Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 343, 344). Dalferth, o.c., 133-134, per la seva banda, creu que el projecte bultmannià cal comprendre'l a partir de la urgència de predicar l'Evangeli diumenge darrera diumenge a uns homes que ja no són «tocats» per les imatges bíbliques tradicionals.

37.

Cf. Vonessen, Mythos und Wahrheit, ja citat, 14.

38.

Segons Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 87, el projecte bultmannià està concebut des d'unes «perspectives suicidaires, culpabilisées». Sobre els orígens històrics, filosòfics i teològics de la desmitologització, vegeu Johnson, o.c., 30-35.

39.

Sobre el que segueix remetem a l'imprescindible treball de Kerényi, Griechische Grundbegriffe, ja citat, 11-28 («Theos und Mythos. Zum Problem der Entmythologisierung»).

40.

Bultmann, «Jesus Christus und die Mythologie», ja citat, 146. Prosegueix: «la meta no és l'allunyament de les expressions mitològiques, sinó llur interpretació» (ibid.).

41.

Detienne, La escritura de Orfeo, ja citat, 127-130, fa veure, des de la seva peculiar posició irònico-crítica, com Bultmann posa en qüestió una de les dades més universalment admeses del cristianisme: la referència a la història i a l'experiència històrica concentrada en Jesús de Natzaret. «Qui diu "Jesús de Natzaret" diu Història. L'element històric i temporal distingeix radicalment el cristianisme de les altres religions. La història total s'ordena al voltant de l'adveniment de Jesús» (id., 127). «Plantejar la identitat entre Jesús de Natzaret i la Història en el seu conjunt equival, sens dubte, a marxar en el sentit d'una llarga tradició» (id., 129).

42.

Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 67, qualifica de «concordisme» el projecte bultmannià, «héritier de la "science" de Freud ou de Hegel», que ve en ajut del lliure examen protestant.

43.

Molt recentment H. Weder, «Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 44-75, ha tornat a plantejar la qüestió de la desmitologització, tot argumentant que Bultmann no pretenia pas «desfer-se del mite en nom de la secularitat (Säkularität), sinó que intentava aconseguir, justament en un temps secular, una relació raonable amb allò que és mític (Mythisches)». Weder va publicar un resum de l'article anterior amb el mateix nom a Evangelische Kommentare, novembre 1987, 627-631.

44.

Vegeu Fuchs, o.c., 29. Segons Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutic, ja citat, 40, la desmitització equival a una vivisecció: «A demythicized myth is a cadaver».

45.

P. Ricoeur, «Démystifier l'accusation»: Démystification et morale, Paris, Aubier, 1965, 49-50. En un altre indret afirma que «exclure son [del mite] intention étiologique, c'est le thème de toute nécessaire démythologisation» (Ricoeur, Finitude et culpabilité II, ja citat, 13). «Perdre le mythe comme logos immédiat, c'est le retrouver comme mythe» (id., 154).

46.

Hübner, «Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse», ja citat, 41.

47.

Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 30.

48.

Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 30-31.

49.

Cf. Hübner, «Die Theologie R. Bultmanns», ja citat, 252-255.

50.

Detienne, La escritura de Orfeo, ja citat, 123, afirma que la desmitologització es proposa la missió de recuperar la intenció religiosa amagada sota les representacions mitològiques.

51.

Jaspers, Kerygma und Mythos, III, ja citat, 19.

52.

Hübner, «Die Theologie R. Bultmanns», ja citat, 262.

53.

Vegeu Pannenberg, «Der weltgründende Funktion des Mythos», ja citat, 111-112.

54.

Vegeu Pannenberg, o.c., 116.

55.

Bàsicament, aquesta objecció fou la que va formular Karl Jaspers al conjunt del projecte bultmannià.

56.

Durant tota la seva vida, Bultmann es preocupà de la problemàtica a l'entorn de la història. Vegeu com a mostres d'aquesta preocupació R. Bultmann, «Das Verständnis der Geschichte im Griechentum und im Christentum»: Bultmann, Glauben und Verstehen, IV, ja citat, 91-103; Id., Geschichte und Eschatologie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958, que és, possiblement, l'obra més important de l'autor sobre aquesta problemàtica.

57.

Vegeu H. Corbin, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I: Le Shî'isme duodécimain[1971], Paris, Gallimard, 1991, 163, nota 133.

58.

Corbin, o.c. I, 164.

59.

Vegeu Corbin, ibid. Ací no podem exposar la interessant exegesi que ofereix Corbin dels mites i dels símbols, la qual es fonamenta en una acurada distinció entre el símbol i l'allegoria (cf. id., 164-176). Vegeu sobre aquesta distinció el que exposem a 5.2.2.

60.

K. Hoffmann, cit. Schlatter, Mythos, ja citat, 34. I Walter Fr. Otto, per la seva banda, afirmava: «Des dels dies del Romantisme, el mite mai no havia ocupat tant els esperits com actualment» (Otto, Mythos und Welt, ja citat, 267).

61.

Vegeu Graevenitz, Mythos, ja citat, VIII.

62.

Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, ja citat. El grup «Poetik und Hermeneutik» desenvolupa una labor realment encomiable en tot allò que es refereix a la interpretació de textos literaris.

63.

Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, ja citat, esp. 395-426, i, sobretot, Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat.

64.

Cassirer, Die Philosophie der symbolischen Formen. II: Das mythischen Denken, ja citat. (Els tres volums aparegueren entre 1923 i 1929).

65.

Vegeu el volum editat per Schmid, Mythos und Rationalität, ja citat, recull les ponències del mencionat congrés de Viena.

66.

Una bona expressió del tarannà que dominava l'escena fa uns decennis és la següent cita de Gusdorf, Mythe et métaphysique, ja citat, 11 (subr. meu): «Le temps du mythe, préhistoire de la philosophie, c'est le temps où le mythe règne sans partage et donc le temps où il n'est pas reconnu comme tel...». Cf., a més, id., 23-24. Joseph Moreau, després de reconèixer que el mite dona resposta a les qüestions existencials de l'ésser humà, no pot deixar de fer una afirmació de tipus evolucionista: «Il est clair que le mythe est l'ancêtre de la philosophie, et l'on comprend que la philosophie apparaisse, à ses origines, comme un effort de rationalisation des mythes»<sup>219</sup> J. Moreau, «Mythe cosmique et



mythe historique»: Pensiero mitico, metafisica, analisi dell'esperienza, Brescia, Morcelliana, 1968, 122).

67.

Poser, «Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos», ja citat, VI-VII. En un altre indret, aquest mateix autor remarca que l'actual interès pel mite prové del fet que «reconeixem en el món la necessitat d'una orientació amb sentit que condueixi a l'acció i, fàcticament, la donem com a suposada en tota acció, encara que no aconseguim de fonamentar-la amb els mitjans de la raó científica» (Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 168; cf. id., 162). L'any 1938, Roger Caillois ja deia que l'home modern, fins i tot en l'àmbit merament racional, havia sucumbit davant les exigències cegues de sistematització, que sempre es caracteritzen per un exclusivisme metodològic i ideològic de caràcter totalitari (cf. Caillois, El mito y el hombre, ja citat, 198-201).

68.

Poser, «Einleitende Überlegungen», ja citat, V. D'acord amb l'opinió de Kockelmans, o.c., 77, «l'actitud científica ha de deixar lloc als mites i també a la religió [...], perquè les ciències empíriques mai no podran substituir els mites, ja que la manera mítica de comprendre, que es troba a la base de qualsevol mite, és, ella mateixa, una part irrenunciable de la mateixa actitud científica».

69.

Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 56, fa notar que «l'antitesi de mite i raó és un invent tardà i dolent [...], perquè renuncia a considerar la funció del mite en la superació d'aquella arcaica estrangera del món com una superació racional, per més indigents que els seus mitjans posteriorment s'hagin pogut mostrar». Meslin, o.c., 232, posa de manifest que el mite pertany a l'esfera de l'afectivitat i de la voluntat, és a dir, es refereix sobretot a la capacitat participativa de l'ésser humà en el conjunt de la realitat. Creiem que amb aquestes idees Meslin reintrodueix, una mica d'esquitllentes, el perillós pensament evolucionista de Lucien Lévy-Bruhl.

70.

Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II, ja citat, 3; cf. id., 4-8; Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 129-130. En un pròxim capítol ens referirem amb una certa extensió a la interpretació del mite d'Ernst Cassirer.

71.

E. Benz, cit. E. Topitsch, «Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 2. Topitsch posa de manifest que alguns autors dels segles XVIII-XIX (molt més en concret es refereix a Hegel) es troben col·locats en un univers filomític i, a més, viuen d'«una massa de pensaments que hom, d'acord amb el llenguatge habitual, poden ser qualificats completament (durchaus) de mítics» (id., 4).

72.

Tillich, Religionsphilosophie, ja citat, 98-99. Cal no oblidar que la primera edició d'aquesta obra data del 1925.

73.

Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 166. Un llibre, d'altra banda tan interessant com el de Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, no aporta en les seves 135 pàgines ni una sola narració mítica tradicional. Potser el «nou mite» és el confegit pel text del filòsof...

74.

Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 9-10.

75.

Vegeu Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 167.

76.

Cf. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ja citat, 87, 91.

77.

Stolz, o.c., 91; cf. id., 96, 102-103.

78.

Cf. Stolz, o.c., 81.

79.

Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutics, ja citat, 98.

80.

Vegeu Dupré, Religion in Primitive Cultures, ja citat, 260-261; Id., «Myth and Reflective Thought»: New Catholic Encyclopaedia X, New York 1967, 189-190.

81.

Dupré, «Myth and Reflective Thought», ja citat, 190.

82.

Dupré, Religion in Primitive Cultures, ja citat, 261. D'acord amb el parer de Cassirer, Antropología filosófica, ja citat, 118, les vies del mite i de la ciència són diferents, però tots dos pretenen el mateix: el coneixement de la realitat.

83.

Dupré, o.c., 261.

84.

Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 122-123.

85.

Sobre la classificació de les mitologies proposada per Joly vegeu una mica més endavant en aquest mateix paràgraf (6.2.1.).

86.

Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 123-125.

87.

Heinrich, Vernunft und Mythos, ja citat, 7. La correcta interpretació dels mites no ha de conduir a un nou irracionalisme, sinó a un eixamplament de la raó humana vers direccions que, anteriorment, semblaven mancades de tot interès humà (cf. Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 169).

88.

Heinrich, o.c., 8.

89.

P. Bürger, cit. Fuchs, o.c., 17. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos», ja citat, 81.

90.

Cf. Fuchs, «Die mythisch-religiöse Dimension religiöser Geschichten», ja citat, 16. Un exemple molt clar de la perversió del mite el proporciona la manipulació del nacionalsocialisme de les mitologies nòrdiques.

91.

Cf. Kockelmans, o.c., 80.

92.

J. Campbell, El poder del mito, Barcelona, Emecé, 1991, 31; cf. id., 54-55. Crec que és important l'afirmació d'aquest autor, segons la qual «la mitologia és l'estudi de la gran història única de la humanitat. [Aquesta història] narra que procedim d'un camp únic de l'ésser, com a manifestacions en el camp del temps» (id., 91).

93.

Caillois, El mito y el hombre, ja citat, 34, 35; Id., «Le mythe et l'homme», ja citat, 255-256, 262. A l'interior de la seva comprensió psicològica del mite, Caillois, o.c., 26-28, distingeix entre la mitologia de les situacions i la mitologia dels herois. La primera pot interpretar-se com a projecció de conflictes psicològics, mentre que la segona, centrada en l'heroi, és una projecció del mateix individu com a «imatge ideal de compensació que tenyeix de grandesa la seva ànima humiliada». Caldria distingir, encara, seguint Panikkar, entre els mites viscuts des de dintre i els mites viscuts des de fora. En el primer cas, el mite no és sinó un aplec de materials inconnexos, sovint risibles, mentre que en el segon «it is transparent for us, selfevident, integrated into that ensemble of facts in which we believe and which constitute the real» (Panikkar, Myth, Faith

and Hermeneutic, ja citat, 99).

94.

Cf. Caillois, El hombre y el mito, ja citat, 27-28. En relació amb Eurípides, vegeu l'art. d'U. Albini, «Due asterischi su dramma e mito»: Mythos, ja citat, 15-21. Des de la perspectiva del Romanticisme, cf. V.E. Alfieri, «Schiller e il mito»: id., 23-32.

95.

Otto, Mythos und Welt, ja citat, 231.

96.

Campbell, El poder del mito, ja citat, 93. Alguns investigadors com, per exemple, Kluckhohn, «Myths and Rituals: A General Theory», ja citat, 144-158, consideren que el mite, separatament o en unió amb el ritual, són «respostes ajustades» a situacions d'angoixa, tot reduint les situacions penoses de l'existència humana, alhora que posen un límit als comportaments antisocials. La teoria de Kluckhohn, fou formulada el 1942, tingué un gran ressò als Estats Units, ja que recollia alguns elements del pensament de Freud.

97.

Vegeu una presentació molt incisiva del pensament de Maurice Leenhardt en relació amb la seva comprensió del mite a E. Dardel, «The Mythic»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, ja citat, 225-243. L'obra més importat de Leenhardt és Do Kamo, ja citat.

98.

Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 16. Burkert assenyala que els estudis més influents que sobre el mite s'han fet en aquest segle no provenen de l'àmbit grec. Indica com a autors més importants Franz Boas, Bronislaw Malinowski i Claude Lévi-Strauss.

99.

Greisch, «Versions du mythe», ja citat, 97.

100.

Vegeu Grisch, o.c., 98-99.

101.

Cf. Joly, «Rationalität im griechischen mythischen Denken», ja citat, 71.

102.

Joly, o.c., 71.

103.

Vegeu Joly, o.c., 71-72. «Els mites canvien llur sentit i llur funció en dependència amb el punt de vista que, davant ells, adopta el pensament racional» (id., 89).

104.

Cf. Joly, o.c., 72-73.

105.

Joly que, en el fons, intenta establir una tipologia, simplifica una mica massa les relacions històriques del cristianisme amb el mite.

106.

En el cap. 7.3. d'aquesta exposició ens referirem a la teoria de Friedrich Max Müller.

107.

Cf. Joly, o.c., 73-74.

108.

Joly, o.c., 73. Des d'aquesta perspectiva, les obres més característiques de L. Lévy-Bruhl són: Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive[1931], Paris, PUF, 2<sup>a</sup>1963; La mitología primitiva[1935], Barcelona, Península, 1978; L'ànima primitiva [1927], Barcelona, Edicions 62, 1985.

109.

Vegeu Joly, o.c., 74-76. Segons Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 122-126, que es mostra completament d'acord amb les anàlisis de Joly, aquest tercer tipus de mitologies té la virtut de subratllar alhora l'estructura narrativa dels mites i les funcions dels elements fonamentals d'aquestes mateixes estructures.

110.

Les característiques més rellevants d'aquestes interpretacions del mite seran exposades en capítols posteriors.

111.

Joly, o.c., 76.

112.

Vegeu Joly, o.c., 69.

113.

Heinrich, Vernunft und Mythos, ja citat, 12. Vegeu també en aquest sentit Kockelmans, o.c., 78.

114.

Heinrich, o.c., 12.

115.

Kockelmans, o.c., 79; vegeu id., 85, 89-90.

116.

Heinrich, o.c., 13; cf. id., 21. «L'interprétation positiviste dira que l'Islam ignore la notion de progrès; mais, pour la

conscience mythique, le progrès consiste à revenir au Temps inaugural» (M. Arkoun, cit. Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 100).

117.

Heinrich, o.c., 14-15.

118.

Vegeu Heinrich, o.c., 21-22.

119.

Cf. Heinrich, o.c., 22-24.

120.

Vegeu cap. 1.3. («Existència humana i teodicea»).

121.

Vegeu Dupré, «Mito», ja citat, 552.

122.

Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 134.

123.

Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 134-135.

124.

Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 135.

125.

M. Frank, cit. Fuchs, o.c., 68.

## 7. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (I)

### 7.1. Introducció

En aquest capítol ens proposem de presentar, d'una forma esquemàtica, alguns models interpretatius del mite que han tingut vigència, sovint amb variacions no desdenyables, des de la mateixa antiguitat grega. Per això, hom pot afirmar que hi ha una mena de continuïtat entre els esforços interpretatius portats a cap per alguns filòsofs presocràtics i algunes de les formes d'enfocar la problemàtica que es posaren en circulació a partir del segle XVIII.<sup>1</sup> Aquestes continuïtats hermenèutiques en zig-zag, a més, permetran de posar en relleu el fet mai no prou tingut en compte que les narracions mítiques no sols posseeixen una enorme versatilitat literària, sinó que, a més, poden ser legítimament interpretats des de diverses perspectives.<sup>2</sup> En aquest sentit i d'una manera molt explícita Christoph Jamme afirma que «el mite mai no ha exercit una sola funció. Els intents fets fins ara, per tal de definir exhaustivament l'abast del mite, resulten, però, insuficients».<sup>3</sup> Amb l'ajut de diverses pautes interpretatives, segons que em sembla, serà possible d'adquirir una visió sinòptica i mitjanament ben ordenada de la complexitat i varietat dels universos mítics.

En els capítols precedents ens hem fet ressò d'alguns aspectes molt generals que han determinat la recepció i la interpretació dels mites en el món occidental. Ara, hem d'assenyalar d'una manera molt concisa alguns models que, d'una manera més o menys conscient, han estat emprats --i, amb molta freqüència, encara ho són-- per apropar-se als universos mítics. Per endavant volem deixar constància que tota classificació comporta una certa reducció arbitrària de la complexitat de la problemàtica, la qual cosa, encara que pedagògicament tingui un interès

ben reconegut, mai no deixa de produir algunes simplificacions de les posicions i de les argumentacions dels autors classificats.<sup>4</sup> Hem intentat que la nostra exposició no caricaturitzés excessivament els autors que comentarem, però hem de confessar que en una empresa d'aquesta naturalesa l'objectivitat completa és, més aviat, una avis rara i, segons com, no massa desitjable.

## 7.2. Models interpretatius clàssics<sup>5</sup>

D'una manera esquemàtica oferirem alguns models d'interpretació del mite que, amb variants significatives, ja apareixen en l'antiguitat greco-llatina i que han continuat desenvolupant-se, pràcticament, fins als temps moderns.

### 7.2.1. Models racionalistes

En l'antiguitat, hom va intentar l'anul·lació l'enigma del mite tot recorrent a una explicació racionalista (positivista). Els partidaris d'aquesta exegesi volen donar entenent que els mites tenen llur origen en la fantasia de l'ésser humà. La conseqüència que hom en treu és que els mites són suspectes o, potser encara millor, aberrants justament perquè, des d'una òptica racionalista, la fantasia constitueix el punt de partida de la follia dels humans, és a dir, dels comportaments irracionals. Des de l'antiguitat han estat molt nombrosos els partidaris d'aquesta direcció interpretativa. Els noms que hom pot incloure en aquest grup no comparteixen ni la mateixa cultura ni els mateixos convenciments religiosos o polítics ni són contemporanis. Possiblement, el filòsof Xenòfanes de Colofó (ca. 570-480 a.C.), fundador de l'escola d'Elea, va ser el qui va iniciar aquest corrent interpretatiu i acusa Homer i Hesíod d'haver atribuït als déus els fets i les accions més reprovables.<sup>6</sup> «Homer i Hesíod han atribuït als déus tot allò que constitueix vergonya i reprovació entre els homes: el robatori, l'adulteri i l'engany mutu» (frag. 11). Era contrari a qualsevol concepció antropomòrfica de la divinitat. «Els etiòps diuen que llurs déus són camussos i negres, i els tracis que tenen els ulls blaus i el pel ros» (frag. 16). Aristòtil (Met. A 5, 986 b 21) diu d'ell que fou el primer que concebé la unitat de l'ésser.<sup>7</sup>



### 7.2.2. L'explicació alegòrica del mite<sup>8</sup>

Tant l'exegesi alegòrica del mite com l'evemerista apareixen en l'antiguitat en aquell moment, en el qual ja s'ha iniciat la pèrdua de rellevància del mite. L'exegesi alegòrica parteix de la suposició que, mitjançant el «dir altrament»,<sup>9</sup> poden ser desvelats les idees abstractes, sovint carregades d'un contingut ètico-religiós, dels mites.<sup>10</sup> Dient-ho altrament: l'allegoria cerca les relacions entre el sentit literal dels textos i llur sentit «profund» (i veritable). De fet, ambdues exegesis són símptomes prou manifestos de la crisi profunda que va colpir la societat antiga en els seus fonaments. L'aproximació alegòrica, per exemple la dels epicuristes o la dels estoics, comprén les narracions mítiques, primordialment, com a paràboles i personificacions de les forces naturals; aquestes paràboles i personificacions, d'altra banda, són les conseqüències de la manca de coneixement dels primitius i també de la tendència de l'ésser humà a explicar tot allò que és en si mateix incompreensible i inefable d'acord amb les possibilitats humanes.<sup>11</sup> Molt sovint, per conferir consistència a les alegories, hom es veu impel·lit a recórrer a les etimologies, les quals, en moltes ocasions, posen en pràctica tota mena de tripijocs, a fi d'obligar, com si es tractés d'una camisa de força, la suposada significació original d'un mot o d'una expressió a la significació que ara mateix sembla posseir. Aquesta «tècnica» va ser molt emprada durant el segle XVII per alguns autors (Samuel Bochart, Pierre Daniel Huet, Gerard Vossius) que treballaven «amb explicacions dels mots sense cap mena de valor».<sup>12</sup> Aquests autors, amb unes intencions plenament apologetiques, mantenien l'opinió que la mitologia pagana havia de ser considerada com un plagi caricaturesc de les veritats de la revelació de l'Antic Testament.<sup>13</sup>

Amb raó, hom ha posat en relleu que, molt sovint, hom no ha tingut en compte que el verb grec allegorein pot tenir, d'una banda, el sentit de parlar alegòricament i, de l'altra, el d'interpretar alegòricament.<sup>14</sup> Cal, doncs, distingir entre l'allegoria com a tècnica de producció de textos i l'allegoresi (o interpretació alegòrica), que és una tècnica relacionada amb la recepció dels textos produïts per l'allegoria.<sup>15</sup> De tota manera, aquesta dualitat de sentits no sembla poder-se establir amb claredat amb relació amb el substantiu allegoria.<sup>16</sup> Històricament, aquest fet ha incidit molt negativament en l'ús i en la interpretació que hom ha fet de l'allegoria en el món occidental des dels grecs fins als nostres dies.

En l'antiguitat, la definició d'allegoria es feia derivar de l'etimologia del mot grec: allegoria d'ál·la agoreúein: «dir quelcom d'una manera diferent» de l'habitual. En el sistema de la retòrica antiga, l'allegoria és un mitjà estilístic per «guarnir» el discurs; es tracta pròpiament, doncs, d'una forma del tropus. Aquest produeix «la mutació efectivista d'un mot o d'una expressió des de la significació que li és pròpia a una altra» (Quintilià). La forma més senzilla d'allegoria és la metàfora, el «trasllat».<sup>17</sup> Va ser Quintilià el qui va donar a l'allegoria com a mitjà estilístic un lloc ben precís en la sistemàtica de la retòrica: «L'allegoria, que hom tradueix per inversio, mostra amb els mots o bé quelcom de completament diferent del sentit habitual o bé, fins i tot, quelcom de completament oposat. La primera forma s'origina per mitjà de continuats trasllats (metàfores); la segona forma és la ironia».<sup>18</sup> En un altre indret, Quintilià posa de manifest que l'ús constant de «trasllats», a més de donar origen a l'allegoria en sentit estricte, molt sovint, també produeix el discurs enigmàtic.<sup>19</sup>

Com és obvi, per a la interpretació allegòrica, la veritat del mite no es troba de manera directa en la narració mítica, sinó en un segon moment que roman ocult darrera el sentit aparent ofert per aquella, la qual és exclusivament un embolcall.<sup>20</sup> El mité, per tant, conté una veritat, però no com a mite, sinó com a història o ciència o teologia, les quals són expressades inadecuadament pel discurs mític. Jean Pépin descriu molt bé el sentit de l'exegesi allegòrica dels mites: «La mythologie serait ainsi la transcription imagée d'un fond de vérité, qu'un déchiffrement averti restituerait en clair».<sup>21</sup> Un tret comú de les interpretacions allegòriques del mite és que el consideren com a «obra d'un autor», que dóna a conèixer la seva «tesi» mitjançant una narració determinada i, sovint, críptica. Per això cal que el lector sàpiga distingir acuradament entre les imatges mítiques i el sentit ocult que aquestes amaguen.

Hom reconeix que l'exegesi allegòrica de l'antiguitat grega va conèixer tres direccions: a) exegesi física: per als contemporanis dels presocràtics, els déus homèrics significaven, de fet, els elements de l'univers; b) exegesi moral: en el món grec primitiu, Homer esdevingué el mestre de la virtut; c) exegesi teològica: les narracions de la Híada i de l'Odissea amagaven unes veritats sobrenaturals, el descobriment de les quals havia d'humiliar l'ànima en el seu camí vers el món invisible i suprasensible.<sup>22</sup> Un dels més importants representants de l'antiga exegesi allegòrica dels mites fou Theàgenes de Rhegium (ca. 539-450 a.C.), el qual, per exemple,

interpretava els combats entre els déus, a l'Olimp, com la lluita entre els elements naturals.<sup>23</sup> Un altre partidari de l'alegorisme, que va exercir una decisiva influència en la posteritat, va ser Empèdocles d'Agrigent (ca. 490-430 a.C.),<sup>24</sup> en alguns aspectes seguidor de Parmènides, el qual explica el món com una tensió constant entre l'atracció i la repulsió (amor i odi) dels quatre elements, els quals son designats amb noms divins: Zeus = foc; Hera = aire; Hades = terra; Nestis = aigua. En el sisè fragment d'Empèdocles es diu: «Escolta de primer les quatre arrels de totes les coses: Zeus resplendent; Hera donadora de vida; Hades i Nestis que amb llurs llàgrimes amaren les fonts dels mortals». Per resumir el que hem dit: en el món grec, «l'allégorie consiste précisément à faire apparaître l'"autre" face du mythe: face cachée mais présente, et dont le dévoilement est la vérité même».<sup>25</sup> Des d'un punt de vista estrictament gramatical Jean Pépin afirma que l'alegoria designa «cette figure de rhétorique qui consiste à dire une chose pour en faire comprendre une autre».<sup>26</sup> D'una manera encara més precisa, René Alleau ha escrit que «l'allégorie est à la fois un procédé rhétorique et une attitude herméneutique se rapportant au discours et à l'interprétation, c'est-à-dire à une expression et à une pensée, alors que le symbole "reconduit" le signifiant et le signifié au Significateur lui-même. C'est pourquoi l'allégorie est fondée sur la métaphore et non pas sur l'anaphore».<sup>27</sup>

Un autor que va influir d'una manera determinant en l'ús d'alegories i metàfores fou el jueu Filó d'Alexandria, que seguia de molt a prop les doctrines platòniques i estoiques. L'hermenèutica que aplica a la interpretació de la Sagrada Escripura hebrea consta de tres nivells: 1) cosmològic, 2) antropològic i 3) místic. L'exegesi cosmològica tenia una llarga tradició en el món grec que remuntava a Plutarc<sup>28</sup> i que, a més, ja havia estat emprada per alguns escriptors jueus com, per exemple, Flavi Josep.<sup>29</sup> Filó eixampla l'alegorisme cosmològic per mitjà d'un complex sistema de correspondències entre les dades positives de l'Escripura i la seva significació oculta, és a dir, l'altre de la realitat natural.<sup>30</sup> Jean Pépin ha fet notar que, molt possiblement, Filó va ser el primer que va discernir un doble contingut en l'Escripura: el contingut «natural» de les fórmules que apareixen en la Bíblia i el sentit amagat, del qual les fórmules manifestes són els símbols.<sup>31</sup> Per això pot afirmar que cada verset dels Llibres sants conté «un récit proféré» i «une signification enfouie»: «chaque édifice sacré est susceptible d'une description concrète et d'une leçon allégorique».<sup>32</sup>

Cal tenir molt en compte que, per a Filó i per als altres partidaris del mètode al·legòric, els aventatges d'aquest enfront de l'exegesi literal són molt nombrosos. Un d'ells és la selecció que fa la interpretació al·legòrica entre els elegits i els indignes. Ell creia que aquesta intel·ligència de l'Esriptura equivalia, de fet, a una iniciació mística, de tal manera que, molt sovint, compara la lectura de la Bíblia amb la celebració dels misteris.<sup>33</sup>

Filó, d'altra banda, distingeix clarament l'exegesi antropològica o moral de l'al·legorisme cosmològic. Alleau ha observat que l'exegeta jueu emprava molt sovint al·legories animals, que, ja en plena Edat Mitjana i, més endavant, en el segle XVI, seran molt utilitzades en els cèlebres bestiaris.<sup>34</sup> Aquesta mena d'exegesi mostra unes connotacions francament psicologistes amb una intenció decididament moralitzadora.

L'exegesi mística és la que ofereix més dificultats d'interpretació, ja que pren distàncies respecte a les altres modalitats hermenèutiques, les quals eren fàcilment comprensibles per la gent cultivada de l'antiguitat greco-latina. No hi ha dubte que els iniciats en els misteris grecs eren pròpiament els únics que podien tenir accés al sentit místic. En efecte, els adeptes dels cultes místics no es manifestaven ni en el llenguatge de la natura ni en el de la cultura, sinó que es trobaven (o, almenys, ho pretenien) íntimament arrelats en el mateix misteriós.<sup>35</sup>

En aquest context pot tenir un cert interès que, molt breument, ens fixem en la diferència fonamental que hom, habitualment, acostuma a establir entre símbol i al·legoria. Seguirem les lluminoses anàlisis de Henry Corbin que, segons el nostre parer i malgrat el desconeixement que en té la «ciència oficial», constitueixen la pista imprescindible per a una aproximació efectiva a la problemàtica. D'entrada, l'islamòleg francès subratlla que «l'allégorie se maintient sur le même plan d'être et d'évidence que celui de la perception commune [...] L'allégorie est incapable de comprendre la réalité d'événements autres que les événements sensibles [...] Si l'allégorisme est une fuite, le littéralisme est la chute dans l'absurde».<sup>36</sup> El símbol, tal com l'interpreta Corbin, «proposa un pla de consciència que no és el de l'evidència racional; és la "xifra" d'un misteri, l'únic mitjà expressiu que no pot ser aprehès d'una altra forma; mai no és "explicat" d'una vegada per sempre, sinó que ha de ser contínuament desxifrat, de la mateixa manera que una partitura musical mai no és desxifrada per sempre, sinó que suggereix una execució sempre nova».<sup>37</sup>

El símbol, per tant, resta sempre obert. Corbin arriba a afirmar que «le symbole est silence; il dit et ne dit pas. Il n'est pas de l'allégorie, il n'est jamais déchiffré une fois pour toutes».<sup>38</sup> Gershom G. Scholem aporta unes reflexions que tenen alguns punts de coincidència amb les de Corbin: «Le symbole ne "signifie" rien et ne communique rien, mais rend transparent quelque chose qui est en deçà de toute expression».<sup>39</sup> Les hermenèutiques de les escriptures sagrades emprades pel poder oficial de les «religions del Llibre» no acostumen a superar el sentit alegòric, mentre que els qui cerquen el sentit espiritual es troben, gairebé sempre, al marge de les formacions religioses sancionades oficialment i acceptades per la majoria. «C'est que l'allégorie est inoffensive; le sens spirituel peut être révolutionnaire».<sup>40</sup> L'alegoria, en efecte, no és altra cosa que una paràfrasi de continguts perfectament conscients i dominables: «elle peut se mouvoir dans plusieurs directions, mais ces directions se situent toutes à un même niveau de la conscience et de la perception de l'être».<sup>41</sup> Paul Ricoeur, en el seu estudi sobre el mite adàmic, escriu que «l'allégorie est toujours susceptible d'être traduite dans un texte intelligible par lui-même; une fois ce meilleur texte déchiffré, l'allégorie tombe comme un vêtement inutile; ce que l'allégorie montrait en le cachant peut être dit dans un discours direct qui se substitue à ella».<sup>42</sup>

El símbol, en l'instant fulgurant del seu temps propi, en canvi, permet que «l'apparence littéraire devient transparence d'un autre monde».<sup>43</sup> Hom hauria de tenir molt present que el símbol autèntic aplega en ell mateix tot un feix de sentits que el cercador ha d'anar esbrinant, en el cas que gosi emprendre una aventura espiritual. En el cas de les escriptures sagrades, «sens célestial et sens spirituel de la Parole sont simultanément dans le sens naturel ou littéral, lequel en est le contenu et l'enveloppe».<sup>44</sup> De tota manera cal advertir que alegoria i símbol no són matemàticament separables, de la mateixa manera, com assenyala René Alleau, que no poden separar-se el cos, l'ànima i l'esperit. La «realització interior», obtinguda mitjançant el símbol, mai no pot deixar de banda la funció cultural i didàctica del procés alegòric, ja que aquest té molt a veure amb l'univers de la imatge i de la memòria dels éssers humans.<sup>45</sup>

### 7.2.3. L'explicació evemerista del mite

L'explicació evemerista, que es remunta al filòsof grec Evèmer (ca. 340-260 a.C.), resum, d'alguna manera, tot el pensament antic a l'entorn de l'alegorisme.<sup>46</sup> La seva obra cabdal

es titula ierà anagraphé («Inscripcions sagrades»), la qual, atenent merament al seu estil formal, pot ser considerada com una novèla de viatge; d'acord amb el seu contingut profund, però, es tracta d'una utopia de l'estat.<sup>47</sup> Evèmer considera que el mite ha estat una transfiguració i una divinització dels reis, dels herois i dels savis primitius, a causa de l'inevitable impacte fabulador que, inevitablement, imposa la distància temporal en les realitats humanes.<sup>48</sup> Hi ha, per tant, una trasposició dels mites tradicionals a les realitats d'«aquest món», de tal manera que les teogonies, per exemple, són presentades com el resultat de les querelles hereditàries dels prínceps d'aquest món.<sup>49</sup> Paul Decharme, creiem que amb molt bon criteri, subratlla el fet que cal no confondre la interpretació històrica que l'antiguitat va fer dels déus amb l'evemerisme que arriba a eliminar-los com a tals.<sup>50</sup>

Com apunta Thraede, el mètode que feia derivar dels noms mítics rebuts de la tradició la història concreta, era conegut des del segle IV a.C. Evèmer l'aplica amb l'ajut de les habituals etiologies i etimologies.<sup>51</sup> El topos del pensament d'Evèmer, deslligat del seu context històric, es pot reduir a aquesta frase: deos homines fuisse. A partir d'aquesta interpretació simplista, és lògic que aquest autor fos inclòs, segurament d'una manera abusiva, per la tradició doxogràfica en el grup dels ateus de l'antiguitat.<sup>52</sup>

La recepció històrica del pensament d'Evèmer ha rebut el nou d'evemerisme. Amb aquest terme, hom designa una teoria racionalística sobre l'origen de la religió i de la fe en els déus.<sup>53</sup> No cal dir que aquesta forma genealògica i apoteòsica d'explicar la religió va tenir una enorme acceptació tant en l'antiguitat clàssica com, fins i tot, en el cristianisme, encara que fos reduïda a unes dimensions molt més modestes.<sup>54</sup>

#### 7.2.4. La posteritat de l'allegoria i d'Evèmer

Jean Seznec ha posat de manifest que l'evemerisme experimentà una extraordinària revifalla al començament de l'era cristiana, ja que, tant els apologetes com els pares de l'Església, l'empraren contra les fonts politeistes del paganisme.<sup>55</sup> Amb el seu ajut, el paganisme fou reduït a «a mere literary convention».<sup>56</sup> Els apologetes cristians (Tertullia, Lactanci, Climent d'Alexandria, Eusebi de Cesarea, Minuci Fèlix, Arnobi, Fírmic Matern, etc.) presenten

l'evemerisme com a prova concloent de l'ateisme de les religions antigues, ja que, segons llur parer, totes elles no eren sinó una forma o altra d'evemerisme.<sup>57</sup> Les gestes dels herois de l'antiguitat no havien estat conservades («evemerísticament» conservades) a causa de la bonesa de llurs protagonistes, sinó, completament al contrari, a causa de llur perversitat. Això permetia de concloure, segons la majoria dels primers apologetes cristians, que els personatges de la mitologia eren els representants genuïns de la «religió falsa» i del príncep dels dimonis en oposició a l'heroi cristià, que era l'iniciador de la veritable religió.<sup>58</sup> La conclusió que en treu Thraede és que, «per al cristianisme dels segles II-V, l'evemerisme, per no parlar del mateix Evèmer, no podia tenir la significació que va assolir més tard quan esdevingué el principi heurístic de la historiografia i, fins i tot, de la Ciència de les Religions».<sup>59</sup>

Els autors medievals no feren aportacions gaire significatives al coneixement dels mites.<sup>60</sup> Un segle després de sant Agustí, un altre africà, Fabius Planciades Fulgentius va redactar tres llibres de mitologia, en els quals cerca per damunt de tot l'edificació espiritual: les deesses es converteixen en símbols de la vida activa, de la vida contemplativa i de la vida amorosa. Dos altres personatges que adoptaren l'evemerisme per explicar les antigues mitologies són, a la Gàlia, Gregori de Tours (+ 584) i, a Hispània, Isidor de Sevilla (570-636). Per aquest darrer sabem que fins al segle VIII, hom explicava als fidels que els déus pagans no foren sinó homes llustres del passat.

El 781 té lloc un fet important: Carlemany nomena Alcuí, que era arquebisbe de York, director de l'escola palatina. Comença aleshores, sobretot per mitjà del guiatge de Joan Scot Eurígena, un viu interès per la cultura clàssica, el qual abasta també una consideració menys apassionada de les antigues mitologies. Alberic, que molt possiblement va ser l'autor del Mythographus Vaticanus III, havia llegit les obres de Virgili, Horaci, Ovidi, Juvenal i Ciceró. Posa en relleu que coneix les diverses interpretacions del mite: històrica, estoica, astrològica. Joan de Salisbury (+ 1180) i Bernat Silvestre de Tours (+ 1150), de l'escola de Chartres, van interessar-se per l'estudi i la interpretació de l'Eneida de Virgili. Pere Bersuire, abbé de Saint-Eloi (+ 1362), de París, amic de Petrarca, va redactar una enciclopèdia sobre la Bíblia, en la qual s'interessa vivament pels autors antics i pels mites. El cronista danès Saxo Grammaticus (ca. 1150-1216), per la seva banda, en un llatí ampulós i rebuscat, entenia el mite com una mena de novel·la fabulosa sense cap mena de contingut veritable.<sup>61</sup>

Jean Seznec ha posat en relleu que «la tradició evemerista mantingué una influència molt viva durant l'Edat Mitjana, encara que sofrís un complet canvi de caràcter. L'origen humà dels déus cessà de ser un arma emprada contra ells, una font de rebuig i de condemna. Aquest canvi els atorgà una certa protecció, fins i tot els va garantir el dret de supervivència».<sup>62</sup>

Un dels autors que va adoptar l'evemerisme per explicar, genealògicament, les religions antigues fou G. Boccaccio (1313-1375) (*Genealogia deorum gentilium*)(1372).<sup>63</sup> Jean Seznec escriu categòricament que «the chief link between the mythology of the Renaissance and that of the Middle Ages is Boccaccio's genealogy of the Gods».<sup>64</sup> És un llibre de transició --«simul ante retroque prospiciens»-- com el qualificarà Petrarca. Es tracta d'una compilació de la mitologia grega, que es fa ressò de les grans enciclopèdies medievals, però que ja conté alguns elements que preanuncien el Renaixement.<sup>65</sup> L'autor no mostra un sentit crític gaire profund, però cerca àvidament les significacions simbòliques dels mites, a fi de treure'n tota mena d'ensenyaments edificants. Els mites són, en realitat, paràboles paganes, el coneixement de les quals és summament útil per a la instrucció moral dels cristians.<sup>66</sup> Una altra preocupació constant en tot l'escrit de Boccaccio consisteix en la voluntat d'establir genealogies i parentius entre els déus, semideús, herois i grans personatges de l'antiguitat.

La preocupació del Dante per l'allegoria pot constatar-se en tota la seva obra; una allegoria que mai no es troba separada del símbol, encara que calgui distingir-la curosament de la tipologia. Sobretot en la Divina Comèdia, les figures i les contrafigures apareixen i desapareixen en una dansa contínua i sense respir, tot fent-se ressò de les grans intuïcions cosmològiques i antropològiques de l'Edat Mitjana i essent, possiblement, el seu coronament i, també, el començament de la seva fi.<sup>67</sup>

Un autor que va exercir una notable influència (sovint, d'una forma subterrània) fou Natalis Comes, el qual, el 1581 a Venècia, publicà les Mythologiae sive explicationum fabularum libri X. Segons la seva opinió, els mites antics constitueixen una primera etapa del pensament filosòfic. D'aquesta manera Comes, seguint una teoria molt difosa en la patrística, vol unir el pensament de l'antiga Grècia amb la tradició bíblica. «Els mites són misteris que oculten pensaments relacionats amb l'essència de la divinitat».<sup>68</sup> D'acord amb aquest autor, la veritat



fonamental de les afirmacions mítiques es va perdre quan els filòsofs grecs començaren a exposar d'una manera racional allò que abans es trobava latent en els mites.<sup>69</sup>

Francis Bacon, en el tractat De sapientia veterum, també proposa una interpretació alegòrica de les divinitats clàssiques, tot intentant una reconstrucció de l'edat d'or dels orígens, en la qual la saviesa tradicional --actualment perduda-- era activa en els comportaments humans.<sup>70</sup> L'erudit holandès Gerardus Vossius (1577-1649) publicà una obra titulada De theologia gentili et physiologia christiana sive de origine et progressu idolatriae (1641), en la qual intenta d'establir un panteó comú a partir d'una assimilació de les divinitats egípcies, fenícies i gregues amb alguns personatges de l'Antic Testament. Segons Vossius, titllat de pragmatista per Jan de Vries, el cristianisme hauria de retrobar la veritat amagada en els mites de l'antigor; veritat que, d'altra banda, li pertany per dret propi.<sup>71</sup>

Hom no hauria d'oblidar, tanmateix, que, molt sovint, el cristianisme popular va ser un evemerisme per al poble, ja que presentava la figura de Jesús com l'heroi i el model moral que, en aquesta terra, calia imitar en les diverses circumstàncies de la vida quotidiana. Com fa notar Paul Decharme, en ple segle XVII, Daniel Huet, bisbe d'Avranches, descobrirà en tots els déus del paganisme figures més o menys alterades de Moisès.<sup>72</sup> La Il·lustració racionalista del segle XVIII fa seves les explicacions alegòriques i evemeristes del mite.<sup>73</sup> A la llum de l'ontologia cartesiana, una explicació de la natura que no fos de caràcter fiscalista solament podia atribuir-se a la incapacitat de separar adequadament «allò que és subjectiu» d'«allò que és objectiu». D'una manera molt especial el mite fou considerat com una forma injustificable racionalment de passar de l'àmbit del subjectiu al de l'objectiu. En conseqüència, hom cercà de mostrar en casos concrets com el comportament humà havia estat trasposat de manera alegòrica a les manifestacions de la natura. Representants d'aquesta mena d'exegesi són, per exemple, Bernard de Fontenelle (De l'Origine des Fables)(1752),<sup>74</sup> Charles F. Dupuis (1742-1809) (Origine de toutes les Cultes ou Religion universelle) (1794-1795)<sup>75</sup> i, sobretot, David Hume (1711-1776).<sup>76</sup> No hi ha dubte que per part de molts il·lustrats apareix un enorme interès per l'evemerisme de l'antiguitat greco-llatina. D'acord amb llurs sentiments, cal considerar com a molt lloable el fet que els grans personatges del passat hagin estat divinitzats a causa de la gratitud pública. Foren transfigurats per la imaginació mítica i, d'aquesta manera, esdevingueren els patrons protectors de les ciutats antigues.<sup>77</sup> Cal afegir, finalment, que un autor tan influent en l'àmbit de l'estètica<sup>78</sup>

del segle XVIII com fou Johann Joachim Winckelmann (1717-1768), emprà els termes «símbol» i «àlegoria» com a sinònims.<sup>79</sup>

El Romanticisme es va distingir pel fet de marcar profundament la diferència entre símbol i àlegoria.<sup>80</sup> Tota l'estètica romàntica (i hom no hauria d'oblidar que els romàntics situen la religió i els mites dins l'esfera del religiós) es pot reduir al símbol.<sup>81</sup> Segons Todorov, en els poetes romàntics apareix amb claredat meridiana l'oposició irreductible entre símbol i àlegoria.<sup>82</sup> L'iniciador de la revaloració del símbol fou Goethe, el qual no es considerava ell mateix un romàntic, encara que per als seus amics (Schiller, Schlegel, Moritz) fou el prototipus del poeta romàntic.<sup>83</sup> En un text de Goethe del 1822 es manifesta clarament l'esmentada diferència: «Hi ha una gran diferència entre el poeta que cerca allò que és particular a través d'allò que és general i el poeta que veu allò que és general en el particular. De la primera manera en neix l'àlegoria, en la qual allò que és particular val solament com a exemple d'allò que és general; la segona manera és la que és pròpia de la natura de la poesia: diu quelcom de particular sense pensar a partir d'allò que és general, i sense indicar-ho. Però el qui copsa vivament aquest quelcom particular rep al mateix temps allò que és general, sense adonar-se'n, o adonant-se'n més tard»

Per als romàntics, l'àlegoria no ateny la totalitat perquè transforma el fenomen en concepte. Aleshores hom perd la intransitivitat pròpia del símbol, el qual, mitjançant la fusió dels contraris, és apte per intuir l'inefable. L'àlegoria, en canvi, és transitiva, s'esgota en la seva pròpia significació, perquè es troba tancada en ella mateixa. En un mot: no dóna lloc al conflicte de les interpretacions, ja que sempre es tracta d'un fet ja clos i completament esdevingut.<sup>84</sup>

En els segles XIX i XX també es troben algunes interpretacions al·legòriques del mite, que posseeixen un cert regust evemerista.<sup>85</sup> En aquest sentit poden citar-se com a exemples, a causa de l'extraordinària influència que van exercir, Edward Burnett Tylor (1832-1917) (Primitive Culture: Researches into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom)(1871)<sup>86</sup> i Herbert Spencer (1820-1903) (Principles of Sociology)(1876), d'acord amb els quals, en el mite, s'expressava al·legòricament una forma de pensament de tipus primitiu i animista;<sup>87</sup> es tractava, en el fons, d'una mena de filosofia «prefilosòfica» adequada a la mentalitat «bàrbara» de l'«home primitiu».<sup>88</sup> Aquests dos autors, juntament amb Lewis Henry

Morgan (1818-1881) (estudis comparatius sobre els sistemes de parentiu),<sup>89</sup> foren els «pares» de l'antropologia vuitcentista: llur evolucionisme que, a més, tenia uns trets clarament racistes, configura el teló de fons ideològic (i anticristià) de les idees antropològiques d'aquell temps.<sup>90</sup> Molt més a prop de nosaltres és possible de trobar alguns autors que, a vegades amb variacions notables, segueixen aquesta forma interpretativa com, per exemple, Paul Ehrenreich (1855-1914) (Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen) (1910)<sup>91</sup> (encara que es negava rotundament a admetre qualsevol mena d'interpretació alegòrica dels mites),<sup>92</sup> i el fundador de l'escola de la «morfologia cultural», Leo Frobenius (1873-1938) (Das Zeitalter des Sonnengottes)(1904), el qual considerava el sol com l'únic tema a l'entorn del qual l'home primitiu havia ordit les seves narracions.<sup>93</sup>

En el fons pot afirmar-se que tant l'alegorisme com l'evemerisme, que posseeixen molts punts de contacte, forneixen una explicació del mite de natura psicològica, almenys en el sentit que podia tenir la psicologia abans de l'aparició de la psicologia científica. Amb variacions, més o menys notables, alguns autors (per exemple, Sigmund Freud), que considerarem en un pròxim capítol, es troben emparentats amb l'evemerisme, a causa, justament, de l'interès arqueològic que tenen els uns i els altres. La passió espeleològica en la interpretació del mite ha estat sempre quelcom de decisiu, ja que l'afany per retrobar l'arkhè (el temps o la situació primordials) constitueix una de les determinants majors de la condició humana. En el fons, el temps és la gran qüestió: el temps que cal anorrear a la manera dels místics, dels gnòstics i de molts artistes o el temps que cal acomplir a la manera dels profetes, de les grans ideologies de la història (de l'acompliment de la història) dels segles XIX i XX i del mateix cristianisme, almenys en algunes de les seves interpretacions possibles.

### 7.3. L'explicació del mite com a «malaltia del llenguatge»

L'explicació alegòrica i evemerista del mite tenia una base psicològica, encara que fos summament tosca. El tipus interpretatiu del mite que ara ens ocupa també la té, això sí embolcallada amb un atapeït aparell intel·lectual de caire lingüístic. Hom considera l'iniciador

d'aquesta tendència l'investigador alemany Friedrich Max Müller (1823-1900),<sup>94</sup> deixeble del cèlebre lingüista Franz Bopp (1791-1867)<sup>95</sup> i completament adepte a l'esperit del Romanticisme, que va treballar la major part de la seva vida a Oxford.<sup>96</sup> Amb anterioritat ja hem assenyalat que hom pot detectar en aquest filòleg les petjades del pensament de Chr.G. Heyne. Müller, qualificat «del filòleg més extravagant del segle XIX»,<sup>97</sup> va ser l'editor de la famosa col·lecció, en cinquanta volums, Sacred Books of the East (1875ss.), que és un recull dels principals textos religiosos de les anomenades «religions orientals» que, en molts aspectes, continua essent encara vàlid.<sup>98</sup> Cal afegir, a més, que aquest autor va ser un dels principals introductors del comparativisme en els estudis mitològics; un comparativisme basat en les afinitats que presenten (i que ell, molt sovint, magnificava excessivament) les llengües indoeuropees.<sup>99</sup> El comparativisme mitològic que, molt poc després de la mort de Friedrich Max Müller (1900) va caure en un profund descrèdit,<sup>100</sup> ha estat tornat a posar en circulació, des d'una òptica ideològica i metodològica molt més seriosa, pel investigador francès Georges Dumézil (1898-1986).<sup>101</sup>

Friedrich Max Müller vol explicar el mite prenent com a marc de referència una teoria del llenguatge. Entre les expressions mítiques i el llenguatge hi ha un estret parentiu. Els déus són «transmesos» als humans per mitjà d'un procés lingüístic que, en el fons, no és sinó una manipulació lingüística de l'entorn mundà de l'ésser humà. No sé si la tradició protestant fou un element molt efectiva en el pensament de Müller, però no hi ha cap mena de dubte que està fermament convençut que el llenguatge és el mitjà primordial de la transmissió del missatge religiós. En un fragment de la seva obra cabdal (Contributions to the Science of Mythology, 1896) escriu: «En les rasses emparentades, àries o semites, úgriques o polinèsiques, hi ha determinats mites que tenien un origen comú, els quals ja existien abans de la separació de les diverses branques d'aquestes famílies lingüístiques. Aquest origen comú pot mostrar-se mitjançant la presència d'alguns noms propis de déus i d'herois, els quals, almenys en part, deixen reconèixer llur significació original per mitjà d'una prova etimològica i, al mateix temps, traeixen les intencions fonamentals de llurs creadors».<sup>102</sup> Müller és de l'opinió que, en temps molt antics, hom podia comprendre el contingut dels mites i de les religions com a determinades personificacions dels fenòmens naturals. A més, la forma lingüística típica del mite calia aclarir-la a partir de l'ambigüïtat original de les expressions lingüístiques, les quals van contribuir a la formació de les expressions mítiques. Segons Müller, però, aquestes expressions oferien les característiques d'«una malaltia del llenguatge»,<sup>103</sup> de tal manera que els déus venien a ser una

mena de «màscare» creades per l'home: els nomina [dels déus] esdevenen numina, sense cap essència constitutiva.<sup>104</sup> En definitiva: el naixement dels mites era el resultat d'una utilització abusiva del llenguatge que, de primer, objectivava i, més tard, divinitzava els mots. Segons l'opinió de Peter Munz, allò que resulta incontrovertible en la interpretació que va fer Fr.M. Müller del mite és que, fonamentalment, una metàfora.<sup>105</sup>

La teoria de Müller que, en el seu temps, va tenir una àmplia acceptació, resulta avui tan sols una curiositat sense cap mena d'importància en la investigació actual dels universos mítics.

#### 7.4. L'explicació del mite com a poesia

Aquesta explicació del mite remunta, sobretot, al segle passat, encara que calgui no oblidar que en l'antiguitat grega era molt difosa l'opinió que l'activitat pròpia dels poetes (sobretot, d'Homer i d'Hesíode) era la confecció de mites.<sup>106</sup> Els dos personatges que, a partir del segle XVIII, serveixen de referència inicial per a la moderna interpretació poètica de les narracions mítiques són Johann Wolfgang von Goethe<sup>107</sup> i Johann Joachim Winckelmann,<sup>108</sup> la influència dels quals pot detectar-se, en ambients intel·lectuals molt diversos, fins al segle XX. Segons Albert Béguin, Goethe, d'una manera molt semblant a la de molts altres grans esperits de la seva època, partia de la base que l'univers era un ésser vivent i animat.<sup>109</sup> Aquesta idea, desenvolupada de mil maneres, constitueix el rerefons de tota l'activitat poètica, religiosa i intel·lectual dels romàntics de Goethe, en concret, i de la resta dels romàntics, en general.

Els autors més representatius de la interpretació poètica del mite són Johann Gottfried Herder (1744-1803), Karl Philipp Moritz (1756-1793), Karl A. Böttiger (1760-1835), Johann Joseph Görres (1776-1848), els germans Schlegel<sup>110</sup> i, almenys fins a un cert punt, Johann Chr.Fr. von Schiller (1759-1805). Amb explicacions molt diverses, tots aquests autors veien un estret parentiu entre el somni, el mite i la poesia, que eren les activitats espirituals mitjançant les quals, el pensament romàntic creia trobar el camí de retorn de l'exili de l'home, que es trobava «abocat» en aquest món.<sup>111</sup>

En ple Romanticisme alemany, hom ja reconeixia que el primer autor que havia vinculat estretament mitologia i poesia fou Moritz, de qui Schelling (1802) escriu: «És un gran mèrit de Moritz que hagi estat el primer entre els alemanys i, també en general, que va representar la mitologia amb aquest tret d'absolut poètic que li és propi». <sup>112</sup> Aquest estudiós, tant en relació amb la poètica com en el tractament dels mites, retorna a la doctrina neoplatònica de la correspondència entre microcosmos (l'obra d'art i les figures dels déus, sobretot dels grecs) i el macrocosmos (la natura en la seva totalitat plena i autosuficient). <sup>113</sup> Tot allò referent al veritable microcosmos i al veritable macrocosmos es concentra en una noció, que els romàntics, més endavant, designaran amb el nom de símbol, tot prenent distància, tant Moritz com la resta dels romàntics posteriors, respecte a l'alegoria. «La presència del morfema allos ja pot explicar l'animositat que Moritz sent per ella: l'alegoria exigeix una alteritat, a diferència d'allò que és bell, el qual és un tot acomplert en si mateix». <sup>114</sup> Per tant: en l'art i en la mitologia ha de regnar la significació intransitiva, sense haver de recórrer a un «ajut extern» alegòric, ja que tots dos posseeixen la plenitud en ells i per ells mateixos. Aquesta manera de veure les coses constitueix un dels punts de partida imprescindibles del modern estudi dels mites. Schelling, com veurem més endavant, farà seva aquesta manera d'apropar-se a la mitologia, tot mostrant un profund menyspreu per l'alegoria i centrant la seva interpretació en la tautegoria. <sup>115</sup>

Jan de Vries afirma que la doctrina dels déus grecs escrita per Moritz, «el principal anunciador del romanticisme oníric i metafísic» (A. Béguin), constitueix l'expressió més pura (reinste) de la mitologia clàssica de l'època de Herder, Goethe i Schiller. <sup>116</sup> D'una manera rotunda, Moritz afirma que «el mite no és alegoria, tampoc no és una veritat prosaica exposada per mitjà de paràboles; el mite és poesia (Dichtung)». En un altre indret, aquest autor afirma: «Les poesies mitològiques han de ser considerades com el llenguatge de la fantasia: com a tals constitueixen un món ben complet i són arrabassades del context de les coses reals». <sup>117</sup> No deixa de subratllar que «tota la religió dels antics era una religió de la fantasia i no pas de l'enteniment (Verstand). De la mateixa manera cal manifestar que la seva doctrina sobre els déus era un bell somni». Per no malmetre la poetització mítica, cal prendre-la tal com es presenta sense afegir-hi cap mena de procés de racionalització. Aleshores, el mite revela una profunditat inaccessible a primer cop d'ull. <sup>118</sup>

Un autor que va gaudir d'un enorme prestigi durant tot el període romàntic i que també va adoptar una interpretació poètico-simbolista del mite fou Herder (1744-1803), anomenat pels seus coetanis el «titanischer Geist».<sup>119</sup> Sense tenir-ne constància, va adoptar per configurar el seu propi sistema la idea de Vico, segons la qual l'univers social era una creació de l'home.<sup>120</sup> Estava convençut que la mitologia, la poesia i el llenguatge, que constituïen, segons el seu parer, una unitat indissociable, eren les autèntiques fonts primordials (Urquellen) de l'esperit humà, en les quals calia abeurar-se si hom volia viure d'acord amb els dictats de l'Esperit.<sup>121</sup> Herder afirmava que tota la creació no era sinó un símbol, un jeroglífic de Déu.<sup>122</sup> No hi ha dubte —com escriu Jan de Vries— que «Herder fou un dels fundadors de la ciència mitològica tardana, potser el més gran, sens dubte el més influent. Va descobrir que en el mite i en l'art es mostren actius alguns elements religiosos, i que són justament ells els que li atorguen la seva dignitat i la seva significació».<sup>123</sup> Repetidament, Herder assenyala que el mite és, primordialment, la creació excelsa dels poetes: «els poetes i ningú més han creat i determinat la mitologia».<sup>124</sup>

Amb aquestes premisses no resulta estrany que Herder s'oposés decididament a les explicacions racionalistes del mite. Cal, doncs, tenir molt en compte la frontal oposició d'aquest autor contra els intents «desmitologitzadors» del seu temps, els quals, d'acord amb el seu parer, posaven en qüestió la mateixa revelació original de Déu continguda en la Bíblia.<sup>125</sup> Certament: el mite és poesia, poesia creguda (geglaubte). Al mateix temps, Herder es distancia dels qui creuen que els mites no són sinó una pràctica de la imaginació fantasiosa de l'home. Ell és del parer que els mites ofereixen aspectes de les profunditats humanes («eine Menge Phänomene aus der Menschlichen Seele»), els quals, objectivament, sols poden expressar-se mitjançant la poesia mítica.<sup>126</sup> Si aquesta esdevé un mer conte o una faula risible, quelcom de molt important resta inexpressat, inexistent, potser definitivament mort.<sup>127</sup> D'acord amb el parer d'aquest autor, tan sols el mite o la poesia són aptes per copsar la profunditat més pregona de la vida. En contra dels Hustrats, Herder carrega tota la força de la seva argumentació a favor del sentiment i de la imaginació en total oposició a les facultats racionals. Decididament afirma que la raó és insuficient per copsar el dinamisme vital de la natura, perquè és un mecanisme apàtic i, per tant, totalment inadequada per fer-se càrrec de la vivacitat de l'univers.<sup>128</sup>

El 1774, Herder, que en un principi fou deixeble de Kant, va publicar les Aelteste Urkunden des Menschengeschlechts, en les quals intenta d'explicar el Gènesi bíblic com el

bressol de la religió i de la ciència.<sup>129</sup> Déu continua revelant-se a través de la natura, la qual cosa significa que aquest filòsof comença la seva particular campanya contra la Il·lustració per mitja del desenvolupament d'una filosofia de l'esguard i del símbol. Segons Herder, els mites d'Egipte, de Fenícia de l'Iran són l'expressió d'una visió del món eminentment poètica, religiosa i popular, que es troba a l'origen de tota religió. Els mites, en especial, constitueixen el llenguatge dels poetes, el qual permet la lectura del diví i el descobriment de Déu al bell mig de la natura. La poesia (emparentada amb el somni), l'art i el mite són les tres vies religioses de l'activitat humana, que permeten un accés a allò que absolutament és real i que, en conseqüència, és superior a la veritat obtinguda per mitjà de la investigació històrica.<sup>130</sup> És a partir d'ací que Herder exposarà la seva filosofia de la història com a quadre viu dels dissenys de Déu sobre l'home i la societat. «Sa conception d'une harmonie entre la nature et l'histoire, toutes deux sous le regard d'un même Dieu, va marquer profondément la religiosité romantique. A ses yeux, le mythe est comme une archéologie spirituelle et religieuse».<sup>131</sup>

També per a Friedrich Schlegel, «la mitologia és una obra d'art de la natura. En el seu entrellat, hom pot trobar-hi realment l'Altíssim».<sup>132</sup> A través de la poesia, és possible de descobrir el lligam indestructible entre la «poesia natural» i la revelació universal, que mai no s'ha interromput.<sup>133</sup> Hom no hauria d'oblidar que per als esperits romàntics, molt sovint, la poesia es trobava íntimament vinculada a la fantasia, la qual és aquella facultat que permet de percebre el «més enllà» de les coses i dels esdeveniments. D'una manera molt general, hom pot afirmar que la gran majoria dels romàntics va adoptar aquesta manera de veure les coses, encara que, de fet, no desenvolupessin una teoria concreta sobre la interpretació del mite i la seva relació amb la poesia.<sup>134</sup>



1.

Expressament volem advertir que no tenim pas la intenció (ni les possibilitats) de referir-nos a tots els autors que han fet contribucions importants a l'anàlisi i la interpretació del mite. Els autors que presentem són, senzillament, els qui ens han resultat més accessibles.

2.

Callois, El mito y el hombre, ja citat, 22, ha fet notar que «les dades històriques i socials constitueixen l'embolcall essencial dels mites». De tota manera, una mica més endavant, aquest mateix autor escriu que «aquestes determinacions [històriques i socials] tan sols poden actuar exteriorment; són, si ho voleu, les components externes de la mitologia», perquè «la mitologia se situa més enllà (o, si ho voleu, més ençà) de la força que impelleix l'ésser a perseverar en el seu ésser, més enllà de l'instint de conservació» (id., 22, 25).

3.

Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 24.

4.

També volem deixar constància explícitament que els autors que presentem són els qui, subjectivament, considerem com a més important, la qual cosa, òbviament, no vol dir pas que, de fet, ho siguin.

5.

La bibliografia sobre la interpretació del mite fins als temps moderns és molt nombrosa. Citem les obres que hem emprat en la nostra exposició: Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat; Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat; L. Duch, Ciencia de la Religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974; Id., Mircea Eliade, ja citat, 204-225; Jesi, Mito, ja citat; Dundes (ed.), Sacred Narrative, ja citat; Honko, «The Problem of Defining Myth», ja citat; Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat; Id., El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 2ª reimpr. 1990.

6.

Vegeu Brisson, «Mythe», ja citat, 1715.

7.

J. Campbell, Las máscaras de Dios. III: Mitología occidental, Madrid, Alianza, 1992, 268, afirma que de Xenòfanes «procedeixen determinats trets de caràcter mitològic de la filosofia de Plató». Vegeu la traducció dels fragments de Xenòfanes acompanyats d'un breu comentari a Kirk - Raven, Los filósofos presocráticos, ja citat, 233-257.

8.

Els estudis sobre aquesta qüestió són bastant nombrosos. Hom pot consultar: Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 28-43; J. Ries, «Langage et message du mythe d'Homère au XIX<sup>e</sup> siècle», ja citat, 9-33; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 50-51; Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 268. L'estudi més important, sobretot en relació amb l'allegoria, és el de Pepin, Mythe et Allégorie, ja citat. Resulta també molt aclaridor un estudi recent de J. Pépin, La tradition de l'allégorie. De Philon

d'Alexandria à Dante. Études historiques, Paris, Études Augustiniennes, 1987. Sobre l'allegoria, vegeu l'article de H. Cancik-Lindemaier, «Allegorese/Allegorie»: Handbuch religionsw. Grundbegriffe I, ja citat, 424-432, amb un ampli elenc bibliogràfic.

9.

Cal tenir en compte que el terme grec allegoria (del verb allegoreo) consta de allos («altre») i agoreuo («parlar en una assemblea, en públic»). Cal no oblidar, com ho subratllen Cassirer i Pépin, que la interpretació allegòrica del mite ha estat predominant en la història del pensament occidental (cf. Cassirer, Philosophie der symbol. Formen II; ja citat, 56; Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 477; Id., La tradition de l'allégorie, ja citat).

10.

Cf. Schlatter, Mythos, ja citat, 40.

11.

Brisson, «Mythe», ja citat, 1715, posa de manifest que foren els estoics els qui donaren a l'allegoria la seva màxima extensió, encara que no en resti cap tractat complet. L'activitat literària dels estoics abasta des de finals del segle IV a. de C. fins a la primer meitat del segle III a. de C. En les paraules que Ciceró posa en la boca de Balbus en el De natura deorum, apareixen els principis de l'hermenèutica allegòrica en relació amb la interpretació de la vera natura dels déus (cf. Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 125-127, 132-133; Brisson, o.c., 1715-1716).

12.

Vegeu Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 70, 76-77; Schlatter, Mythos, ja citat, 42-43.

13.

Vegeu Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 36-37.

14.

Vegeu, per exemple, el famós diccionari de Liddell - Scott - Jones, Greek-English Lexicon, Oxford 1940, s/v, 69a.

15.

Vegeu Cancik-Lindemaier, o.c., 424.

16.

Vegeu Pépin, La tradition de l'allégorie, ja citat, 252, nota 2.

17.

En Quintilià i Ciceró, el terme «metàfora» es tradueix amb el terme llatí translatio. Ciceró, al costat de translatio, també emprà transductio i immutatio (cf. Cancik-Lindemaier, o.c., 424, notes 3 i 4).

18.

Quintilià, cit. Cancik-Lindemaier, o.c., 424.

19.

Vegeu Cancik-Lindemaier, o.c., 424.

20.

Vegeu Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 44-45.

21.

Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 45.

22.

Cf. Fédou, Christianisme et religions païennes, ja citat, 118-119; Brisson, «Mythe», ja citat, 1715.

23.

Cf. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 4-5; Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 97-98; Schlatter, Mythos, ja citat, 26, 40.

24.

Cf. Vries, o.c., 6-7. Kirk - Raven, Los filósofos presocráticos, ja citat, 447-503, ofereixen els fragments d'aquest pensador que resten amb uns comentaris molt oportuns. En relació amb el nostre text, vegeu, sobretot, Kirk - Raven, o.c., 452-454.

25.

Fédou, o.c., 119. Aquest autor fa notar que al·legoria no és el mot més antic per expressar l'implícit. El terme upónoia (suposició, conjectura) servia antigament <sup>24</sup>per donar entenent el «sentit

subjacent», que hom podia descobrir mitjançant l'aprofundiment d'un text (cf. ibid.). A partir del segle I a.C. el mot upónoia és reemplaçat correntment per allegoria. Un segle més tard, Plutarc serà un testimoni eminent d'aquesta substitució (cf. id., 119-120).

26.

Pépin, Mythe et allégorie ja citat, 88. Aquest estudi és la millor aproximació a aquesta complicada problemàtica.

27.

R. Alleau, La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale, Paris, Payot, 1982, 119. Sobre la distinció entre metàfora i anàfora, vegeu id., 120-125. Sobre la diferència entre tipologia alegòrica i tipologia simbòlica, vegeu id., 161-163.

28.

Sobre la interpretació de l'allegoria de Plutarc, vegeu Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 178-188. Pépin escriu que Plutarc «allie l'allégorie cosmique des stoïciens et l'allégorie historique des exégètes réalistes» (id., 188).

29.

Sobre la interpretació de l'allegoria de Flavi Josep, cf. Pépin, o.c., 242-244.

30.

Sobre la interpretació de l'allegoria en l'obra de Filó, vegeu Alleau, La science des symboles, ja citat, 125-128; Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 231-242. Pépin, o.c., 234-239, ha posat de manifest l'origen grec de la interpretació de l'allegoria feta per Filó.

31.

Pépin, La tradition de l'allégorie, ja citat, 13, subratlla el fet que el mètode alegòric segueix les petjades de la natura, la qual té la propensió a dissimular i amagar-se.

32.

Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 232.

33.

Vegeu Pépin, La tradition de l'allégorie, ja citat, 9-14.

34.

Vegeu Alleau, o.c., 126.

35.

Vegeu Alleau, o.c., 127-128.

36.

H. Corbin, En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. IV: L'École d'Ispahan. L'École shaykhie. Le Douzième Imâm [1972], Paris, Gallimard, 1991, 87. Un gran investigador dels corrents místics jueus, G.G. Scholem, Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1968, 39, defineix així l'allegoria: «L'allégorie consiste en un réseau infini de significations et de corrélations dans lesquelles chaque chose peut devenir la représentation de quelque chose d'autre, mais tout en restant dans les limites du langage et de l'expression. Dans cette mesure, il est possible de parler d'une immence allégorique». Corbin indica en innombrables indrets de la seva obra la necessitat de passar de l'exotèric a l'esotèric per mitjà d'un ús adequat dels símbols que, molt rigurosament, cal no confondre amb l'allegoria.

37.

H. Corbin, La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî, Barcelona, Destino, 1993, 26; cf. id., 27, 101-102, 112, 252. Scholem, o.c., 40, per la seva banda, traça també un límit estricte entre allegoria i símbol. Aquest transcendeix completament l'esfera d'aquella. «Si l'on peut définir l'allégorie comme la représentation de quelque chose d'exprimable par une autre chose exprimable, le symbole mystique est la représentation exprimable de quelque chose qui se trouve au delà de la sphère d'expression et de communication, quelque chose qui vient d'une sphère dont la face est, pour ainsi dire, tournée à l'intérieur et en dehors de nous» (ibid.).

38.

Corbin, En Islam iranien IV, ja citat, 72.

39.

Scholem, o.c., 40. Segons aquest mateix autor, l'allegoria exigeix

un cert treball inductiu o deductiu, mentre que el símbol es percep intuitivament: «C'est une "totalité passagère" qui est perçue intuitivement dans un instant mystique -- la mesure du temps propre au symbole» (ibid.).

40.

Corbin, En Islam iranien I, ja citat, 152.

41.

Corbin, En Islam iranien I, ja citat, 153.

42.

Ricoeur, Finitude et culpabilité II, ja citat, 155.

43.

Corbin, En Islam iranien I, ja citat, 153; cf. id., 156-157; Brisson, o.c., 1715.

44.

Corbin, En Islam iranien I, ja citat, 140.

45.

Vegeu Alleu, La science des symboles, ja citat, 120.

46.

Vegeu F. Jacoby, «Euemeros»: Paulys Real-Encyclopädie des classischen Altertums VI, Stuttgart, Metzler, col. 952-972; P. Decharme, La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque, Paris, Picard, 1904, cap. XII (371-411), que continua tenint interès; Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 147-149; K. Thraede, «Euhemerismus»: Reallexikon für Antike und Christentum VI, Stuttgart, Anton Hiersemann, 1966, col. 877-890, que, molt possiblement, és l'exposició més completa i actualitzada d'aquesta problemàtica. Una exposició actualitzada de l'evemerisme l'ofereix J. Ebach, «Euhemerismus»: Cancik et al. (ed.), Handbuch der religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, ja citat, 365-368.

47.

Hom trobarà a Decharme, o.c., 373-375, una descripció bastant prolixa del viatge narrat per Evèmer.

48.

Cf. Decharme, o.c., 371-372. Schlatter, Mythos, ja citat, 26, posa en relleu que l'historiador Herodot (ca. 484-425 a.C.) afirma que els déus foren unes persones concretes, amb la qual cosa explica els mites d'una manera racionalista (com a reflex d'esdeveniments històrics) molt de temps abans d'Evèmer.

49.

Vegeu, Thraede, o.c., col. 878, 880.

50.

Vegeu Decharme, o.c., 372.

51.

Thraede, o.c., col. 879.

52.

Vegeu Decharme, o.c., 376; Thraede, o.c., 880. Decharme, o.c., 374, escriu que Evèmer no es mereixia plenament l'epítet d'ateu, «puisque'il reconnaissait la divinité des astres».

53.

Vegeu Ebach, o.c., 365.

54.

Vegeu Ebach, o.c., 367.

55.

Cf. J. Seznec, The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance, Humanism and Art, New York, Pantheon Books, 1953, 12.

56.

Seznec, o.c., 13.

57.

Vegeu Seznec, o.c., 14-17. Segons Decharme, o.c., 392, en l'apologia a favor del cristianisme que Melitó de Sardes (segle II) va enviar a l'emperador Marc Aureli, «se montre un évhémériste convaincu».

58.

Cf. Thraede, o.c., col. 883-884; Bolle, «Myth (An Overview)», ja



citat, 268; Schlatter, Mythos, ja citat, 38.

59.

Thraede, o.c., col. 889-890. Vegeu l'instructiu article de P. Alphandéry, «L'Évhémérisme et les débuts de l'histoire des religions»: Revue de l'histoire des religions 99(1934), 1-27.

60.

Sobre la pervivència de l'evemerisme en l'Edat Mitjana, vegeu l'excel·lent estudi de Seznec, o.c., 13-19. Convé no oblidar que en els antics com, per exemple, Filó i Climent d'Alexandria i també en molts medievals, les nocions de símbol i d'allegoria no apareixen tan netament separades com suposen alguns autors moderns (cf. Alleau, La science des symboles, ja citat, 119).

61.

Vegeu Schlatter, o.c., 37. És prou sabut que Saxo Grammaticus va recopilar, entre d'altres narracions, la de Hamlet i la de Guillem Tell.

62.

Seznec, o.c., 13.

63.

Sobre aquesta obra, vegeu Seznec, The Survival of the Pagan Gods, ja citat, 220-229.

64.

Seznec, o.c., 220.

65.

Vegeu Seznec, o.c., 220-221. L'obra de Seznec, tant des d'un punt de vista literari com iconogràfic, és imprescindible per conèixer la sort dels déus del paganisme durant el Renaixement.

66.

Cf. Gusdorf, La conciencia cristiana, ja citat, 239.

67.

Sobre la comprensió de l'allegoria en l'obra del Dante, vegeu el completíssim estudi de Pépin, La tradition de l'allégorie, ja citat, 251-320.

68.

N. Comes, cit. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 68.

69.

Cf. Gusdorf, o.c., 239-240. Fins a la darrerria del segle XVIII és un lloc comú que les faules representen la prehistòria del pensament humà, ofereixen mostres evidents de la infantesa de la raó humana (cf. id., 240).

70.

Vegeu Vries, o.c., 79-81; Gusdorf, o.c., 241.

71.

Vegeu Vries, o.c., 70-75; Gusdorf, o.c., 241-242.

72.

Cf. Decharme, o.c., 393. Vegeu també Gusdorf, La consciencia cristiana, ja citat, 241.

73.

Vegeu Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 128-134. Gusdorf, o.c., 237-271, ofereix una exposició molt interessant del tractament que els il·lustrats feren de les religions i de les mitologies paganes. Un autor molt influent en el segle XVIII, Charles de Brosses (1709-1777), conseller del Parlament de Dijon, --que publicà, el 1760 a Ginebra, d'una manera anònima, el llibre Du culte des dieux fétiches au parallèle de l'ancienne religion de l'Egypte avec la religion actuelle de Nigritie-- mantenia que l'allegoria i l'evemerisme eren uns instruments que podien aplicar-se a tot i no servia per a res (cf. id., 91-95). En aquesta obra, De Brosses plagia capítols sencers de l'obra de Hume. Karl Ph. Moritz, per la seva banda, creia que era una empresa folla la pretensió d'explicar els déus antics per mitjà de les argúcies de l'allegoria (cf. id., 135-138; Schlatter, o.c., 42-43).

74.

Sobre Fontenelle, cf. Gusdorf, o.c., 245-247. Hom ha posat en relleu que per Fontenelle, el mite és simplement una història: narra i interpreta un fet real. No ho fa, però, a la manera moderna, sinó recorrent a causes que són de l'ordre del meravellós.

D'acord amb el pensament de Fontenelle, allò que ens deslliura dels mites és la ciència històrica (cf. G. van Riet, «Mythe et vérité»: Revue Philosophique de Louvain 58(1960), 22-23). Gusdorf, o.c., 245, afirma que «el mèrit de Fontenelle consisteix sobretot en la virtut del seu estil, ja que va vulgaritzar en un francès elegant allò que els iniciadors havien publicat en un llatí carrincló».

75.

Dupuis és un representant molt típic del racionalisme teista. En plena Revolució Francesa va publicar la seva obra sobre l'origen de tots els cultes. Dupuis va intentar encaminar els homes vers una religió universal o culte del Déu-Univers. El seu sistema es basa en la contraposició de l'home amb la natura. El reflex d'aquesta en la intel·ligència de l'ésser humà, el porten a concebre un Déu i uns principis de comportament religiós: adoració dels astres i de les forces vitals. Els déus del paganisme són les expressions de l'ànima de la natura, el principi fonamental de la qual és el sol. Per això --d'acord amb l'opinió de Dupuis--, el culte solar constitueix l'eix de totes les religions, àdhuc del cristianisme.

76.

Cal tenir molt en compte, a causa de l'enorme influència que exercí, l'obra de D. Hume, Historia natural de la religión[1757], Salamanca, Sígueme, 1974.

77.

Cf. Gusdorf, o.c., 248. Aquest autor fa notar que els articles «Fable» i «Mythologie» de l'Encyclopédie es mouen en una línia evemerista (cf. ibid.).

78.

Cal no oblidar que el terme «estètica» fou introduït per Alexander Gottlieb Baumgarten (1714-1762) en la seva Aesthetica (1750-1758) per determinar aquella ciència que tracta de les percepcions dels sentits, de la memòria, de la bellesa i de les arts. Sobre la importància que ha tingut l'estètica en l'anàlisi dels fenòmens religiosos, cf. H. Cancik - H. Mohr, «Religions- ästhetik»: Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, ja citat, 121-156.

79.

Vegeu Gadamer, Verdad y método, ja citat, 109-110, 112.

80.

Vegeu Alleau, La science des symboles, ja citat, 119-120.

81.

Todorov, o.c., 279.

82.

Vegeu Todorov, o.c., 279-280.

83.

Todorov, o.c., 281, posa de manifest que Kant (Kritik der Urteilskraft) va donar al símbol un sentit que es troba molt a prop del que li donaren els romàntics. Escriu Kant: «La representació simbòlica no és sinó un mode de la representació intuïtiva» (Urteilskraft, § 59).

84.

Vegeu Todorov, o.c., 289. Sobre la distinció entre símbol i alegoria en Schelling, cf. id., 289-296. Un dels autors que més significativament va contribuir a l'afermament de l'esmentada distinció fou Creuzer. Cf. les pàgines que li dediquem en el capítol 7.2.2.

85.

Schlatter, Mythos, ja citat, 41, posa de manifest que les explicacions alegòriques van tenir un paper essencial en els mitòlegs de la natura (Naturmythologien) del Romanticisme. D'acord amb aquestes teories, que en l'actualitat són rebutjades unànimament, la religió va prendre cos com a experiència de la influència de la natura sobre el cos i el psiquisme de l'ésser humà. Aquesta experiència anava acompanyada de les corresponents accions culturals.

86.

Sobre Tylor, vegeu R. Lowie, Histoire de l'ethnologie classique des origines à la deuxième guerre mondiale, Paris, Payot, 1971, 66-80.

87.

En el marc de l'evolucionisme, que dominava l'escena antropològica del segle passat, els mites foren concebuts com l'expressió d'un esforç intel·lectual per explicar el món. Un esforç, però, que estava dirigit per un pensament confús, primitiu, irracional, «embrionari», per emprar una expressió de Frazer (cf. Smith, «Mythe», ja citat, 1038).

88.

Sobre Spencer i l'spencerisme, cf. Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, ja citat, 93-121. Deixebles ni que sigui de lluny de Spencer foren a Alemanya Wilhelm Wundt amb la seva etnologia psicològica publicada a Leipzig entre 1900 i 1920, i Erwin Rohde, l'amic i confident de Nietzsche, que publicà, entre 1890 i 1894, una obra (Psyche) esdevinguda cèlebre en aquells anys i avui pràcticament oblidada, que tracta del culte de les ànimes i de la immortalitat entre els grecs. Hom trobarà una traducció bastant recent al castellà de l'obra d'E. Rohde, Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos (2 volums). Prólogo de C. Miralles y E. Vintró, Barcelona, Las Ediciones Liberales, 1973.

89.

Sobre Morgan, vegeu Lowie, Histoire de l'ethnologie classique, ja citat, 54-65; Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, ja citat, 136-145, 153-155, 278-281. Un dels estudis més complets del pensament de Morgan en relació, sobretot, amb els seus estudis sobre el parentiu és el de Th.R. Trautmann, Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987. Una aproximació molt concisa a la vida i al pensament de Morgan, tot assenyalant la seva gran importància com a pioner de l'antropologia, ofereix M. Godelier, Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Madrid, Siglo XXI, 1974, 256-264.

90.

Vegeu l'instructiu article d'E.E. Evans-Pritchard, «Los antropólogos y la religión» [1959]: Ensayos de antropología social, Madrid, Siglo XXI, 1974, 24-43. Aquest mateix autor ha posat en relleu l'enorme importància que tingueren Montesquieu (1689-1755), Saint-

Simon (1760-1825) i Auguste Comte (1798-1857) per a la formulació de les teories antropològiques del segle XIX (cf. E.E. Evans-Pritchard, Antropología social, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975, 37-40).

91.

En aquest llibre Ehrenreich reconeixia que «les investigacions mitològiques podien ser comptades entre les tasques més desagrades (undankbarsten)» (cit. Bolle, «Myths and Others Religious Texts», ja citat, 299-300). Aquest investigador, com tants d'altres de la darrereria del segle passat, s'inscriu dins el corrent del darwinisme social, ja que està fermament convençut que el mite pertany a una etapa prèvia (precientífica) de la història de la humanitat (vegeu també Henniger, «Mythe» ja citat, col. 227). Dient-ho d'una manera més general: a partir d'actitud àmpliament intel·lectualística, aquest autor creia que el mite precedia en el temps a la raó. Aquestes idees encara es poden trobar en alguna obra molt prestigiosa com, per exemple, la del filòsof francès Georges Gusdorf, Mythe et métaphysique, ja citat, esp. 87-164, on parla de «la raison triomphante» com a mesura de totes les coses i, per tant i sobretot, damunt del mite (cf. esp. id., 158-164).

92.

Vegeu Schlatter, o.c., 44. Un eco tardà de les teories d'Ehrenreich encara és perceptible en l'obra de l'etnòleg alemany Hermann Baumann, que s'especialitzà en l'estudi i en la comparació dels mites africans, sobretot els de creació (vegeu H. Baumann, Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin, D. Reimer, 1964. La primera edició d'aquesta obra va publicar-se el 1936).

93.

Cf. Schlatter, o.c., 42. Sobre Leo Frobenius vegeu A. Magris, Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Milano, Mursia, 1975, 15-29. Aquest estudi de Magris, centrat en la persona i en l'obra de Kerényi, atorga molta importància a Frobenius, ja que fou el mestre d'estudiosos tan importants com el mateix Kerényi, W.Fr. Otto, Ad. Jensen, Karl Reinhardt, etc.

94.

D'entre els estudis sobre Fr.M. Müller que hem pogut consultar el de R.M. Dorson, «The Eclipse of Solar Mythology»: A. Dundes (ed.), The Study of Folklore, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1965, 57-83, és el més complet i innovador. Vegeu, a més, Pinard de la Boullaye, o.c.I, 345-351; Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 225-236; Corte, «Mitologia classica», ja citat, 177-178; Vernant, Mito y sociedad, 191; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 51-52; Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, ja citat, 81-83. L'any 1877 fou traduïda al castellà l'obra de Máximo Müller, La ciencia de la religión. Versión castellana con un prólogo de A. García Moreno (doctor en filosofía), Madrid, Establecimientos Tipográficos de M. Minuesa, 1877 (data del pròleg).

95.

Sobre la importància dels descobriments lingüístics per a l'estudi dels fenòmens religiosos a partir de la darrerïa del segle XVIII, vegeu l'insuperable estudi de Schwab, The Oriental Renaissance, ja citat, 168-189. Hom també pot consultar el llibre de E.W. Said, Orientalismo, Madrid, Libertarias, 1990, que, al marge d'algunes fortes unilateralitats (d'altra banda, molt naturals, si hom té en compte la nacionalitat palestina de l'autor), proporciona una ingent informació sobre l'obra de Sacy i Renan.

96.

Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, ja citat, 81-82, després d'afirmar que el llenguatge de Müller no té res a veure amb l'emprat per la ciència actual, senyala que allò que cercava el filòleg anglo-alemany era «una mediació entre ciència i poesia. Per això, sobretot, exigia de l'investigador intuïció i fantasia».

97.

P. Munz, Cuando se quiebra la rama dorada. ¿Estructuralismo o tipología?, México, Fondo de Cultura Económica, 1986, 143. Müller i Michel Bréal foren partidaris d'una comprensió del món religiós primitiu centrat exclusivament en el sol (la sortida i la posta) (cf. Pinard de la Boullaye, o.c. I, 344).

98.

Cal no oblidar que, entre 1849 i 1874, Müller va publicar una edició crítica del text sànscrit del Rig Veda (cf. Schwab, o.c., 360).

99.

Cf. H. Ringgren, «Comparative Mythology»: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion III, New York-London, Macmillan, 1987, 574-578.

100.

El llibre d'A.H. Krappe, La genèse des mythes, Paris, Payot, 1952, també pot ser considerat com un fruit tardà i poc saborós de la teoria de Fr.M. Müller.

101.

La producció de Georges Dumézil és molt important. Entre les seves nombroses obres assenyalem: L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, Latomus, 1958; Les dieux des Indo-Européens, Paris, PUF, 1952; Mythe et épopée. I: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuples indo-européens; II: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi; III: Histoires romaines, Paris, Gallimard, 1968, <sup>3</sup>1982, <sup>3</sup>1981; Idées romaines, Paris, Gallimard, <sup>2</sup>1980. Sobre Dumézil, vegeu l'estudi fonamental de S. Scott Littleton, The New Comparative Mythology. An Anthropological Assessment of the Theories of Georges Dumézil, Berkeley-Los Angeles, Columbia University Press, <sup>2</sup>1973. A més, podeu consultar M. Meslin, «De la mythologie comparée à l'histoire des structures de la pensée, l'oeuvre de Georges Dumézil»: Revue Historique 503(1972), 5-24; L. Duch, «El món dels indoeuropeus en l'obra de Georges Dumézil»: Revista de Catalunya 8(1987), 86-88.

102.

Altres obres de Fr.M. Müller són: Comparative Mythology (1856), Lectures on the Science of Language. Second Series (1864), Introduction to the Science of Religion (1873), Selected Essays on Language, Mythology and Religion (1881).

103.

Aquesta teoria de la «malaltia del llenguatge» ja es troba en els seus trets més importants en l'obra de Chr.G. Heyne (1764) (cf.



Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 143).

104.

Un contemporani de Fr.M. Müller, Andrew Lang, va contradir les proves filològiques d'aquell i va observar que les proves de Müller eren de tipus psicològic més que no pas filològiques (cf. Munz, o.c., 143).

105.

Vegeu Munz, o.c., 143-145.

106.

Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 52-54. En l'obra editada per Kerényi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, hom trobarà fàcilment alguns fragments dels autors més representatius. Cal no oblidar, com assenyala Ricoeur, seguint Gaston Bachelard, que la força del poeta permet de mostrar el símbol en el moment en què «la poésie met le langage en état d'émergence» (Ricoeur, De la interprétation, ja citat, 25). Una obra sobre el Romanticisme que fou escrita ja fa molts anys (1937), però que encara conserva tot el seu valor és la de Béguin, El alma romántica y el sueño, ja citat. Sobre la interpretació poètica del mite, vegeu Pannenberg, Christentum und Mythos, ja citat, 20-26, amb unes importants referències bibliogràfiques.

107.

Goethe escriu del mite que «encara que hom pugui apropar-s'hi per mitjà de la filosofia i de la religió, amb tot, el seu àmbit pertany totalment a la poesia» (Goethe, cit. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 52).

108.

Vries, o.c., 121, escriu de Winckelmann que «la seva contribució a la investigació mitològica del Romanticisme, no pot evaluar-se correctament».

109.

Cf. Béguin, El alma romántica y el sueño, ja citat, 89.

110.

Vegeu Schwab, The Oriental Renaissance, ja citat, 216-221.

111.

Vegeu Béguin, o.c., passim, que va construir la seva important monografia a partir d'aquesta perspectiva. Des d'aquesta mateixa òptica resulta bastant evident que el Romanticisme, almenys en alguns dels seus aspectes, pot ser qualificat de gnosi.

112.

Schelling, Todorov, Teorías del símbolo, ja citat, 215. Todorov, o.c., 213-234, ofereix en el seu interessant llibre una excel·lent presentació de l'estètica de Moritz amb totes les implicacions que va tenir per a l'estudi dels mites a partir de la darrereria del segle XVIII. Pannenberg, o.c., 20, qualifica l'obra de Moritz d'exemplar.

113.

Todorov, o.c., 222.

114.

Todorov, o.c., 230-231; cf. id., 232-233.

115.

Cf. Todorov, o.c., 233-234.

116.

Cf. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 137. Sobre l'obra de Moritz, vegeu Béguin, o.c., 46-77, que estudia sobretot els aspectes literaris de l'obra d'aquest autor.

117.

Hom trobarà una bona i assequible edició de botxaca de l'obra de K.Ph. Moritz, Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten, Frankfurt a.M., Insel, 1979. Gairebé al començament de la seva obra, Moritz escriu: «L'àmbit de la fantasia que és el que nosaltres volem recórrer, cal que ens hi acompanyi un poeta, el qual és el qui més veritablement ha cantat la seva lloança» (id., 13). El poeta en qüestió és Goethe, de qui Moritz reproduïx el meravellós poema «Meine Göttin».

118.

Les cites són preses de K.Ph. Moritz, «Gesichtspunkt für die mythologischen Dichtungen» [1795]: Kerényi (ed.), Die Eröffnung des

Zugangs zum Mythos, ja citat, 6-9. Per a Johann J. Görres, allò que els mites ens revelen de la divinitat és, per damunt de tot, que Déu és «un Déu poètic» (vegeu el text a F. Schupp, Mythos und Religion, Düsseldorf, Patmos, 1976, 156-157).

119.

Vegeu Béguin, o.c., 88. Sobre la interpretació del mite i de la mitologia per part de Herder, vegeu Faust, o.c., esp. 62-69; H. Gockel, «Herder und die Mythologie»: G. Sauder (ed.), Johann Gottfried Herder (1744-1803), Hamburg, Felix Meiner, 1987, 409-418. Vegeu, a més, Schwab, o.c., 209-212; Gusdorf, o.c., 262-266. Sobre les relacions de Herder amb Heyne i Eichhorn, vegeu Hartlich - Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, ja citat, 172-175.

120.

Vegeu Gusdorf, o.c., 262-263. Cal dir que, un segle més tard, Dilthey farà seva aquesta idea en la seva filosofia. Sovint, hom ha reprotxat a Herder la manca d'esperit crític, tot oposant-lo a Heyne, que intentava distingir acuradament entre mite i al·legoria, entre mite i poesia (cf. Faust, o.c., 63-64). Herder, malgrat les notables diferències caracterològiques, va mantenir, durant molts anys, una intensa amistat amb Heyne, el qual s'encarregava de proporcionar-li informació i bibliografia (cf. id., 51-53).

121.

Sovint s'ha posat en relleu que la concepció del mite de Herder no posseeix gaire rigor científic, ja que sovint confon «mite», «faula», «poesia», «història», «al·legoria», etc. (cf. Hartlich - Sachs, o.c., 52-53).

122.

Vegeu Gusdorf, o.c., 263. No hi ha dubte que ací es manifesta la influència que va exercir sobre Herder un dels esperits més interessants del segle XVIII alemany, Johann Georg Hamann.

123.

Vries, o.c., 124.

124.

Herder, cit. Pannenberg, o.c., 20-21, nota 34.  
262

125. Vegeu Faust, o.c., 66-68.

126.

En Die Ideen zur Philosophie der Geschichte der Menschheit, Herder posa de manifest que la mitologia és el producte de la fantasia, de tal manera que «la mitologia de cada poble pot ser considerada com l'empremta (Abdruck) de la manera pròpia com va esguardar la natura» (Herder, cit. Pannenberg, o.c., 21).

127.

Vries, o.c., 122-128; Schlatter, o.c., 45-48.

128.

Cf. Béguin, o.c., 87.

129.

Sobre el que segueix, cf. J. Ries, Les chrétiens parmi les religions, Paris, Desclée, 1987, 310-311. Segons el parer de Hartlich - Sachs, o.c., 51, l'objectiu que perseguia Herder és el retorn a la simplicitat de la Bíblia, a fi de poder assimilar el seu missatge poèticament.

130.

Vegeu Béguin, o.c., 483.

131.

Ries, o.c., 311.

132.

Fr. Schlegel, «Rede über Mythologie» [1800]: Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, 10-11. Sobre Fr. Schlegel, vegeu Schwab, o.c., 164-167, 216-221, 228-232.

133.

Schwab, o.c., 216, amb una certa ironia, fa notar que Fr. Schlegel, des del 1800, va iniciar un doble moviment: vers Roma i vers Calcutta, vers el catolicisme i vers el sànscrit. El 1808, coincidint amb el seu bateig (catòlic) a Colònia, va publicar, a Heidelberg (una de les places fortes del romanticisme alemany) el seu llibre Über die Sprache und Weisheit. Schwab indica que en el jove Fr. Schlegel es detecta, alhora, l'espiritualitat catòlica i la metafísica vedàntica, sense oblidar la comprensió poètica de la

realitat, que havia heretat del seu mestre Herder (cf. ibid.).

134.

Per als romàntics, «la poesia serà la resposta, l'única resposta, a l'angoixa elemental de la criatura presonera en l'existència temporal» (Béguin, o.c., 484). El poeta no desitja altra cosa que arrabassar els objectes que estima de l'imperi de l'ordre temporal, a fi de poder incloure'ls en un ordre supratemporal i superior (cf. ibid.).

## 8. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (II)

### 8.1. Introducció

En aquest capítol continuem l'exposició d'alguns models d'interpretació de les narracions mítiques que vam començar el capítol passat. Creiem que no és cap exageració afirmar que els autors i les tendències interpretatives que hem esmentat anteriorment constitueixen, per dir-ho d'alguna manera, l'«arqueologia» de les interpretacions proposades, sobretot, per al segle XX. Això significa que, en en alguns intents moderníssims d'exegesi dels mites, és possible de detectar-hi les petjades, més o menys encobertes, d'un passat que hom creia definitivament caducat. La comprovació d'aquesta realitat, tanmateix, no posseeix res d'excepcional. L'ésser humà, sovint malgrat ell mateix, és un repetidor, que, sovint, desenterra el passat quan més profundament convençut està d'obrir i de fressar uns camins nous i inèdits vers el futur. Si és cert que «tots els camins porten a Roma», totes les interpretacions del mite, malgrat llur innegable varietat, també condueixen a un aspecte o altre de la pregonesa de l'ésser humà. D'aquí que calgui tenir en compte tots els models possibles d'interpretació de les narracions mítiques, perquè tots, siguin antics o moderns, manifesten quelcom de la «Roma profunda» de l'ésser humà.

L'acotació anterior no va en contra de les preferències que, per raons molt diverses, mostrem respecte a alguns autors en concret. «Preferir» no necessàriament significa suprimir o bandejar allò que hom no prefereix, ja que, molt sovint, hom arriba a preferir quelcom justament per raó (reactivament, si ho voleu) d'allò que ocupa el primer lloc en les preferències d'altri.

En aquest capítol hem agrupat aquells models interpretatius del mite que tenen quelcom a veure amb la psico-sociologia. Som conscients que aquesta classificació, com tota la resta, posseeix una bona dosi d'arbitrarietat. Amb tot, una classificació d'aquesta mena permet de moure's amb una mica més de lleugeresa en un món que és, literalment, una jungla.

## 8.2. L'explicació ritualístico-sociològica

Els models interpretatius del mite que hem considerat en el capítol precedent tenien llurs arrels d'una manera molt evident en l'antiguitat. Alguns d'ells foren posteriorment assumits, sobretot, en el món germànic, i, malgrat les diferències que hi havia entre ells, procedien d'una consideració teòrica del món, la qual exercia una mena d'atracció incontrolada, quasi màgica, damunt dels intèrprets.<sup>1</sup>

El model que ara ens ocupa fou elaborat, sobretot, a Oxford i Cambridge, i, més tard, a França (Alsàcia).<sup>2</sup> Tenia la pretensió de basar-se en una consideració pràctica (pragmàtica) de la realitat de l'home i del món. Els capdavanters que poden ser adscrits a aquesta tendència són prou ben coneguts: William Robertson Smith (1846-1894), James Frazer (1854-1941), Jane E. Harrison (1850-1928), Andrew Lang (1844-1912), Edward B. Tylor (1832-1917). Entre els francesos cal esmentar, sobretot, Émile Durkheim (1858-1917) i Marcel Mauss (1872-1950). Cal subratllar el fet que aquest model ha exercit --i, encara, exerceix-- una notable influència en l'aproximació al mite, en concret, i, d'una forma molt més general, en l'estudi dels fenòmens religiosos i socials, sobretot de les anomenades --amb un cert sentit de superioritat eurocèntrica-- «societats primitives». Ací hi ha tot un reguitzell de qüestions, que tenen molt a veure amb l'«ingredient biogràfic» de qualsevol tractament científic, i al qual ja ens hem referit en un capítol anterior. Cal esmentar, encara, un altre factor que va exercir una considerable influència en els membres d'aquestes escoles: ens referim a la «ideologia colonial».<sup>3</sup> Com ja ho hem indicat en parlar de l'escola britànica d'antropologia, en els autors que ara considerem, l'enorme importància del darwinisme social (sobretot l'obra de Herbert Spencer) va determinar molt directament llurs anàlisis i llur interpretació dels fenòmens socials.

D'una manera molt general hom pot afirmar que els autors que empren aquest model són del parer que el mite, a poc a poc, per mitjà d'un procés d'aïllament literari i social, s'ha derivat dels rituals, que s'han de comprendre més aviat des d'un punt de vista màgic. Quasi sense excepció, hom acostuma a explicar els rituals primitius com a «totemisme», que ve a ser la representació de la fe de la humanitat en el seu estadi més primitiu. Aquesta fe, o, potser millor: visió del món, es caracteritza pel fet que hom suposa que «els primitius creien» que entre les espècies animals, minerals i vegetals hi ha una mena de comunitat de sang. Alguns d'aquests autors són de l'opinió que hi ha «una unió mística entre l'home i Déu» (W.R. Smith). D'aquesta manera, de l'animisme dels temps més reculats s'hauria originat el mite.<sup>4</sup>

Els autors adscrits a aquestes escoles, amb notables diferències entre ells, intenten d'escatir l'abast dels apel·latius «sagrat» i «profà» (o «impur»). És «sagrat» tot allò que es troba vinculat d'una manera vital i «supralegal» amb el propi grup, mentre que el «profà» és tota la resta que roman al defora, que és «infralegal». A partir d'aquí, es formulen tota una sèrie de pràctiques rituals i de costums sancionats que hom considera com a imprescindibles per al manteniment, la legitimació i la prosperitat de la comunitat. Alguns autors que van adoptar aquest model interpretatiu (sobretot Robertson Smith i Frazer) són del parer que els cultes totèmics donaren lloc a un reforçament de la personalitat dels mascles i originaren els déus masculins, que eren festejats en els àpats sagrats, en els quals se sacrificaven animals (tòtems) en honor dels déus. D'aquesta manera s'establia, per mitjà de la ingestió de l'animal sacrificat, una «unió mística entre l'home i déu», una «comunió de sang», un «vinde de parentiu en la sang». D'acord amb l'escola ritualista, hi ha, inicialment, una indissoluble unitat entre ritus i mite. Robertson Smith, per exemple, és de l'opinió que la mitologia consistia, primordialment, en una descripció del ritual. Un autor que més modernament va adoptar aquesta explicació, amb algunes significatives modificacions, fou Bronislaw Malinowski,<sup>5</sup> el qual, malgrat les objeccions que hom li pugui plantejar, constitueix una de les fites més significatives de l'antropologia del nostre segle.

### 8.3. El funcionalisme i l'explicació del mite



El funcionalisme antropològic va significar un important pas endavant, ja que aportava una notable dosi de realisme en les investigacions antropològiques. Els primers antropòlegs (Lubbock, McLennan, Tylor, Spencer, Frazer, etc.) forjaren llurs teories, sense moure's de llur despatx, a partir de les dades, no sempre aplegades amb les garanties científiques que hauria calgut, que els fornien els missioners, els exploradors i els administradors de les colònies ultramarines. Per això i amb tota la raó del món foren qualificats d'«antropòlegs de gabinet».

Bronislaw Malinowski (1884-1942),<sup>6</sup> nascut a Cracòvia (Polònia), naturalitzat anglès, inicià una nova praxi antropològica a causa dels nombrosos anys que va passar a les illes Trobriand (Melanesia) durant la primera guerra mundial. Aleshores va tenir l'oportunitat d'observar els mites en llur ús quotidià, viscut, la qual cosa comportava una perspectiva radicalment diferent de la dels antropòlegs de gabinet que els consideraven simplement com a «textos morts».<sup>7</sup> Per a Malinowski, al contrari que per a Tylor, els mites no tenen la funció d'explicar, de donar raó, d'una curiositat de tipus filosòfic, científic o literari, sinó que llur intenció més pregonada consisteix en la justificació, el reforçament i la codificació de les creences i de les pràctiques que articulen la vida d'una determinada societat.<sup>8</sup> Per això afirma que «el mite no és una fantasia ociosa, ni una efusió sense sentit de somnis evanescents, sinó una força cultural molt laboriosa i extraordinàriament important».<sup>9</sup> En un mot: «el mite és una resurrecció en el relat d'allò que va ser una realitat primordial, la qual es narra per satisfer profundes necessitats religioses, anhels morals, submissió socials, reivindicacions i, àdhuc, requeriments pràctics».<sup>10</sup> Malinowski nega la intenció simbòlica i etiològica que alguns atribuïen al mite a causa de la seva oposició frontal, sobretot, a les tesis de Lucien Lévy-Bruhl, que distingia entre una mentalitat «pre-lògica», la que hauria donat lloc als mites, i la mentalitat «lògica» de l'home modern, que es caracteritzaria per la superació de la mentalitat mítica. L'antropòleg anglo-polonès desitja promoure una aproximació a la mitologia sense fer ús dels prejudicis vuitcentistes, tot posant en moviment una antropologia experimental, basada en l'observació directa dels fenòmens.<sup>11</sup>

No totes les narracions que coneixen les cultures poden ser incloses en la categoria «mite». Malinowski distingeix entre mite, conte meravellós, llegenda i narració històrica.<sup>12</sup> Ací sols ens interessa el mite, que també denomina amb l'expressió conte sagrat, el qual es diferencia radicalment de les altres narracions perquè no és emprat per al esbargiment dels individus d'un

grup determinat, sinó que «entra en l'escena quan el ritus, la cerimònia, o una regla social o moral, demanden una justificació, una garantia d'antiguitat, de realitat i de santedat». <sup>13</sup> En definitiva: «El mite, tal com existeix en una comunitat salvatge, és a dir, en la seva vívida forma primitiva, no és únicament una narració que hom conta, sinó una realitat que hom viu». <sup>14</sup> Per això, més endavant, Malinowski afirma que les narracions mítiques «controlen molts aspectes de la cultura i constitueixen l'espina dorsal de la civilització primitiva». <sup>15</sup> El mite narra l'origen de tot allò que existeix: l'individu --el «salvatge» diu Malinowski-- sap que «tot el que ha de fer té un precedent i un model en els temps passats; i aquests són els que li proporcionen la completa informació i la significació completa dels seus mites d'origen». <sup>16</sup> Aquest autor resumeix tota la seva exposició sobre el mite amb aquestes paraules: «La funció del mite consisteix a enfortir la tradició i dotar-la d'un valor i d'un prestigi encara més grans pel fet de referir-la a la realitat dels temps passats, que era més elevada, millor i més sobrenatural». <sup>17</sup>

Hom no pot passar de llarg de l'enorme importància que, en parlar del mite, atorga Malinowski a la «situació narrativa», tal com, per exemple, fou compresa per Herder i, més endavant, per Walter Benjamin. Hi ha una íntima interacció entre el narrador i els qui l'escolten. El llenguatge és per a l'investigador polonès més que una estructura, molt més que un vehicle que «transporta» informació. <sup>18</sup> El llenguatge és un sistema viu: la significació d'una paraula determinada es desprèn de l'ús que hom en fa en els variables contextos en què es troben els individus d'una determinada societat. <sup>19</sup> Gerhard Schlatter ha resumit molt bé la interpretació del mite que féu Bronislaw Malinowski. «El concepte de realitat de Malinowski és troba culturalment determinat i parteix de la funció del mite en la societat. Estudia els mites en relació amb llur entorn cultural. Els continguts mítics no són considerats al marge de llur context ni són investigats en llurs propietats formals». <sup>20</sup>

#### 8.4. L'explicació psicològica del mite

Com ja vam veure, l'explicació alegòrica i evemerística del mite és, en darrer terme, de tipus psicològic o, almenys, «psicologitzant». Cal tenir molt en compte, però, que no fou fins

al segle passat que la psicologia desenvolupà l'arsenal conceptual i metodològic que feia possible una correcta aproximació psicològica en profunditat a la realitat de l'ésser humà i del seu entorn vital. L'explicació psicològica del mite no és sinó una part del descobriment de la subjectivitat, que, com a conseqüència més o menys immediata de la distinció cartesiana entre subjecte i objecte, a poc a poc ha portat a llum el complex món de la interioritat de l'ésser humà.

#### 8.4.1. Friedrich Nietzsche

Una de les obres que, inicialment, més contribuïren a l'explicació psicològica de les representacions mítiques va ser «El naixement de la tragèdia a partir de l'esperit de la música» (Geburt der Tragödie aus dem Geist der Musik) (1871) de Friedrich Nietzsche (1844-1900).<sup>21</sup> La interpretació del mite que fa el filòsof es troba, segons el parer de Manfred Frank, en continuïtat amb la dels romàntics.<sup>22</sup> Aquesta obra, escrita per un filòleg professional, fou molt mal rebuda en els cercles acadèmics alemanys (Ritschl, Wilamowitz-Moellendorff, etc.), que la van considerar com una expressió de «megalomania» (Ritschl). Wilamowitz va demanar, fins i tot, que Nietzsche, a causa del descrèdit que en què havia caigut, abandonés la seva càtedra de filologia grega de Basilea.<sup>23</sup>

Hi ha un marc determinant en el pensament nietzscheà, que posseeix una indiscutible importància en relació amb la seva interpretació del mite. Ens referim als termes «dionisiac - apolíni», que vénen a correspondre als termes embriaguesa - somni, per mitjà dels quals Nietzsche distingeix en llurs complexes relacions les disposicions arquetípiques de l'ànima.<sup>24</sup> D'entrada aquestes denominacions es referien als déus de les arts, Dionís i Apolí, les Kunstgottheiten, que es trobaven al capdamunt, respectivament, de l'«art sense imatges (unbildlich) de la música» i de les «arts plàstiques».<sup>25</sup> Aquesta polarització fa acte de presència en les diverses etapes i en les diferents temàtiques abordades per Nietzsche, però no hi ha dubte que les seves reflexions, explícites o tàcites, sobre el mite (a Grècia) són completament inintel·ligibles si hom no la té ben present. Actualment resulta insostenible l'opinió de M.L. Baeumer que creia que Nietzsche, en els temps moderns, havia estat el descobridor de Dionís. Creuzer, a qui aludirem més endavant, el 1810, ja va desenvolupar la fantasiosa tesi que feia

derivar el conjunt de la simbòlica mitològica de l'Occident a partir d'un mite sincretista de tipus bàquic.<sup>26</sup>

Nietzsche comparteix l'opinió de molts romàntics (Hölderlin, Hegel, Schelling) que el fet cabdal de la modernitat és: Déu ha mort.<sup>27</sup> A partir d'aquí s'imposen la creació d'una nova mitologia, la qual, en Hölderlin d'una manera expressa, ha de ser una nova mitologia de la raó. En el cas concret de Nietzsche, la substitució posseeix un caràcter fonamental més religiós que en Hegel. «L'expressió "dionisiac" porta una càrrega mitològica. La seva funció ha de consistir justament en reduir els rera-mons (Hinterwelten) religiosos a la vida i als seus valors propis»,<sup>28</sup> tot rebutjant els vells ideals cristians. Amb una paraula: Dionís ha d'ocupar el lloc del Crist o, com dirà esquemàticament en l'obra Ecce Homo, «Dionís contra el Crucificat».

Per copsar adequadament la interpretació nietzscheana del mite cal tenir en compte que aquest filòsof és de l'opinió que el fonament de tot ésser el constitueix aquella voluntat original (Urwille), que amaga el polícrom món de les manifestacions com una mena de vel de maia, però que, d'altra banda, es troba profundament involucrada en cadascuna d'aquestes manifestacions.<sup>29</sup> En totes elles viu i es mostra actiu l'impuls etern, que mai no cessa d'operar, la qual cosa origina un dolor i una angoixa continuats i sempre actius en els qui en són sensibles. Aquesta passió de viure, segons la interpretació de Nietzsche, és tan forta i abassagadora que, malgrat les contradiccions i el dolor, constitueix l'origen del plaer vital (Lebenslust) més profund. És molt significatiu, en aquest sentit, el començament del § 17 del Naixement de la tragèdia: «També l'art dionisiac vol convèncer-nos de l'etern plaer de l'existència. Cal tenir en compte, però, que aquest plaer no hem de cercar-lo en les aparences, sinó darrera d'elles. Hem d'adonar-nos que tot allò que neix ha d'estar disposat a un ocàs dolorós, ens veiem forçats a penetrar amb l'esguard en els horrors de l'existència individual -- i, amb tot, no ens hem de gelar d'espant: un consol metafísic ens arrabassa momentàniament de l'engrenatge de les figures mudables. Nosaltres mateixos som realment, per uns breus instants, l'ésser primordial, i sentim la seva ànsia indòmita i el seu indòmit plaer d'existir; la lluita, el turment, l'anorreament de les aparences ens semblen ara necessaris, atesa la sobreabundància de les formes innombrables d'existència que s'empenyen per arribar a la vida [...] Malgrat la por i la compassió, som els homes que viuen feliços, no com individus, sinó com l'únic vivent, amb el plaer creador del qual estem fosos».<sup>30</sup> En un mot: l'«escumejant» voluntat de ser representa per a Nietzsche un

«fenomen estètic» d'incomparable importància (l'únic que, eternament i de debò, justifica l'existència i el món),<sup>31</sup> perquè «és l'art --i no la moral-- l'autèntica activitat metafísica de l'home».<sup>32</sup> Encara que el individu concret pateixi infinitament a causa del seu «passar», que no és sinó una mena d'incessant vessament, li és possible d'aconseguir, en la mateixa dissolució del principium individuationis, l'experiència d'allò que d'etern i d'únic hi ha en la vida de cada existència humana. És això el que expressa l'èxtasi dionisiac tal com l'entèn Nietzsche: «Ara, en l'evangeli de l'harmonia universal, cadascú se sent no solament reunit, reconciliat, fos amb el seu proïsme, sinó u amb ell, com si el vel de Maia estigués esquinçat i ara tan sols onegés d'un costat a l'altre, en parracs, davant el misteriós U primordial (vor dem geheimnisvollen Ur-Einen)».<sup>33</sup> Quan el mite de Dionís Zagreus, per exemple, narra cruament que el déu fou matat i trossejat, certament que hom fa referència, vistes les coses superficialment, a allò que el déu com a individu va sofrir, però allò que és infinitament més decisiu és que el déu, després del seu renaixement joiós, celebra litúrgicament la seva unitat indestructible amb la font de la vida, la qual és anterior a tota mena de determinació o d'individuació. Nietzsche defineix el mite com «una imatge compendiada del món, la qual, com a abreviatura de l'aparença, no pot prescindir del miracle».<sup>34</sup>

El dionisiac com a fonament objectiu de l'ésser, com a U primordial de la vida que es troba a la base de totes les manifestacions, constitueix, per Nietzsche, un dels pols essencials del mite grec. L'altre, l'apollini, ha de ser explicat psicològicament, ja que no és sinó un somni, que permet l'aparició de les figures dels déus olímpics en l'horitzó humà. Llurs imatges, clares i lluminoses, són, certament, l'expressió del principium individuationis, però hom no hauria d'oblidar que com a tals no són sinó belles aparences. L'apollini es mostra merament, d'acord amb la interpretació proposada per Nietzsche, com un mitjà, amb el qual el grec es crea la il·lusió d'un ordre, d'un cosmos, a fi de salvar-se del perill de la manca de figures, del mutisme sense horitzons, del caos, de la confusió del laberint.<sup>35</sup> El mite homèric dels déus olímpics és, per Nietzsche, solament la sublimació d'una cruel necessitat de l'ànima, però no té cap mena de realitat tangible.

El mite, tal com el presenta Nietzsche en relació amb la tragèdia grega, és el ciment que dóna consistència a la totalitat de la cultura: «Tota cultura, si li manca el mite, perde la seva força natural sana i creadora [...] Sols mitjançant el mite se salven totes les forces de la fantasia

i del somni apdlini del seu caminar vers l'atzar».<sup>36</sup> El mite és més poderós que l'estat i, al mateix temps, garanteix la connexió amb la religió.<sup>37</sup> En el llibre que ens ocupa Nietzsche manté l'opinió que la substància narrativa del mite ha adoptat unes dimensions dramàtiques. D'aquesta manera, la tragèdia grega va salvar per una temporada el mite, que es veia amenaçat per l'ofensiva imparable de la raó.<sup>38</sup>

Davant l'optimisme pueril de molts intel·lectuals del temps de Nietzsche que estaven convençuts de la indubtable victòria que aconseguiria la humanitat per mitjà del progrés, el filòsof interpreta el pessimisme de la tragèdia grega com un símptoma molt clar de la veritable fortalesa davant la dissolució de l'individu a causa de l'impacte subvertidor de la «massa» (l'«opinió pública», la «democràcia») i de l'estat.

En aquesta obra de joventut, Nietzsche contraposa la concreció del mite que es plasma en la tragèdia grega «a l'home abstracte, no guiat pels mites, a l'educació abstracta, als costums abstractes, al dret abstracte, a l'estat abstracte». La caiguda en l'abstracció, que comporta la dissolució i l'anorreament del mite, el filòsof considera que és l'obra «del socratisme», l'enemic per antonomàsia de Nietzsche. «I, ara, --continua el filòsof-- l'home no-mític està, eternament famolenc, entre tots els passats, i excavant i regirant cerca arrels, encara que hagi de cercar-les excavant en la més remota antiguitat».<sup>39</sup> El «neguit històric», el gran pecat de l'historicisme, que Nietzsche observa en els seus insatsfets contemporanis és una conseqüència directa de «la pèrdua de la pàtria mítica, del si matern mític».<sup>40</sup> El filòsof-poeta, com a fidel deixeble de Dionís, voldria transformar l'instant en l'eternitat: i això, justament, és el que nega rotundament la «consciència històrica». El naixement de la tragèdia, com apunta Horst Dieter Rauh, conté el primer no de Nietzsche a la història; un no intempestiu, però que marcarà tota la seva producció i, molt més encara, la seva turmentada existència.<sup>41</sup> Aleshores, sembla molt versemblant afirmar que el filòsof està profundament convençut que el destí del mite en la societat de la darreria del segle XIX és la seva completa «historització», és a dir, la completa i irreparable pèrdua de la substància mítica.<sup>42</sup>

En l'obra posterior de Nietzsche, el dionisiac es dissol en la psicologia i, d'aquesta manera, es priva el mite grec d'aquella resta «objectiva» que encara li atorgava en el seu llibre El naixement de la tragèdia. En la seva obra de maduresa, Nietzsche basa la seva argumentació

en la «ciència», però cal no oblidar que, per a ell, la ciència és un producte esguerrat del ressentiment, perquè es fonamenta en les virtuts de la veritat i de la probitat, que han estat inventades pels dèbils per tal de poder oposar-se a la voluntat de poder dels forts. Malgrat aquestes apreciacions sí que creu que la «veritat de la ciència» ha posat de manifest que tot allò que és diví i també el mite que l'expressa, són meres il·lusions. Això no significa pas que l'element dionisiac deixi de tenir una funció important en la filosofia de Nietzsche: «Dionís contra el Crucificat!», és un dels seus lemes. Però aquest element dionisiac degenera en una mera determinació de caire psicològic-antropològic, és a dir, en la concepció de l'home com a «voluntat de poder».

Harald Weinrich ha posat en relleu que la totalitat del pensament nietzscheà pot interpretar-se com un gegantí esforç per rehabilitar el mite, després que Dionís hagi estat vençut per Apol·ló. El resultat d'aquesta contesa, en la qual el mite en la seva veritable faç dionisiaca ha estat vençut i anorreat, és «der mythenlose Mensch».<sup>43</sup> Les dues estratègies que planteja Nietzsche per al renaixement del mite són, d'una banda, els drames musicals de Richard Wagner (aquest camí fou abandonat més endavant pel filòsof) i, de l'altra, la seva filosofia no desenvolupada d'acord amb els procediments «lògics», sinó narrada en forma sapiencial: Així parlà Zaratustra.<sup>44</sup>

#### 8.4.2. Sigmund Freud

La psicoanàlisi es troba íntimament vinculat a dos noms: Sigmund Freud (1856-1939) i Carl Gustav Jung (1875-1961), que són els representants de dues escoles, que, a partir d'una preocupació inicial comuna, resulten, finalment, en molts aspectes, irreconciliables.<sup>45</sup> El jueu Freud i el fill de pastor protestant Jung dibueixen un camp limitat per la il·lustració i l'antiil·lustració, el sionisme i la tendència vers el nacionalsocialisme, la recerca d'un subjecte col·lectiu més enllà de la psique individual i la recerca de la individuació més enllà de la psique col·lectiva. La psicoanàlisi, almenys en alguns dels seus corrents i amb l'utilitatge intel·lectual i ideològic (l'«argot» científista) que li és propi, va intentar traduir en termes psicològics la visió «espeleològica» (genealògica) de Nietzsche, segons la qual el mite és, molt en primer lloc, una forma d'alleujament de l'ànima, que es troba, pràcticament, en totes les cultures.

En un llibre molt recent, Rollo May afirma que la intenció fonamental que hi ha darrera l'obra de Sigmund Freud pot resumir-se així: «Com viure en una era repressiva?»<sup>46</sup> La reacció contra el puritanisme de començament de segle va constituir un element decisiu en la formulació de les bases teòriques de la psicoanàlisi. Freud, que tenia una «ment d'explorador o d'arqueòleg» (Rollo May), va proposar un mètode, que és infinitament més que una «tècnica», encaminat a aconseguir un real alliberament de l'ésser humà de les seves pròpies contradiccions i de les constriccions imposades per l'entorn social. Freud, almenys tal com és interpretat per Rollo May, ofereix un mètode psicoanalític que és «un reflex dels patrons interpersonals bàsics que han estat presents des de l'albada de la història humana».<sup>47</sup>

Molt diferent és el punt de partida de Michael Rutschky en la seva interpretació de la concepció freudiana del mite. D'acord amb aquest autor, Freud treballa amb un concepte de ciència derivat de la dialèctica de la Il·lustració; és, pròpiament, un dels representants més conspicus del tarannà Il·lustrat de començament de segle.<sup>48</sup> D'acord amb aquesta interpretació, la «construcció» que fa Freud del mite d'Edip no seria altra cosa que una «interiorització» del mite, que, en ella mateixa, implicaria un acte d'Il·lustració, de bandejament de les «foscors» de la irracionalitat.<sup>49</sup> Aquesta Il·lustració, però, s'inscriu en la pròpia biografia de Freud com allò que podia ser desitjable i possible (o que havia de ser-ho) al bell mig del context sòcio-cultural en el qual vivia; en un mot: Freud és un fill del seu temps com nosaltres ho som del nostre.<sup>50</sup> «En la història de les ciències és aquest [el de Freud] un cas inhabitual: el descobriment i el desenvolupament de la psicoanàlisi són gairebé inseparables de la persona, del pensament i de la participació ininterrompuda i àmplia del mateix Freud».<sup>51</sup>

El primer estudi d'un psicoanalista que va enfrontar-se amb la problemàtica plantejada pel mite fou Karl Abraham que, el 1909, va publicar un llibre titulat *Traum und Mythos*.<sup>52</sup> Aquest autor és del parer que cal interpretar els mites com si fossin somnis.<sup>53</sup> Un mite «és un fragment preservat de la psique infantil de la raça, i els somnis són els mites de l'individu».<sup>54</sup> Aquesta manera de veure les coses va imposar-se, amb diferències importants, en els psicoanalistes d'aquell temps (Karl Abraham, Sigmund Freud, Theodore Reik, Otto Rank) que van esforçar-se en la interpretació del mite. La concepció inicial d'Abraham, de tota manera, comporta algunes dificultats bastant importants. En efecte, el somni és una formació individual que no està destinada a la comunicació pública.<sup>55</sup> El mite, en canvi, cal que sigui narrat públicament, fins



i tot quan es tracta de mites amb un fort caràcter esotèric. Això significa que les exigències de coherència i d'intel·ligibilitat són molt diferents en relació amb el mite i en relació amb el somni. Abraham, per exemple, intentarà aplicar els mecanismes de la psique individual als grups, tot eixamplant la psicologia individual vers una psicologia de masses o, expressant-ho en termes més moderns, vers una psicologia social. Abraham va forjar l'expressió «repressió de massa» (Massenverdrängung), que no va trobar cap mena de reconeixement i d'acceptació en la psicoanàlisi canònica.<sup>56</sup> Aquesta relació entre mite i somni no és, des d'una perspectiva antropològica, una novetat absoluta, ja que són moltes les tribus primitives que creuen que llurs mites els foren revelats en un estat de somni (foren somniats). En aquest sentit, diverses tribus d' Austràlia parlen de l'«edat del somni», en la qual els abantpassats mítics i els homes visqueren plegats.<sup>57</sup>

Otto Rank, per la seva banda, el 1909, va proposar que el mite fos concebut com un «somni de la massa» (Massentraum).<sup>58</sup> Rank, a partir del mite del naixement de l'heroi, porta a cap l'exegesi d'un mite o d'un complex mític tot aplicant les tècniques que havien estat desenvolupades per interpretar els somnis.<sup>59</sup> D'aquesta manera intentava subratllar el fet, segons ell indiscutible, que els mites constitueixen la substància del pensament oníric dels pobles. Textualment afirma que els mites contenen «les fantasies i els desigs de nacions senceres», o, com prefereix Abraham, «el mite és un fragment de la vida infantil de l'ànima del poble, que ja ha estat superada» i, per això mateix, conserva «algunes restes del record de la seva infantesa».<sup>60</sup>

Cal no oblidar els impulsos decisius que aquest model interpretatiu del mite va rebre de les escoles ritualístico-sociològiques. Especialment la influència de William Robertson Smith i de James Frazer va ser molt perceptible, la qual cosa va tenir com a conseqüència que els aspectes més discutibles i, fins i tot, erronis d'aquella escola antropològica passaren a l'hermenèutica freudiana del mite i de les altres manifestacions religioses. La mort ritual del rei, estudiada en The Golden Bough per Frazer, és un dels motius fonamentals en l'exegesi psicoanalítica del mite.<sup>61</sup> En efecte, el rei, que és una incorporació tangible de la força màgico-divina del grup (clan, tribu, etc.), ha de morir no quan ja es troba en una situació de vellesa i caducitat, sinó quan encara manté la plenitud de la seva vigoria física i mental. És, aleshores, que ha de ser substituït per un altre personatge reial en plenitud de força. Ha estat remarcat fins

a la societat que la interpretació que fa Freud de la narració d'Edip constitueix la base quasi exclusiva de la comprensió psicoanalítica del mite i també del totemisme i del tabú.<sup>62</sup>

En la llegenda d'Edip, Freud<sup>63</sup> veu la sublimació del desig inconscient de tots els fills de matar el pare a causa de la gelosia per la mare.<sup>64</sup> Prenent com a punt de partida el pensament de Frazer, Freud creu que el totem i el tabú són solament l'expressió d'una transgressió original inconscient, que consisteix en l'assassinat del cap de la banda original per part dels seus fills. Aquests, en efecte i d'acord amb aquesta interpretació, no podien consentir que el cap es reservés per a ell totes les dones. En el totem es manté present la figura del pare, mentre que en el tabú es concreta la prescripció de continència respecte a les dones del propi grup, la qual cosa significa donar validesa, en les societats primitives, a l'exogàmia com a forma «normal» de relació entre els sexes.

El mite, segons Freud, mostra «una ignorància conscient i una saviesa inconscient».<sup>65</sup> A través dels mites d'amor i de mort, el conflicte fonamental de l'individu humà entre la vida i la mort es reactualitza en les diverses fases de l'existència humana. Perquè, como afirma Rollo May, «en aquest continua lluita entre eros i thanatos es forja la civilització».<sup>66</sup> La interpretació de la interpretació del mite d'Edip que féu Freud en la Viena de les acaballes del segle XIX, tal com la proposa May, consisteix en la recerca de la veritat sobre un mateix: «Es tracta del drama tràgic provocat per la relació apassionada d'una persona amb la veritat. La tràgica imperfecció d'Edip és la seva còlera contra la seva pròpia realitat».<sup>67</sup> Des de la perspectiva de la psicoanàlisi, el mite posseeix una eminent funció terapèutica,<sup>68</sup> ja que ens proposa que esdevinguem conscient de la nostra pròpia responsabilitat (adulta), tot fent-nos prendre distància envers el somni de la nostra culpabilitat (malaltissa).<sup>69</sup> Aquesta, de fet, molt sovint, té unes efectes paralitzadors, narcotitzants, mentre que la presa de consciència posa en evidència que «tots i cadascú de nosaltres participem en la inhumanitat de l'home respecte a l'home».<sup>70</sup>

L'objecció que Hartmut Zinser fa a la interpretació dels mites proposada per la psicoanàlisi pot resumir-se així: «El mètode de la psicoanàlisi clínica, que abreujadament pot establir-se per mitjà d'un procediment associatiu i de la situació psicoanalítica, no pot ser aplicat de forma directa a la investigació dels mites, ja que no es disposa de cap subjecte que pugui ser comparat amb un subjecte que somnia, el qual, en una situació psicoanalítica, ell mateix explica

els mites mitjançant les associacions». <sup>71</sup> Això no obstant, caldria que en l'anàlisi i en la interpretació dels mites es poguessin descobrir els conflictes psíquics, la qual cosa, naturalment, no hauria de comportar la reducció dels mites a uns determinats conflictes psíquics. <sup>72</sup>

### 8.4.3. Carl Gustav Jung

L'interès de Jung pel mite i per les simbologies començaren molt aviat. Cal subratllar la importància dels «encontres Eranos» (a partir de 1933), els quals, encara que no foren organitzats directament per Jung (la «fundadora» fou Olga Froebe-Kapteyn), no hi ha dubte que en fou l'ànima. Molt s'ha discutit sobre el possible caràcter filonazi d'aquestes reunions anyals, en les quals, des de 1933 fins a la meitat de la segona guerra mundial, la terminologia nazi (Geheimnis des Blutes, Rasse, Blut, etc.) era moneda corrent. Sigui quin sigui el judici que hom en faci, no hi ha dubte, com afirma Hans Heinz Holz, que aquestes reunions, «fins al dia d'avui, fan una impressió sectària a l'observador que s'ho mira des de fora». <sup>73</sup> Convé no oblidar mai que la investigació dels mites, sobretot tal com s'ha desenvolupat a Centreuropa abans de l'inici de la segona guerra mundial, ha afavorit la fonamentació de les ideologies més regressives i, fins i tot, reaccionàries, les quals, al seu torn, han promocionat l'estudi de la mitologia com un aspecte important de llur pròpia substància ideològica. <sup>74</sup>

Carl Gustav Jung, <sup>75</sup> al contrari de Freud, no considera que el mite sigui l'expressió de la sublimació de l'instint sexual. Manté l'opinió que el mite posa de manifest determinades estructures i paràmetres fonamentals de l'ànima humana. <sup>76</sup> Segons Jung, en totes les cultures, hom troba imatges i «arquetipus» recurrents com, per exemple, els germans enemics, l'animal malvat (drac) que fa necessària la intervenció d'un salvador, el camí vers la llum, la baixada a les tenebres, imatges de l'origen del món (l'ou còsmic, per exemple), les diverses formes de mandala (organització de l'espai humà), etc. <sup>77</sup> L'arquetipus jungià és una forma dinàmica, una estructura organitzadora de les imatges, la qual, constantment, supera les concrecions individuals, biogràfiques, regionals i socials de la formació de les imatges. <sup>78</sup> En la religió, el culte, l'art, sempre i arreu, s'obren camí aquestes imatges arquetípiques, les quals poden expressar-se per mitjà d'un nombre molt gran de figures i de dissenys. Jung és del parer que, actualment, la majoria d'aquestes imatges es troba enfonsada en l'inconscient i que acostumen

a fer irrupció en els somnis diversos dels individus.<sup>79</sup> Al costat de l'inconscient personal o privat, marcat pel color que cadascú dona als arquetipus generals, hi ha l'«inconscient col·lectiu», el qual es mostra tant més actiu com més hom intenta bandejar-lo de la vida quotidiana. L'inconscient col·lectiu jungià té alguna cosa a veure amb les «representacions col·lectives» de Lucien Lévy-Bruhl, les quals servien per designar les representacions simbòliques que empraven els primitius per expressar llur univers mental i social.<sup>80</sup>

D'acord amb la concepció jungiana, el mite és una altra expressió dels arquetipus.<sup>81</sup> Les formes mítiques, però, ja es presenten solidificades i conscients, mentre que en els somnis privats dels individus es tracta d'unes manifestacions més espontànies i ingènues dels arquetipus. Com afirma Peter Munz: «Jung va captar amb molta perspicàcia que hi ha un paral·lelisme entre les imatges del somni i la mitologia».<sup>82</sup> Cal tenir en compte que el metge suís no concep els arquetipus com unes imatges més o menys esquemàtiques, innates i dipositades en l'inconscient col·lectiu de la humanitat. Els arquetipus són més aviat una «pre-forma» de les imatges arcaïques, una facultas praeformandi o, com diu Martín Velasco, una mena d'«a priori de la imaginació». Per això poden ser considerats com a estructures inconscients de la subjectivitat, que organitzen i dirigeixen, d'acord amb llurs pròpies lleis, tota l'energia psíquica espontània. Molt s'ha discutit sobre les dimensions exactes de l'arquetipus jungià. Hom pot afirmar que no es refereixen a res de conscient, encara que resulti impossible d'escatir a què es refereixen concretament. Com escriu Martín Velasco, «el sentit dels arquetipus pot ser parafrasejat, però no pot ser descrit».<sup>83</sup>

Jung, que es proposava de portar a terme una tasca pròpiament terapèutica, era del parer que quan el psiquiatra coneix la mena d'arquetipus, és a dir, els «mites privats», que domina en un determinat pacient, aleshores pot diagnosticar correctament en quin indret i de quina manera es troba afectada la seva ànima.<sup>84</sup> Perquè el símbol (Sinnbild) és la conjunció harmònica del sentit (Sinn) i de la imatge (Bild), engendra una síntesi perfecta a l'interior de l'individu entre la «consciència clara» (sentit) i l'«inconscient col·lectiu» (imatge). El convenciment de Jung és que el nivell més profund de l'inconscient tan sols pot ser atès pel mite i pel ritus: «Considera els mites com el nexa necessari entre l'esperit humà i l'home natural».<sup>85</sup> En aquest sentit pot afirmar-se que el mite, d'acord amb la interpretació que n'ofereix Jung, és una recerca constant de les petjades de Déu o del diví en les profunditats de l'individu.<sup>86</sup>

La interpretació del mite que va introduir Jung és de caràcter eminentment simbòlic, però de cap manera allegòric. «Cap símbol --afirma Jung-- no és simple; simples són el signe i l'allegoria. El símbol sempre dissimula una realitat complexa que es troba de tal manera per damunt de tota expressió verbal que resulta impossible d'expressar-la d'una vegada per sempre».<sup>87</sup> La introducció de l'inconscient, la «cara obscura de l'ànima», permet a Jung la capbussada en l'univers dels símbol, i, a partir d'aquí, l'entrada en la interpretació dels mites.

El perill que assetja constantment les interpretacions jungianes és la gnosí, que és una de les malalties més greus i difoses dels nostres dies. És possible, tanmateix, que el judici de Hedda J. Herwig sobre el conjunt de l'obra de Jung tingui quelcom d'exagerat. No hi ha dubte, però, que té raó quan escriu que el pensament jungià es fonamenta al damunt d'una «base narcisística», que té com a conseqüència un tipus de mentalitat mediocre amb uns evidents trets gnòstico-vulgars (Typus vulgäragnostischen Durch- schnittsdenkens).<sup>88</sup> Que l'elitisme gnòstic que propugna Jung té unes característiques summament inquietants, és una realitat que, malauradament, ha estat posada de manifest a bastament per la tràgica història del nostre segle.

Un autor que es troba molt a prop de l'univers mental de Jung és el norteamericà Joseph Campbell.<sup>89</sup> Un altre investigador que ha acceptat molts dels punts de vista de l'investigador suís és Erich Neumann.<sup>90</sup> Molt més dependent de l'obra i de la metodologia de Freud que no pas de les Jung es mostren les anàlisis del mite que va portar a terme Erich Fromm.<sup>91</sup>

#### 8.4.4. Eugen Drewermann

La personalitat d'Eugen Drewermann, nascut el 1940, ha atès cotes molt altes d'importància («ein ausserordentliches Phänomen» l'anomena Marcheselli-Casale) i ha estat subjecte a les preses de posició més oposades.<sup>92</sup> El seu trajecte personal està profundament marcat, al mateix temps, per una tasca investigadora molt intensa i per la pràctica de l'ajuda terapèutica. Sigui quin sigui el judici que hom en faci, no hi ha cap mena de dubte que la seva obra mai no deixa indiferent i que sempre ofereix punts de vista, judicis i raons que es troben profundament ancorats en els desigs i en la problemàtica més candent de l'home actual.

D'una manera simplificada pot afirmar-se que el punt neuràlgic del conflicte a l'entorn de Drewermann se situa en la interpretació de la Bíblia i dels textos clàssics de la tradició cristiana. Una interpretació de la Bíblia i dels altres textos que es mostra extraordinàriament crítica respecte als mètodes emprats per les escoles exegètiques modernes (Formgeschichte, Redaktionsgeschichte) i que, com a correctiu, recorre amb molta insistència a les escoles psicoanalítiques.<sup>93</sup>

Segons que ens sembla, comprendre la intenció de Drewermann comporta l'admissió del fet que, d'acord amb la seva convicció més profunda, l'angoixa (i la seva directa conseqüència la desesperació), com a producte que són del mal i de la irreconciliació dels humans, és el factor omnipresent i decisiu en l'existència humana.<sup>94</sup> De fet, va començar la seva carrera científica amb una exhaustiva interpretació del mite del pecat original, tal com és narrat en la narració jahvista del Gènesi.<sup>95</sup> Així, doncs, la interpretació de les narracions --i, molt en primer terme, del mite-- com a possibles antídots contra els estralls de l'angoixa i de la por, constitueix un dels aspectes més importants en la concreció del mètode narrativo-psicoanalític d'aquest autor.<sup>96</sup> Drewermann es mostra molt sensible al poder guaridor de la paraula narrada, la qual cosa comporta una presa de posició crítica respecte als mètodes crítics i merament gramaticals d'apropar-se a la narració i, molt en primer lloc, als models interpretatius introduïts per l'exegesi crítica (Formgeschichte i Redaktionsgeschichte). Aquesta, en efecte, posseeix uns indubtables orígens Ilustrats, que remunten als temps de Richard Simon, Reimarus, Lessing, Michaelis, etc., en els quals el mite era, precisament, l'element que calia desterrar de l'existència pública i privada de la «nova Europa».

En molts indrets de la seva obra, Drewermann s'ha apropat al mite, encara que, explícitament, reconeix que no hi ha cap teoria que l'expliqui exhaustivament.<sup>97</sup> Per regla general ho fa des d'una doble perspectiva: la de predicador de l'Evangeli i la de guaridor de les distorsions psíquiques de l'home modern. Aquesta doble perspectiva, de fet, resum perfectament la totalitat de la Bona Nova evangèlica, tal com es interpreta per aquest autor. En l'estudi Tiefenpsychologie und Exegese porta a terme, d'una banda, una investigació tipològica de les diverses formes narratives (paradigma, conte, faula, llegenda, mite) que apareixen en els textos bíblics i, de l'altra, recordant molt llunyanament el projecte d'André Jolles, una ordenació d'aquestes formes, d'acord amb llur grau d'historicitat (o de manca d'historicitat).<sup>98</sup> Allò que es

decisiu per a Drewermann, en oposició als representants de la Formgeschichte (d'una manera molt especial contra Martin Dibelius), és que el mite (i les altres formes narratives) no són mitjans expressius condicionats pels contextos socials, culturals i literaris, els quals els conferirien una certa necessitat des d'unes determinades perspectives històriques o socials. Pel contrari, aquestes formes narratives són imprescindibles, tostemps, per a la psique humana, perquè contenen una significació que posseeix una validesa suprahistòrica, intemporal.<sup>99</sup>

Malgrat la seva preferència, augmentada en el transcurs del temps, per la interpretació psicològica del mite, Drewermann reconeix explícitament que «el mite posseeix al costat d'una funció social, que pot investigar-se etnològicament, una funció psíquica, la qual com a tal és independent del seu valor expressiu social».<sup>100</sup> La funció social, inevitablement, es troba determinada per un entorn concret de natura cultural i política, mentre que la funció psíquica posseeix un caràcter universal, al marge de les determinacions històrico-culturals. L'etnologia, la sociologia i la història es preocupen de l'explicació «local» d'un univers mític determinat, la psicologia profunda, en canvi, no explica allò que un mite concret pot significar per a una societat determinada, sinó allò que el mite, més enllà dels localismes culturals i religiosos, significa per a la psique humana en general.<sup>101</sup> Per això la psicologia profunda parteix de la hipòtesi que Malinowski, amb raó i com a sociòleg, va rebutjar: l'existència de quelcom semblant a una ànima colectiva.<sup>102</sup>

Eugen Drewermann no deixa de plantejar-se la qüestió de la veritat del mite. No hi ha dubte que la polèmica a l'entorn del concepte «veritat» ha estat, des de l'antigor, molt dura i, sovint, bastant estèril. Aquest autor no manté un concepte abstracte de veritat, sinó que, d'acord amb la intenció eminentment pràctica i soteriològica de la seva obra, afirma rotundament que allò que es mostra misericordiós mai no pot ser fals. El criteri de la veritat consisteix en el fet de si aquesta veritat «actua d'una manera guaridora en els homes».<sup>103</sup> En conseqüència: el mite és veritat perquè a compleix una funció reconciliadora en el més profund de l'ésser humà; funció reconciliadora que Drewermann equipara amb l'exercici actiu de la misericòrdia.

Drewermann, com la majoria dels autors preocupats pels periples de la psique humana, conceideixen un valor i una significació il·limitats als somnis, tant des d'una perspectiva individual com colectiva.<sup>104</sup> A la frontera entre el somni individual i la història colectiva del

grup, entre la realitat interna i externa, entre la simbòlica individual i col·lectiva (arquetípica), hom troba l'àmbit del mite. «El mite s'origina quan el somni, la visió, la poetització de l'individu es converteixen en un Gran Somni (Grossen Traum). Aleshores, el llenguatge simbòlic de les imatges del somni no es limita a reflectir exclusivament la sedimentació de les experiències individuals, sinó que, al mateix temps, concentra, explica o, anticipadament, configura les vivències d'un grup més ampli de persones». <sup>105</sup> En un mot: és possible el pas del somni individual al mite col·lectiu o, si voleu, hi ha una mena de coalescència entre «individuació» i «persona col·lectiva» («arquetipus»). <sup>106</sup> Perquè, d'acord amb el convenciment d'aquest autor, el mite, mitjançant el somni, té la virtut, més enllà del temps, de fer reviure, a l'individu i a la col·lectivitat, determinats esdeveniments i vivències pròpies del temps auroral (Urzeit) de la humanitat, a fi de pouar el potencial psíquic que posseeixen aquells esdeveniments originals. <sup>107</sup> En l'individu, l'actualització de la força dels orígens es concreta quasi exclusivament en els somnis, en la col·lectivitat, en canvi, s'esdevé mitjançant una acurada dramatització dels conflictes i de les tensions, és a dir, amb el concurs del ritus. <sup>108</sup>

D'acord amb l'opinió d'Eugen Drewermann, el mite no constitueix exclusivament un mitjà idoni per guarir les disfuncions individuals i col·lectives per mitjà de la ritualització de diverses imatges primordials. A més, en els mites, incessantment, es barregen el destí humà i el destí dels déus, la història humana i la història de la natura, de tal manera que, molt sovint, hom no pot apreciar amb rigor si un mite concret es refereix als déus o als éssers humans, si té lloc en el cel o sobre la terra. Els esdeveniments històrics, que els mites concreten en històries simbòliques, amb freqüència, no són sinó la contrapartida de determinats fets celestials, i les peripècies terrenals vénen a ser un reflex fugisser dels eterns esdeveniments divins. <sup>109</sup> Els ritus, que escenifiquen els mites, es troben vinculats a uns dies i unes èpoques de l'any, a llocs i punts cardinals ben predeterminats. Aquesta ordenació de l'home en la natura externa és per al mite tan important com la reconciliació amb les forces de la seva natura psíquica. <sup>110</sup>

En la interpretació del mite i de les altres formes narratives, tots els esforços d'Eugen Drewermann van encaminats a cercar artefactes terapèutics, per tal que l'ésser humà, al bell mig d'una societat tan complexa, cínica i conflictiva com la nostra, sigui capaç de reconciliar-se amb si mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu. <sup>111</sup> Aquest procés de reconciliació, que pot ser summament efectiu per mitjà de l'ús dels mites en la praxi psicoanalítica (individualment)



i en la litúrgia (col·lectivament), permet la superació del decisiu obstacle per a la reconciliació: l'angoixa, la desesperació, la presència del mal com un fat invencible i sense entranyes. Drewermann, tanmateix, no deixa de reconèixer l'ambigüitat dels mites: de la mateixa manera que els símbols, els mites tan poden esdevenir senyals salutífers com senyals de perdició, poden ajudar a guarir les profunditats de l'ésser humà, però també poden constituir-se en poderosos factors de la seva definitiva i irreparable desestructuració.<sup>112</sup>

### 8.5. Conclusió

És un fet evident que la psicoanàlisi, malgrat els indubtables abusos en què sovint s'ha precipitat, va ajudar a descobrir en el mite algunes dimensions de la subjectivitat que fins aleshores, pràcticament, havien passat desapercebudes. Aquest fet posa un cop més de manifest que el mite, com la totalitat de la realitat humana, és una magnitud polifacètica que permet aproximacions molt diverses i complementàries. Perquè cal no oblidar que no solament l'ésser humà hauria d'expressar-se mitjançant diverses diccions, el mite també es mostra poliglota en les seves seqüències narratives.

El psicoanalista americà Rollo May escriu que «mentre que el llenguatge empíric es refereix als fets objectius, el mite es refereix a la quinta essència de l'experiència humana, al significat i al sentit de la vida humana».<sup>113</sup>

### 8.6. La interpretació estructuralista del mite

D'entre els nombrosos autors que es troben relacionats amb l'estructuralisme, no hi ha dubte que el qui més influència ha tingut ha estat Claude Lévi-Strauss. Per aquest motiu, en aquest paràgraf, ens referirem exclusivament a la seva interpretació del mite. Interpretació que, amb variants mínimes, és compartida pels altres autors de tendència estructuralista.

### 8.6.1. Claude Lévi-Strauss

Encara que Claude Lévi-Strauss (nascut el 1908)<sup>114</sup> no és l'únic que ha emprat un mètode de caràcter estructural per explicar el mite, les seves anàlisis poden ser considerada com a paradigmàtiques.<sup>115</sup> Hom ha subratllat que, en realitat, Georges Dumézil (1898-1986), a causa de la utilització conseqüent del seu comparatisme metodològic, hauria de ser considerat com un dels precursors de l'anàlisi estructural dels mites. Com escriu Pierre Smith, Dumézil «va descobrir com la comparació de diversos mites permet de posar en relleu les estructures que els són comunes».<sup>116</sup>

Claude Lévi-Strauss prové del camp de la filosofia. Ha estat influenciat pel marxisme i per la psicoanàlisi, però ell mateix reconeix que la filosofia de Kant és un dels punts de referència decisius del seu pensament.<sup>117</sup> Afirma: «Filosòficament, jo em sento cada vegada més kantià, i no tant a causa del contingut particular de la doctrina de Kant, sinó més aviat pel camí específic d'examinar el problema del coneixement. En primer lloc, perquè l'Antropologia se'm manifesta com una filosofia del coneixement, una filosofia del concepte. Jo crec que l'Antropologia pot progressar sols si se situa al nivell del concepte».<sup>118</sup> La procedència intel·lectual de Lévi-Strauss el situa de ple dins la tradició filosòfica occidental, que cerca l'elucidació de les categories fonamentals que determinen la ment humana.<sup>119</sup> Per això aquest autor, amb una metodologia «més aviat complicada» (G.St. Kirk), es proposa, mitjançant una veritable ciència dels mites, de descobrir-ne llurs propietats abans d'investigar quina pot ser llur funció social. «Les mythes apparaissent alors déterminés beaucoup plus les uns par les autres que par leur contexte; ils sont les transformations les uns des autres non seulement dans une culture donnée mais même à l'échelle des continents».<sup>120</sup> En definitiva: cal considerar la mitologia com una «mito-lògica».

L'escola sociològica francesa (Durkheim) i l'americana de la Cultural Anthropology (Boas, Kroeber) també foren factors determinants en el pensament del primer Lévi-Strauss, ja que li permeteren d'entrar en contacte amb l'exotisme i les diferències del món dels «primitius». La seva estada a Sao Paulo (Brasil) com a professor de sociologia li va permetre de donar l'embranchida final per a la formulació de la seva concepció antropològica.<sup>121</sup> A Tristes tropiques intenta una recerca descoratjada del «temps perdut» de les societats aborígens del Brasil, les quals

han perdut llurs aspectes més distintius a causa del ritme imparabile de la història occidental. En aquesta obra es mostra prou clarament l'ahistoricisme, que sempre aflora, més o menys vigorosament, en tota la seva producció científica.<sup>122</sup>

Hi ha una altra influència que, possiblement, ha estat la més important i fonamental. Durant la segona guerra mundial, Lévi-Strauss va conèixer, a Nova York, Roman Jakobson, que el va introduir dins el món de la lingüística estructural, que havia estat elaborada per F. de Saussure, L.T. Hjelmslev, els estructuralistes de l'escola de Praga i els formalistes russos.<sup>123</sup> Lévi-Strauss es va convèncer que la lingüística estructural li podria furnir un model teòric apte per analitzar els fenòmens humans (sobretot, els mites).<sup>124</sup> Una característica summament rellevant de la nova lingüística és que preocupava exclusivament per les regles de joc, i no pas pels esdeveniments del llenguatge. Mitjançant aquesta oposició, sempre activa en els lingüistes d'arrel estructuralista, entre llengua i paraula, hom tan sols considera els estats del sistema en un moment donat, és a dir, la constitució sincrònica d'aquest sistema, i de cap manera la diacronia, les peripècies històriques, els canvis històrics que tenen lloc a l'interior d'aquest sistema.<sup>125</sup> Un tercer aspecte que té en compte l'anàlisi estructural és que, en el sistema de la llengua, hom tan sols considera les relacions d'oposició i de combinació entre els elements, és a dir, la «forma» i no pas la «substància». Finalment, el sistema cal que sigui considerat com un conjunt tencat en ell mateix sense referència ni a la psicologia ni a la situació sociològica dels parlants. És, sobretot, en l'estudi del parentiu<sup>126</sup> i de la mitologia que Lévi-Strauss vol emprar el model teòric que li fornira la lingüística estructuralista.<sup>127</sup>

És un fet prou evident que el llenguatge és el més perfecta dels sistemes de comunicació entre els homes. Per això han estat molts els intents que hom ha portat a terme per aplicar la mediació lingüística a camps científics veïns. En aquest sentit, el projecte de Lévi-Strauss va tenir en el passat alguns precedents molt importants. D'acord amb el seu parer, les operacions que executen les estructures gramaticals són molt semblants a les que realitzen les estructures mítiques. Amb gran agudesesa, Michel Meslin escriu que «la pensée de Cl. Lévi-Strauss pourrait bien être définie comme la tentative de fonder une science exacte, un moyen opératoire de transformation, au sens mathématique contemporaine du terme, et dont le but serait d'élaborer une sorte de cybernétique, étant donné l'infinité des compositions mentales dont l'homme est capable».<sup>128</sup>

Claude Lévi-Strauss creu que l'estudi dels mites que s'ha fet fins ara no respon adequadament a allò que és el mite, ja que ofereix uns resultats que són contradictoris. Lévi-Strauss proposa una nova metodologia que parteix del pressupòsit que tots els mites de la terra tenen trets comuns, malgrat les nombroses arbitrarietats i diferències formals que hom pot observar entre ells.<sup>129</sup> En el seu intent per establir una veritable ciència dels mites, el nostre antropòleg els estudia per ells mateixos com si es tractés d'un a priori de l'esperit humà (Roger Bastide), que actua com una mena de «lògica amagada» i que regeix les categories del pensament humà.<sup>130</sup> El mètode que proposa, doncs, pren com a punt de partida la lingüística estructural. D'una manera categòrica afirma que «si nous voulons rendre compte des caractères spécifiques de la pensée mythique, nous devons donc établir que le mythe est simultanément dans le langage, et au delà».<sup>131</sup> En un altre indret escriu: «La substance du mythe ne se trouve ni dans le style, ni dans le mode de narration, ni dans la syntaxe, mais dans l'histoire qui y est racontée. Le mythe est langage; mais un langage qui travaille à un niveau très élevé, et où le sens parvient, si l'on peut dire, à décoller du fondement linguistique sur lequel il a commencé par rouler».<sup>132</sup> L'anàlisi dels mites practicada per Lévi-Strauss no posseeix una intenció antropològica, sinó merament lògica: «Nous ne prétendons donc pas montrer comment les hommes pensent dans les mythes, mais comment les mythes se pensent dans les hommes, et à leur insu».<sup>133</sup> El mite constitueix un mode eminent de comunicació humana, de la mateixa manera que ho són els intercanvis econòmics o els lligams de parentiu. L'antropòleg francès manté l'opinió que la significació del mite ve donada per la seva pròpia estructura, la qual porta a terme una funció sintàctica anàloga a la que desempeña la sintaxi en qualsevol altre llenguatge.<sup>134</sup>

La importància decisiva de l'estudi dels mites rau, segons la interpretació que Burridge fa del pensament de Lévi-Strauss, en el fet que «myths are reservoirs of articulate thought on the level of the collective».<sup>135</sup> Segons Hans Poser, els resultats del sistema proposat per Lévi-Strauss es troben íntimament vinculats amb el fet de si hom està disposat a acceptar les àmplies premisses d'una racionalitat universal. Aleshores s'ofereix la possibilitat de concretar els mecanismes i els procediments intel·lectuals dels «salvatges» i dels «primitius», és a dir, d'aquells individus que ja han desaparegut de l'horitzó de l'home modern, però que, amb tot, posseïen la mateixa estructura mental que l'home actual.<sup>136</sup>

D'entrada, potser, hom estaria temptat de situar el mite en el nivell de la parole, perquè es tracta d'una narració, les frases de la qual se situen en la diacronia. Amb tot, Lévi-Strauss el situa en el cantó de la langue, ja que l'arranjament dels seus elements en fa un sistema sincrònic que es troba situat en el temps reversible dels sistemes. En un mot: cal cercar, mitjançant un complet procés de comparació de les diverses variacions textuals d'un mateix mite, les seves estructures perennes més enllà de les variacions imposades per les modificacions temporals. D'una manera molt més general encara, hom pot afirmar que Lévi-Strauss està fermament convençut que cada nivell de la realitat social (cada variant mítica concreta) constitueix el complement indispensable per comprendre els altres nivells, ja que la realitat (i el mateix ésser humà) es caracteritzen per una plena circularitat de pols i de nivells.<sup>137</sup>

L'aproximació lingüística al mite que proposa Lévi-Strauss, permet extreure dues conclusions importants: 1) el mite com a unitat lingüística consta d'unitats constitutives (mitemes);<sup>138</sup> 2) aquestes unitats que constitueixen el mite posseeixen una configuració anàloga a les que habitualment intervenen en l'estructuració de la llengua (fonemes, morfemes i semantemes), però amb una complexitat molt més elevada.<sup>139</sup> Lévi-Strauss anomena aquestes unitats bàsiques del mite mitemes, els quals fan possible tot un conjunt de «paquets de relacions» que intercomunique combinatòriament les variables, a fi que sigui possible de posar en relleu les constants que constitueixen l'«esquelet» inamovible de les narracions mítiques.<sup>140</sup> El mite, en les mans de Lévi-Strauss, és «un útil lògic que opera algunes mediacions i algunes connexions entre termes contradictoris».<sup>141</sup> En el seu interessant estudi comparatiu sobre la interpretació del mite d'Ernst Cassirer i de Claude Lévi-Strauss, Roger Silverstone afirma que «the order that Lévi-Strauss sees in myth is rational order, the order that Cassirer sees is order in thought, in action and in the apprehension of visible, tangible and audible appearances».<sup>142</sup>

Per a Lévi-Strauss, el mite és un metallenguatge que és troba més enllà de l'escriptura, perquè el mite és oral abans de ser escrit, però, al mateix temps, més enllà de la llengua natural que tradueix el mite, ja que, al seu torn, el mite pot ser traduït. Per tant: el metallenguatge mitològic de què parla aquest autor és, com apunta Gilbert Durand, un llenguatge presemiòtic, en el qual la gestualitat del rite, del culte, de la màgia ve a substituir la gramàtica i el lèxic. «Tout mythe est condensé de "différences", de différences irréductibles par tout autre système de logos».<sup>143</sup>

El sistema d'aquest autor es basa en un model d'associacions i d'oposicions, que ell creu detectar a l'interior de tots els mites.<sup>144</sup> Són ben conegudes les oposicions binàries que emprà Lévi-Strauss per formular la seva teoria del mite: ciutat - bosc o natura hostil; home - dona; sec - humit; dreta - esquerra; cel - terra; etc. Aquestes oposicions binàries poden resumir-se en una oposició major entre natura i cultura, de la qual el mite constitueix la mediació més adequada. Perquè convé no oblidar que una de les finalitats del mite (o, almenys, d'aquells mites que s'adeqüen al model proposat per Lévi-Strauss) consisteix en el fet de furnir una resposta a l'antagonisme de la natura i de la cultura, el qual constitueix una de les experiències primeres de l'ésser humà. Per tant: l'anàlisi del conjunt de relacions establertes al si d'un mite concret constitueix el primer moment de l'anàlisi estructuralista del mite.

Dins de l'obra de Lévi-Strauss destacaria dues anàlisis exemplars: la de la clàssica versió tebana del mite d'Èdip<sup>145</sup> i la de la gesta o mite indi (Nord-Amèrica) d'Asdiwal (reproduït en molts llocs).<sup>146</sup> Mitjançant un periple que li fa recórrer tant l'àrea geogràfica on es desenvolupa aquest mite com els misteris del mar, del cel i de l'inframón, Lévi-Strauss aïlla els diversos nivells en els quals evoluciona el mite. Una mateixa estructura lògica és operativa en totes les transformacions que tenen lloc en els diversos nivells. Els mites, per tant, no porten a cap una descripció de la realitat, sinó que especulen sobre les virtualitats latents, perquè, com afirma Pierre Smith, «la structure des mythes reflète la structure de l'esprit humain. Les mythes ne sont pas seulement un jeu de l'esprit mais le lieu privilégié où se forment les catégories».<sup>147</sup> En definitiva: el mite, d'acord amb la interpretació que en dona Claude Lévi-Strauss, és un codi que reflecteix les polaritats fonamentals de l'existència humana més enllà (o, més ençà) de la variabilitat de la història. Mitjançant l'anàlisi de les diverses variacions d'un mateix mite, aquest autor creu que és possible de descobrir les lleis estructuroològico-formals del pensament humà.

Paul Ricoeur ha posat de manifest que l'anàlisi estructural dels mites, tal com el proposa Claude Lévi-Strauss, constitueix «una etapa necessària per posar de manifest allò que hom podria denominar la semàntica profunda del mite, i que una lectura situada merament en la superfície del sentit deixava escapar».<sup>148</sup> D'acord amb l'opinió d'aquest pensador, la intenció del mite consisteix a furnir un model lògic que permeti la solució de les dificultats i les contradiccions amb què es troba confrontada l'existència humana.<sup>149</sup> La crítica que Paul Ricoeur i Peter Munz, entre d'altres, han adreçat a la interpretació dels mites de Lévi-Strauss posa en relleu que, molt

possiblement, l'anàlisi estructural es basa en la marginació o en la desvaloració de la funció pròpiament semàntica del mite com a narració dels orígens.<sup>150</sup> De tota manera cal no oblidar la important contribució que ha fet aquest antropòleg a la comprensió d'alguns aspectes molt rellevants del mite. Al marge de la seva insistència en el fet que el mite és una eina lògica, que permet l'anàlisi i la conciliació de les entitats semàntiques que no són susceptibles de superposar-se sincrònicament d'acord amb la perspectiva de la lògica clàssica, Lévi-Strauss ha subratllat amb força el caràcter dilemàtic de l'existència humana, expressat a través dels mites. Els aspectes contradictoris, antinòmics del viure i del conviure humans constitueixen llur substància profunda: arribar a intuir això ens permet, d'una banda, desconfiar profundament dels «sistemes» que pretenen oferir-nos «solucions» monolítiques, infalibles als enigmes de l'existència humana i, de l'altra, fa possible d'encaminar-se, ni que sigui a les palpentes, en el camí, potser l'únic camí veritablement humà, de la saviesa.

La interpretació del mite proposada per Lévi-Strauss ha permès la revaloració d'alguns elements molt importants de l'estructura lògica i narrativa dels relats mítics, que havien estat oblidats per les aproximacions il·lustrades i historicistes. De tota manera cal retenir el fet que l'accentuació de les estructures redueix el llenguatge als elements d'un sistema determinat, amb la qual cosa hom passa de llarg la realitat que una llengua, mitjançant la possibilitat d'incorporar emocions, equívocs, ironies, jocs de paraules, és molt més que una mera portadora d'informació.<sup>151</sup> Dient-ho d'una altra manera: una comprensió exclusivament matematitzadora del mite malmet la seva irrenunciable polisèmia, feta d'afirmacions i d'insinuacions, d'aspectes palpables i de desigs dificultosament formulats, de la positivitat de la vida quotidiana i dels profunds anhels d'una existència alternativa.

Tot amb tot, aquestes paraules de Claude Lévi-Strauss, que adduïm per cloure la nostra interpretació del seu pensament, constitueixen una necessària i no sempre prou tinguda en compte puntualització: «Peut-être découvrirons-nous un jour que la même logique est à l'oeuvre dans la pensée mythique et dans la pensée scientifique, et que l'homme a toujours pensé aussi bien. Le progrès --si tant es que le terme puisse alors s'appliquer-- n'aurait pas eu la conscience pour théâtre, mais le monde, où une humanité douée de facultés constantes se serait trouvée, au cours de sa longue histoire, continuellement aux prises avec de nouveaux objets».<sup>152</sup>

1.

Cal completar el que diem ací amb el que hem exposat en el capítol 5.2. sobre la relació del mite amb el ritu.

2.

Vegeu una història precisa i crítica de les diverses escoles



etnològiques a G. Schlatter, «Religionsethnologie»: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, ja citat, 171-185. També es pot consultar Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 54-57.

3.

Sobre aquesta qüestió, vegeu la interessant aportació de Schlatter, «Religionsethnologie», ja citat, 157-164. En relació directa amb l'antropologia britànica, hom pot consultar el llibret d'E.E. Evans-Pritchard, Las teorías de la religión primitiva, Madrid, Siglo XXI, 1973.

4.

Vegeu una excel·lent exposició de l'animisme, especialment en relació amb E.B. Tylor, a G. Schlatter, «Animismus»: Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, ja citat, 473-476.

5.

Vegeu especialment B. Malinowski, Magia, ciencia, religión[1948], Barcelona, Ariel, 1974. Sobre Malinowski, vegeu G. Filoramo - C. Prandi, Le scienze delle religioni, Brescia, Morcelliana, 1987, 213-216; Kirk, El mito, ja citat, 33-36, i l'exposició que més endavant farem de la seva interpretació del mite.

6.

Sobre Malinowski, cf. Jesi, Mito, ja citat, 94-97; Kirk, El mito, ja citat, 33-36; Schlatter, Mythos, ja citat, 62-68.

7.

En el llibre de Malinowski, Magia, ciencia, religión, ja citat, 1974, es recullen els textos més importants sobre la interpretació del mite del fundador del funcionalisme. Els llibres més importants de Malinowski, on aplega les seves experiències de camp són: B. Malinowski, Sexe i repressió en les societats primitives, Barcelona, Edicions 62, 1969; i, sobretot, Id., Els argonautes del Pacífic Occidental. Estudi sobre el tarannà emprenedor i aventurer dels indígenes dels arxipèlegs de la Nova Guinea melanèsia (2 vol.), Barcelona, Edicions 62, 1986. D'una manera explícita Malinowski s'oposa tant als autors que veuen en el mite una pre-ciència com als que veuen en ell una traducció poètica dels fenòmens naturals (cf. Magia, ciencia, religión, ja citat, 178-179). Com apunta Kirk,

El mito, ja citat, 35, «la influència de Malinowski en l'antropologia ha estat enorme».

8.

Vegeu la crua crítica que adreça Malinowski als partidaris de la «mitologia natural», ja es trobin sota el «signe» del sol o de la lluna (cf. Malinowski, Magia, ciencia, religión, ja citat, 117-119).

9.

Malinowski, Magia, ciencia, religión, ja citat, 124, 119, 179. «El mite constitueix un ingredient vital de la relació pràctica de l'home amb el seu entorn» (id., 182), és «un ingredient indispensable de tota cultura» (id., 181). Munz, o.c., 17-18, és de l'opinió que Malinowski amb el seu funcionalisme va desacreditar definitivament la interpretació de la mitologia (sobretot, la de Frazer) que la considerava com «un cos de saviesa popular compartida per tota la humanitat».

10.

Malinowski, o.c., 124 (subr. meu). Aquest autor és un partidari convençut de la unió de mite i ritual (cf. id., 178). Vegeu, a més, Munz, o.c., 18.

11.

Vegeu Schenk, «Myth and Philosophy», ja citat, 601-602.

12.

Vegeu Malinowski, o.c., 124-131.

13.

Malinowski, Magia, ciencia, religión, ja citat, 131.

14.

Malinowski, o.c., 122-123. És sorprenent de constatar que en molts aspectes l'estudiós italià R. Pettazzoni, «The Truth of Myth», ja citat, es troba molt a prop de Malinowski. Allí on Pettazzoni parla de veritat, Malinowski parla de realitat.

15.

Malinowski, o.c., 133.

16.

Malinowski, o.c., 143.

17.

Malinowski, Magia, ciencia, religión, ja citat, 181.

18.

Sobre el lloc i la interpretació del llenguatge, sobretot en els pobles primitius, vegeu B. Malinowski, «The Problem of Meaning in Primitive Languages»: C.K. Ogden - I.A. Richards, The Meaning of Meaning. A Study of the Influence of Language upon Thought and of the Science of Symbolism, London, Routledge & Kegan, <sup>10</sup>1972, 296-336 (I Supplement). La primera edició d'aquest llibre data del 1923.

19.

Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 64-65, que aporta les cites corresponents de l'obra de Malinowski.

20.

Schlatter, Mythos, ja citat, 62.

21.

Hi ha una bona traducció castellana (Fr. Nietzsche, El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo. Introd., trad. y notas de Andrés Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1973). Sobre la presència del mite en l'obra de Nietzsche, vegeu J. Salaquarda, «Mythos bei Nietzsche»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 174-198; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 57-59, 223-226; Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat, 204-213. Creiem que la interpretació més completa de Nietzsche des de la perspectiva adoptada en aquest estudi és la que ofereix Frank, Gott im Exil, ja citat, 18-103. En aquest estudi, Frank no considera aïlladament el pensament de Nietzsche, sinó que el presenta com un enorme treball en tensió (amor - odi), en combat, amb Richard Wagner. Una obra que cal tenir en compte en relació amb els diversos aspectes de la personalitat de Nietzsche és la de J.M. Valverde, Nietzsche, de filólogo a Anticristo, Barcelona, Planeta, 1993.

22.

Cf. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 88-89. Aquesta dada ha estat confirmada per l'exhaustiu estudi que M. Behre, "Des dunkeln

Lichtes voll". Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München, Wilhelm Fink, 1987, 15-22, ha dedicat a la interpretació del concepte «mite» en l'obra de Hölderlin. Segons Maria Behre, encara que Die Geburt der Tragödie no prengui la poesia de Hölderlin com a punt de partida, no hi cap mena de dubte que, després de la lectura de l'obra de Nietzsche, hom copsa molt millor la intenció més pregona del pensament de Hölderlin. En el poema «Der Archipelagus», que mostra una evident proximitat amb el pensament de Nietzsche, Hölderlin designa la contraposició nietzscheana «apollini - dionisiac», «homèric - òrfic».

23.

Valverde, o.c., 47-48. L'únic hellenista prestigiós que sortí en defensa de Nietzsche fou Erwin Rohde, que encara no havia atès el cim del seu prestigi.

24.

Durand, Figures mythiques, ja citat, 28, afirma que Nietzsche va veure genialment que el mite constitutiu del pensament grec és la narració de l'antagonisme entre les forces apollínees i les forces dionisiàques. Vegeu, a més, id., 34.

25.

Vegeu Frank, Gott im Exil, ja citat, 32. Cal recordar que tant W.Fr. Otto com Karl Kerényi van mostrar un interès molt intens pel Dionís nietzscheà. Sobre la funció d'aquests dos déus en la religió grega, vegeu M. Detienne, «Apollon und Dionysos in der griechischen Religion»: Faber - Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, ja citat, 124-132.

26.

Vegeu Behre, o.c., 21. El contradictor més apassionat de Creuzer, J.H. Voss, el 1824, en el primer volum de la seva Antisymbolik, construeix una Antidionysik (cf. id., 22).

27.

Hölderlin i Schelling parlen de la Götternacht i Hegel, en les obres de joventut, empra explícitament l'expressió «Déu ha mort». Frank, Gott im Exil, ja citat, 19, és del parer que el precedent ideològic d'aquesta posició és Pascal: «La nature est telle qu'elle manque partout un Dieu perdu et dans l'homme et hors de l'homme».

28.

Frank, Gott im Exil, ja citat, 28.

29.

Vegeu Frank, Gott im Exil, ja citat, 24-28.

30.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 138-139.

31.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 66.

32.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 31.

33.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 45.

34.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 179.

35.

Alguns corrents psicològics de començament de segle com, per exemple, el de Wilhelm Wundt, cercaren un cert apropament del nou científisme psicològic a la comprensió nietzscheana del mite, en tant que aquesta es presentava com a forma necessària de l'alleujament de l'ànima. Va ser, però, l'escola anglesa ritualístico-sociològica (especialment, James Frazer) la que va fer un ús més intens de les intuïcions de Nietzsche. La mort ritual del rei, tal com l'explica Frazer (The Golden Bough), és un intent, potser no reïxit, per interpretar globalment, en un marc quasi-nietzscheà, la successió dels cursos de la natura, que hom, d'alguna manera, considera associats al destí individual de l'ànima (cf. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 59).

36.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 179-180.

37.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 180.

38.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 80-87 i passim.

Vegeu, a més, Weinrich, «Erzählstrukturen des Mythos», ja citat, 139.

39.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 180.

40.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 180-181.

41.

Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat, 206-208, 210-211.

42.

Vegeu el § 10 de El nacimiento de la tragedia, ja citat, 96-100. Per Nietzsche és un fet evident que la malaltia de la cultura moderna del segle XIX és, per dir-ho amb un eslogan, l'historicisme (cf. Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat, 211, 213).

43.

Nietzsche, El nacimiento de la tragedia, ja citat, 179-184.

44.

Vegeu Weinrich, o.c., 146-147.

45.

És molt instructiu el llibre d'A. Vázquez, Freud y Jung. Dos modelos antropológicos, Salamanca, Sígueme, 1981, que, a partir d'un excel·lent coneixement d'ambdues personalitats, traça un paral·lelisme molt allisonador sobre les foscos i les llums d'aquests dos metges.

46.

May, La necesidad del mito, ja citat, 71.

47.

May, o.c., 72.

48.

Vegeu M. Rutschky, «Freud und die Mythen»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, ja citat, 218, 232-233.

49.

Cf. Rutschky, o.c., 222.

50.

Vegeu Rutschky, o.c., 234-235.

51.

J.B. Pontalis, cit. Rutschky, o.c., 235.

52.

Remetem a l'excel·lent article de H. Zinser, «Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation»: R. Schlesier (ed.), Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen, Basel - Frankfurt a.M., Stroemfeld - Rotern Stern, 1985, 113-124.

53.

Cf. Zinser, o.c., 113-114. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 60, recorda que, ja en el segle passat, abans, per tant, que es donessin a conèixer les escoles psicoanalítiques, E.B. Tylor ja va remarcar la connexió entre els somnis i els mites.

54.

K. Abraham, cit. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 61.

55.

Cf. Zinser, o.c., 116, 124.

56.

Zinser, o.c., 121, posa en relleu que l'únic psicoanalista que va fer treball de camp fou Géza Róheim, que va cercar d'establir «algunes associacions dels membres de determinats clans amb els mites que determinaven llur manera de pensar, a fi de poder analitzar amb l'ajut d'aquestes associacions els mites d'aquest poble».

57.

Vegeu el breu, però substanciós estudi de W.E.H. Stanner, «The Dreaming»: W.A. Lessa - E.Z. Vogt (ed.), Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, New York-Evanston-London, Harper & Row, 1965, 158-167.

58.

Cf. Zinser, o.c., 117-118. Vegeu O. Rank, El mito del nacimiento

del héroe[1909], Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.

59.

Vegeu May, La necesidad del mito, ja citat, 38. Segons Rank, el protipus del mite del naixement de l'heroi és el del naixement de l'Infant per Nadal (cf. id., 49-50).

60.

Aquestes cites a Zinser, o.c., 119.

61.

Frazer, La rama dorada, ja citat, 11, anomena la condemna a mort del rei «la qüestió crucial», i li dedica una enorme quantitat de pàgines d'aquesta edició reduïda de The Golden Bough.

62.

En aquest sentit cal esmentar el llibre de S. Freud, Totem y tabú, Madrid, Alianza, 1967.

63.

Sobre Freud, exclusivament des de la perspectiva ací considerada, vegeu Ricoeur, De l'interprétation, ja citat, passim; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 59-60, 85-86; Kirk, Mito, ja citat, 287-289; Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, ja citat, 156-160; May, La necesidad del mito, ja citat, 69-82.

64.

May, La necesidad del mito, ja citat, 29, escriu: «La història d'Edip era una narració grega, que en la versió d'Homer adquirí unes proporcions mítiques i gràcies a la ploma de Sòfocles va convertir-se en el mite de l'heroi que cerca la seva pròpia realitat, la qual cosa, els nostres dies, es coneix com a recerca de la identitat [...] Per això Freud va emprar el mite d'Edip com a figura central de la seva psicologia contemporània». Segons May, la funció fonamental dels mites consisteix en la resposta a la pregunta: qui sóc jo?, és a dir, giren a l'entorn de la qüestió de la identitat personal (cf. id., 31, 34-35). Altres aspectes que destaquen en la concepció del mite d'aquest psiconalista són: el mite fa possible el nostre sentit de comunitat, donen consistència als nostres valors morals i ens ajuden a enfrontar-nos a l'inescrutable misteri de la creació, perquè «el mite és la vestidura del



misteri» (Th. Mann) (cf. id., 31-32).

65.

S. Freud, cit. May, o.c., 72.

66.

May, o.c., 73.

67.

May, La necesidad del mito, ja citat, 74.

68.

Potser també era aquesta una de les funcions cabdals de la tragèdia grega. També la litúrgia l'hauria de tenir.

69.

Vegeu May, La necesidad del mito, ja citat, 77-81.

70.

May, o.c., 79.

71.

Zinser, o.c., 122. La manera individualista que la psicoanàlisi d'abordar el mite, queda molt ben reflectida en la definició que en dona Rollo May: «Podríem definir la psicoanàlisi com la recerca del propi mite» (May, La necesidad del mito, ja citat, 49). Cal no oblidar que Alfred Adler, per exemple, se separà de l'ortodòxia freudiana perquè feia «de l'interès social --el compromís amb la vida en comunitat-- el criteri de la salut mental» (id., 154) i també perquè, juntament amb Otto Rank, es va oposar a l'antifemisme victorià de Freud (cf. id., 267-268).

72.

Cf. Zinser, o.c., 123.

73.

Vegeu H.H. Holz, «ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis»: J. Taubes (ed.), Religionstheorie und Politische Theologie. II: Gnosis und Politik, München - Paderborn, Wilhelm Fink - Ferdinand Schöningh, 1984, 249-263, que analitza detalladament totes les implicacions d'aquestes reunions i dels qui hi participaren. Garagalza, La interpretación de los símbolos, ja citat, 24, que es mostra

favorable als postulats de l'escola Eranos, afirma que «es caracteritza pel seu tarannà científico-gnòstic, enfrontat amb el positivisme agnòstic triomfant en la ciència occidental».

74.

Vegeu, en aquest sentit, els estudis, sovint una mica unilaterals, de F. Jesi, Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea, Torino, G. Einaudi, 1979; Id., Cultura de derechas, Barcelona, Muchnik, 1989.

75.

Sobre Jung, cf. Henninger, o.c., col. 235-238; G. Durand, L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1968, 61-68; A. Vázquez, Psicología de la personalidad en C.G. Jung, Salamanca, Sígueme, 1981; U. Galimberti, «Il mito in Jung»: Il Mulino, setembre-octubre 1984, 763-783; H.J. Herwig, «Psychologie als Gnosis: C.G. Jung»: Taubes (ed.), Religionstheorie und Politische Theologie II, ja citat, 219-229.

76.

Les obres de Jung són molt nombroses. Són interessants des de la nostra perspectiva: C.G. Jung, Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962; Id., El hombre y sus símbolos, Barcelona, Luis de Caralt, <sup>3</sup>1977; Id., Recuerdos, sueños, pensamientos. Editado por Aniela Jaffé, Barcelona, Seix Barral, <sup>5</sup>1989.

77.

Durand, L'imagination symbolique, ja citat, 61, manifesta que la terminologia de Jung relativa al símbol «est des plus confuses et des plus fluctuantes. C'est ainsi que sont sans cesse confondus archétypes, symboles et complexes».

78.

Cf. Durand, L'imagination symbolique, ja citat, 62.

79.

Jung s'oposà decididament a Freud en la valoració de la libido. Per aquest és, primordialment, una pulsio biològica més o menys imperialista. Per a Jung, en canvi, la libido és una mena d'energia psíquica: una mena de «motor immòbil» dels arquetipus (cf. Durand,

o.c., 63).

80.

Cf. Henninger, «Mythe», ja citat, col. 235.

81.

Segons Jung, «els mites són revelacions originals de la psique preconscious. Són afirmacions involuntàries sobre esdeveniments psíquics inconscients» (May, o.c., 38). Segons Galimberti, o.c., 763, «en Jung, "mite" no és una paraula tranquil·la. Es col·loca allí on pren el seu punt de partida la consciència humana en la seva emancipació d'aquella condició animal i divina, la qual sempre ha estat considerada per la humanitat com el seu rerafons; al qual, tot i saber-se'n provinent, tem de tornar-hi. Es tracta de la irrupció de la Fol·lia, ací entesa no com el contrari de la raó (Foucault), sinó com allò que precedeix la mateixa distinció entre raó i fol·lia».

82.

Munz, Cuando se quiebra la rama dorada, ja citat, 19.

83.

Martín Velasco, «El mito y sus interpretaciones», ja citat, 20.

84.

Cf. Galimberti, o.c., 763-765, que, en relació amb el mite, analitza l'empresa jungiana com un intent per recuperar la identitat de l'ésser humà. Per Jung i també per Cassirer, la malaltia mental, la neurosi, prové d'una deficiència en la funció simbòlica de l'individu (cf. Durand, L'imagination symbolique, ja citat, 65).

85.

May, La necesidad del mito, ja citat, 38.

86.

Vegeu Galimberti, o.c., 772-773. Martín Velasco, o.c., 19, ha posat en relleu que, d'acord amb la interpretació de Jung, «els mites no són pas allegories d'esdeveniments físics, sinó revelacions de l'ànima pre-conscious».

87.

C.G. Jung, cit. Martín Velasco, «El mito y sus interpretaciones», ja citat, 18.

88.

Vegeu Herwig, o.c., 228-229.

89.

Vegeu J. Campbell, El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. 1972; Id., Las máscaras de Dios (4 vol.), ja citat; Id., El poder del mito, ja citat; Id., Die Mitte ist überall. Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst, München, Kösel, 1992. Sobre la interpretació del mite d'aquest autor, cf. R.A. Segal, «Joseph Campbell's Theory of Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, ja citat, 256-269.

90.

Vegeu E. Neumann, Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung, München, Kindler, 1949; Id., «Die mythische Welt und der Einzelne»: E. Neumann, Kulturentwicklung und Religion, Frankfurt a.M., Fischer, 1978, 51-101; Id., «Der mythische Mensch»: id., 103-144.

91.

Vegeu E. Fromm, Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Reinbek bei Hamburg, Rowohlt, 1982.

92.

Tan sols citarem la producció d'aquest autor que es troba directament vinculada amb l'objecte del nostre estudi. E. Drewermann, Strukturen des Bösen. I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht; II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht; III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, München-Paderborn-Wien, F. Schöningh, <sup>2</sup>1979, <sup>2</sup>1980, <sup>2</sup>1980; Id., Tiefenpsychologie und Exegese. I: Traum, Mythos, Märchen, Sage und Legende; II: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten-Freiburg i.Br., Walter-Verlag, 1984, 1985. Sobre Drewermann, vegeu G. Fehrenbacher, Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung, Olten-Freiburg i.Br., Walter-Verlag, 1991; J. ~~30~~udbrack, Eugen Drewermann ... um

die Menschlichkeit des Christentums, Würzburg, Echter, <sup>2</sup>1992; H.J. Pottmeyer (ed.), Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch, Düsseldorf, Patmos, 1992; C. Marcheselli-Casale, Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch, Zürich, Benziger, 1992.

93.

Vegeu Fehrenbacher, o.c., 57-122. Cal no oblidar que, d'acord amb l'opinió de Drewermann, allò que especifica la tradició neotestamentària és que conté una síntesi de mite i d'història. En aquesta síntesi es troba «l'essència de la fe cristiana» (Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 89). Els mètodes històrico-crítics s'han deslegitimitzat perquè han destruït aquesta síntesi original i creadora (cf. ibid.).

94.

Cf. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II, ja citat. 34. Sobre el concepte «angoixa» (Angst), que tanta importància posseeix en el pensament drewermannià, vegeu Fehrenbacher, o.c., 104-107. Sobre el concepte «desesperació» (Verzweiflung), cf. id., 107-112. Un altre intèrpret modern del mite, Hans Blumenberg, també considera que les narracions mítiques constitueixen barreres molt decisives en la lluita de l'home contra el terror i l'angoixa. Vegeu el que diem sobre aquest últim autor a 7.2.6. El «terror de la història», tal com ha estat presentat per Mircea Eliade, és una altra manera d'apropar-se a aquesta dada decisiva de l'existència humana (vegeu Duch, Mircea Eliade, ja citat, passim).

95.

Cf. Drewermann, Strukturen des Bösen, ja citat, que constitueix el punt de referència de tota la producció científica posterior de l'autor.

96.

Vegeu Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese II, ja citat, 35, 66-74, 127, 293-294, nota 20.

97.

Vegeu Drewermann, Strukturen des Bösen I, ja citat, LI. Afirmar, amb tot, que només hi ha dues alternatives possibles: l'explicació estructuralista o la psicoanalítica (cf. ibid.), per bé que, des d'una perspectiva intel·lectualística, la primera és més satis-

factòria que la segona (cf. id., L).

98.

Vegeu, sobretot el primer volum de Tiefenpsychologie und Exegese, ja citat. Resulta especialment significatiu l'esquema que proposa en la pàg. 91 de l'obra esmentada. A la pàg. 152, ofereix un esquema que encara resulta molt més alligonador, ja que estableix els tipus de relació que hom pot detectar entre les formes narratives i aquests quatre elements: el religiós (o el diví), l'ahistòric (o el col·lectiu), l'històric (o el personal) i el profà (o l'humà).

99.

Vegeu Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 95, 134, 152.

100.

Drewermann, Strukturen des Bösen I, ja citat, XXXIII.

101.

Drewermann, Strukturen des Bösen I, ja citat, XXXV.

102.

Vegeu Drewermann, Strukturen des Bösen I, ja citat, XXXV.

103.

Drewermann, cit. Fehrenbacher, o.c., 163.

104.

Sobre la importància dels somnis en la història religiosa de la humanitat, cf. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 116-132.

105.

Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 132. Amb reiteració, aquest autor subratlla el parentiu del mite amb el somni (cf. id., 136).

106.

Vegeu Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 250-251, 271-298.

107.

Cf. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 136-137.

108.

Vegeu Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 310-313.

109.

Vegeu Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 321-327.

110.

Cf. Drewermann, Tiefenpsychologie und Exegese I, ja citat, 137.

111.

Resulten especialment interessants les reflexions que aquest autor ha fet sobre la guerra i sobre el progrés. Vegeu E. Drewermann, Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg, Fr. Pustet, <sup>4</sup>1986; Id., Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Regensburg, Fr. Pustet, <sup>3</sup>1991.

112.

Vegeu Drewermann, Strukturen des Bösen I, ja citat, XLIV-XLV.

113.

May, La necesidad del mito, ja citat, 28. Aquesta autor fa seva l'afirmació del novel·lista Thomas Mann, segons la qual el «mite era una veritat eterna en contrast amb una veritat empírica. Aquesta darrera pot canviar amb el diari de cada dia, amb cada nova lectura sobre els últims descobriments científics. El mite va més enllà del temps» (id., 29).

114.

Les obres que emprem en aquesta exposició són: C. Lévi-Strauss, Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955; Id., Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958; Id., Mythologiques. I: Le cru et le cuit; II: Du miel aux cendres; III: L'Origine des manières de table; IV: L'homme nu, Paris, Plon, 1964, 1966, 1968, 1971; Id., Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades, México, Siglo XXI, <sup>7</sup>1990;

Id., Mito y Significado. Prólogo, notas y bibliografía de H. Arruabarrena, Madrid, Alianza, 1987. Resulta interessant el volum d'entrevistes de C. Lévi-Strauss amb D. Eribon, De prop i de lluny, Palafrugell, Oríon, 1990.

115.

Sobre l'obra de Lévi-Strauss, vegeu K.O.L. Burridge, «Lévi-Strauss»: E. Leach (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism, London, Tavistock, repr. 1971, 91-115; S.G. Wieting, «Myth and Symbol Analysis of Claude Lévi-Strauss and Victor Turner»: Social Compass 19(1972), 139-154; C. Hubbard, «Lévi-Strauss, an Anthropological Critique»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, ja citat, 79-103; Cunningham, «Myth, Ideology, and Lévi-Strauss», ja citat, 132-176; Meslin, Pour une science des religions, ja citat, 170-194; R. Silverstone, «Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss. Two Approaches to the Study of Myth»: Archives de Sciences Sociales des Religions 41(1976), passim; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 66-71; R. Schlesier, «Ödipus, Parsifal und die Wilden. Zur Kritik an Lévi-Strauss' Mythologie des Mythos»: Faber -Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, ja citat, 271-289; Munz, Cuando se quiebra la rama dorada, ja citat, passim; Smith, o.c., 1038-1039; Kirk, El mito, ja citat, 55-94; Jamme, o.c., 105-121.

116.

Smith, o.c., 1038.

117.

Cf. Munz, o.c., 30, 32-33.

118.

Cit. Ferrer, «El mite adàmic de Gènesi III», ja citat, 134.

119.

Sobre la influència de Hegel i de Marx sobre Lévi-Strauss, vegeu Burridge, o.c., 92-97.

120.

Smith, o.c., 1038. Kirk, amb el seu pragmatisme britànic, resumeix així la posició de Lévi-Strauss: «L'essència de la seva posició és que el mite és un mode de la comunicació humana, de la mateixa



manera que els intercanvis econòmics i els intercanvis familiars realitzats a través de les dones» (Kirk, El mito, ja citat, 55).

121.

L'obra més representativa d'aquesta etapa de Lévi-Strauss és Tristes tropiques, ja citat.

122.

Amb molt perspiciàcia Ricoeur, o.c., 1044, assenyala que els exemples principals que recull Lévi-Strauss provenen de l'àrea geogràfica que els antropòlegs de la generació anterior van qualificar de totèmica, amb l'exclusió de les àrees semítiques, hel·lèniques o indoeuropees (que posseeixen materials mítics amb un caràcter més metafòric). Segons Ricoeur, l'àrea totèmica sembla caracteritzar-se per una proliferació de construccions lògiques de tipus classificador. Sembla, doncs, que l'anàlisi estructural dels mites ha trobat un marc excel·lent en l'àrea totèmica. Vegeu també, en aquest sentit, Kirk, El mito, ja citat, 61-62. Kirk, o.c., 84-85, creu que el mètode proposat per Lévi-Strauss és fals justament perquè «desatèn totalment els fets i les circumstàncies que la narració històrica comporta, o allò que habitualment hom coneix amb el nom de literatura oral».

123.

Sobre el que segueix vegeu P. Ricoeur, «Mythe (L'interprétation philosophique)», ja citat, 1042-1043.

124.

Cf. Kirk, o.c., 56-57. Cal no oblidar el fet que Lévi-Strauss considera la totalitat de la cultura humana com un conjunt de sistemes de comunicació; el mite, òbviament, és una forma particular de comunicació (cf. Burridge, o.c., 98).

125.

Vegeu les crítiques que Munz, o.c., 9-16, adreça a la concepció ahistòrica de Lévi-Strauss.

126.

C. Lévi-Strauss, Les Structures élémentaires de la parenté, Paris-La Haye, Mouton, ed. revisada 1968. La primera edició d'aquesta obra fou publicada el 1949.

127.

Vegeu, en aquest sentit els quatre volums Lévi-Strauss, Mythologiques, ja citats.

128.

Meslin, o.c., 172. Cal parar esment en el fet que la imatge del calidoscopi és molt adequada per expressar el pensament de Lévi-Strauss. En efecte, el nombre d'elements que ofereix l'artefacte és fix, les seves combinacions, en canvi, són múltiples i variables.

129.

Cf. Schlesier, o.c., 283-284. Els mites, «en apparence arbitraires, se reproduisent avec les mêmes caractères, et souvent les mêmes détails, dans diverses régions du monde. D'où le problème: si le contenu du mythe est entièrement contingent, comment comprendre que, d'un bout à l'autre de la Terre, les mythes se ressemblent tellement?» (Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 229).

130.

Cf. Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 159.

131.

Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 230.

132.

Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 232.

133.

Lévi-Strauss, Mythologiques I, ja citat, 20.

134.

Cf. Meslin, o.c., 177.

135.

Burridge, o.c., 92.

136.

Vegeu Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 159.

137.

Vegeu Meslin, o.c., 176-177, 178.

138.

Què és un mitema? Són les frases més curtes possibles, és a dir, de relacions predicatives, que hom pot trobar en una narració mítica. Els mitemes permeten establir les matrius que permeten llegir, com si es tractés d'una partitura orquestral, les estructures permanents dels mites (cf. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 233-236).

139.

Cf. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 230-231.

140.

E. Leach, «Introduction»: Leach (ed.), The Structural Study of Myth, ja citat, XVII, amb molt d'encert, afirma que «it is a misrepresentation to suggest that Lévi-Strauss is saying that "all myths are the same". He is arguing rather that, at a certain level of abstraction, the dialectical redundant structure of all myths is the same, or perhaps one should say, constitutes a set of variations on a common theme».

141.

Ricoeur, «Mythe», ja citat, 1043. Vegeu una bona exemplificació de tot això a Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 247-252.

142.

Silverstone, o.c., 31; cf. id., 34-35.

143.

Durand, Figures mythiques, ja citat, 28.

144.

El llibre de M. Detienne, Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce, Paris, Gallimard, 1972, és un exemple molt adequat de l'aplicació de la metodologia de Lévi-Strauss, amb una correcció filològica extrema, a l'àmbit grec. Detienne posa de manifest l'estructura que lliga en un sistema organitzat els elements, sovint molt diferenciats i fins i tot oposats, del mite i del ritual grecs, els quals ens han arribat en una fragmentada tradició textual, que abasta l'èpica i la lírica, les peces teatrals, els tractats botànics, les glosses, etc. L'oposició entre

Demèter - Persèfona/Myrrha - Mintha configura i és configurada com l'oposició entre els cereals i les plantes aromàtiques, tot incloent-hi, en diversos nivells semàntics, el contrast lògic entre sexualitat/castedat, incest/matrimoni, desordre/ordre, humitat/sequera, etc. Aquestes díades d'oposicions interrelacionades serveixen per definir la taxonomia de diversos àmbits com, per exemple, l'agricultura, la posició social de la dona, els drets familiars, els càlculs dels calendaris, etc.

145.

Cf. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 235-241.

146.

Vegeu, per exemple, Lévi-Strauss, Antropología cultural, ja citat, 142-189. Vegeu l'exegesi de l'exegesi a: M. Douglas, «The Meaning of Myth, with special reference to "La Geste d'Asdiwal"»: Leach (ed.), The Structural Study of Myth, ja citat, 49-69; Kirk, El mito, ja citat, 63-70.

147.

Smith, o.c., 1039.

148.

Ricoeur, «Mythe», ja citat, 1043. Vegeu la crítica, en molt aspectes pertinent, de Munz, o.c., 23-43, a l'estructuralisme de Lévi-Strauss.

149.

Cf. Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 254.

150.

Cf. Ricoeur, o.c., 1043. Vegeu la crítica de Munz, o.c., 39-41, a la concepció de Lévi-Strauss que considera com una qüestió merament instrumental el llenguatge dels mites. Els mites poden ser, segons Munz, molt més que simples codis.

151.

Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 180.

152.

Lévi-Strauss, Anthropologie structurale, ja citat, 255. No insistirem en el fet que Lévi-Strauss polemitza constantment amb

Lévy-Bruhl i el «prelogisme» que atribuïa als pobles primitius. Durand, Figures mythiques, ja citat, 26, després d'elogiar la gosadia de Lévi-Strauss que renuncia a tota mena d'etnocentrisme, afirma que «il semble que le grand anthropologue n'ait pas osé franchir le pas qu'il y a une "nature" biologique de l'homo sapiens, nullement "vide", mais pleine de potentialités, et que ces potentialités s'appliquent en d'infiniment multiples actualisations».

## 9. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (III)

### 9.1. Introducció

En aquests dos capítols (9 i 10) volem considerar aquelles interpretacions dels universos mítics que, en l'actualitat i d'acord amb el nostre parer, posseeixen una major vigència. En llurs principis bàsics, algunes d'elles remunten al segle passat. Hom no hauria de sorprendre-se'n, ja que l'ésser humà, sempre i arreu, practica l'espeleologia o, si hom prefereix una expressió més acadèmica, l'home mai no pot renunciar a la tradició, ja que fins i tot la crítica de la tradició es fa a partir de la mateixa tradició criticada.

En l'exposició d'alguns dels models aplegats en els dos darrers capítols de la primera part de la nostra exposició hem optat per un discurs més minuciós, ja que els autors que hi tractem són els qui més a prop es troben de la nostra opció personal.

### 9.2. L'explicació transcendental del mite: models clàssics

D'una manera molt general pot afirmar-se que allò que, d'entrada, caracteritza aquest model explicatiu és el reconeixement que el mite conté formes de consciència que són necessàries a priori. En la seva forma clàssica, aquesta forma explicativa ha estat mantinguda per alguns investigadors molt influents del segle passat, que han tingut --i, encara, tenen-- una forta

incidència en la investigació que es porta a terme els nostres dies.

### 9.2.1. Georg W. Fr. Hegel

Hegel (1770-1831) comprenia el mite com una etapa necessària en el desenvolupament de l'esperit absolut que, en el present, s'amaga d'una manera quasi total en l'art.<sup>1</sup> Cal no oblidar que per a Hölderlin, de la mateixa manera que per al jove Hegel, en les categories de l'estètic i del mític, hom pot trobar-hi el revolucionari.<sup>2</sup> Dins el sistema general hegelian, el mite representa el pas obligat i apriorístic del pensament que es pensa a si mateix vers la plenitud del concepte.<sup>3</sup> Això significa que Hegel no creu que el mite sigui una superstició o una mera il·lusió, sinó que conté un fragment de veritat, encara que, sovint, es trobi embolcallat per unes representacions totalment reprobables. Aquesta veritat parcial, però, no ve expressada en la forma superior del concepte, sinó en la forma inferior de la intuïció (Anschauung), la qual no és adequada per conèixer l'abast i el sentit de la veritat plena. Hegel creu que la veritat definitiva del mite es troba en la filosofia (que ve a ser la culminació o l'acompliment del mateix mite), ja que, segons ell, és l'única capaç de conèixer, mitjançant el concepte, la veritat com l'autèntica força de l'esperit absolut. Els mites, en definitiva, són per a Hegel que, com afirma Christoph Jamme, era un alexandrí, tan sols formes expressives sense un contingut gaire real.<sup>4</sup> El millor elogi que el filòsof fa del mite és que aquest «gehört zur Pädagogie des Menschengeschlechts».<sup>5</sup>

Cal no oblidar que per Hegel la religió (el mite, d'acord amb la seva opinió, pertany a l'àmbit de la religió) es manté en el marc de la representació; sols la filosofia pot accedir a la puresa del concepte. Amb tot, tot desmarcant-se de la filosofia pràctica kantiana, restitueix a l'univers mític la seva relació amb la veritat especulativa.<sup>6</sup> Perquè Hegel, en oposició a Schelling, considera que el pas del mite a la modernitat constitueix un trajecte irreversible, la qual cosa significa que, necessàriament, la funció de l'art i de la religió en els temps moderns ha de ser diferent de la que exercien, per exemple, en la polis grega.<sup>7</sup>

La tesi hegeliana de la «fi de l'art» té, en aquest context, una enorme importància. En efecte, el filòsof està convençut que, en la modernitat, l'art ha perdut definitivament la seva funció de fonamentar la religió.<sup>8</sup> Hegel sembla estar convençut que tot l'art antic (grec), juntament amb els esplèndids simbolismes que li donaven vida, és una representació provisional

en el camí vers el concepte, que és, d'acord amb el seu pensament, l'autèntica plenitud.<sup>9</sup> El cristianisme, segons el seu parer, ha bandejat sense límits els déus epifànics de les antigues mitologies (sobretot, de la grega), la qual cosa ha tingut com a conseqüència el final de l'equiparació i de la identitat entre l'essència divina i les seves manifestacions (principalment, en les obres escultòriques gregues): el cristianisme, doncs, ha conclòs el procés de secularització de l'art, que havia començat a Grècia.<sup>10</sup> Per això Otto Pöggeler ha pogut escriure que Hegel està plenament convençut que «la religió de la modernitat és un cristianisme filosòficament interpretat, el qual és comprès com la religió universal i sincretística».<sup>11</sup> Per posar de manifest el fet que el cristianisme ha significat el final de l'antiga religió no deixa d'afirmar que la veritat de la Trinitat tan sols pot preservar-se en el concepte.<sup>12</sup> És possible que allò que Hegel vulgui afirmar amb la seva hipòtesi de la «fi de l'art» o, si voleu, de la dissolució del mite operat pel cristianisme, és que la funció social del mite ha deixat de ser quelcom d'efectiu en la societat moderna. El seu lligam amb l'estat, amb la litúrgia dels morts, amb les festes de la collita anyal, amb els rituals de matrimoni, etc. s'ha destruït, la qual cosa ha tingut com a conseqüència la pèrdua del seu marc institucional, el qual, irrevocablement, és constitutiu per al mite com a tal.<sup>13</sup>

### 9.2.2. Georg Friedrich Creuzer

Creuzer (1771-1858), nascut a Marburg al si d'una família piadosa, inicialment, volia dedicar-se al servei de l'Església luterana. A la universitat de Iena va ser deixeble i profund admirador de Schiller, que hi ensenyava història.<sup>14</sup> Durant tota la seva vida va mantenir uns intercanvis amistosos força consistents amb Hegel. Els seus coetanis el van considerar com l'encarnació més eloqüent dels principis romàntics a Heidelberg, la ciutat a la vora del Neckar d'on era professor i on mantenia una cordial cercle d'amistat amb Achim von Arnim, Clemens Brentano i Joseph Görres.<sup>15</sup> Com escriu Georges Gusdorf, «la vocation de Creuzer s'inscriu dans la perspective de l'épanouissement de la philologie classique en Allemagne dans les séminaires de Göttingen et de Leipzig».<sup>16</sup>

El nom de Creuzer s'associa immediatament amb la interpretació simbolista del mite i de les obres d'art, tot reprenent alguns postulats del seu mestre Schiller i dels teòrics de l'art Winckelmann i Friedrich August Wolf.<sup>17</sup> El mite no és altra cosa que una personificació excel·lent



(i aproximada) del símbol, és una visibilització d'idees que cal interpretar i valorar.<sup>18</sup> Creuzer, com escriu Gerhard Schlatter, «estava convençut de la misteriosa veritat dels mites originals i va intentar d'apropar-se a la forma simbòlica de pensament que es troba a la base dels mites; aquesta forma de pensament, incessantment li va semblar que era natural i en oposició amb el pensament abstracte. A causa d'això la seva mitologia va degenerar en un amuntament amorf, en un devassall d'incontrolades fantasies verbals i plàstiques».<sup>19</sup>

L'obra que el féu cèlebre a Alemanya va ser Symbolik und Mythologie der alten Völker (en tres volums publicats entre 1810 i 1812), anomenada per Georges Gusdorf «monument du romantisme européen».<sup>20</sup> El teló de fons de l'obra de Friedrich Creuzer és el món de l'Índia, interpretat des d'una perspectiva quasi completament ahistòrica. Segons la seva opinió, els habitants del subcontinent asiàtic, al començament, es trobaven en una situació espiritual molt més elevada que la dels seus coetanis grecs.<sup>21</sup> A l'Índia, doncs, s'hauria desenvolupat una filosofia primordial que es basava en una concepció unitària de Déu i en una visió panteista de la natura, una mena de neoplatonisme ante litteram.<sup>22</sup> Creuzer és de l'opinió que el pensament religiós de l'Índia es troba a l'origen de la mitologia grega. La filosofia índia, però, era, en aquell temps, massa profunda perquè pogués ser compresa en tot el seu abast i profunditat pels habitants de la Grècia d'aleshores. Per això els sacerdots grecs feren una tosca traducció, per mitjà de símbols foscos i ambigus, de les idees religioses de l'Orient; aquests símbols, fatalment, van degenerar en una bàrbara mitologia politeística.<sup>23</sup> En un cert indret de la seva obra cabdal, Creuzer arriba a contraposar el «món simbòlic» de l'Orient al «món s'logístic» de l'Occident.<sup>24</sup>

Ideològicament, el punt de partida del famós escrit creuzerià és que el simbolisme constitueix la creació per antonomàsia de l'esperit humà. Al mateix temps, el símbol ha estat la forma més primitiva del llenguatge de l'home, perquè la imatge és anterior al discurs. Els primers savis s'expressaren mitjançant l'ajut de les figures simbòliques molt abans d'emprar l'estil directe.<sup>25</sup> D'aquesta manera Creuzer reprén una de les preocupacions màximes dels esperits romàntics: escatir l'origen del llenguatge. El símbol, situat sempre en un context icònic i en oposició a l'alegoria, representa el camí més curt per atènyer la realitat, ja que en ell uneix indissolublement el signe i el significat. Per això Creuzer pot afirmar que el símbol és una imatge molt fiable de la realitat, o, com diu sovint, «una idea que s'ha fet visible i personificada».<sup>26</sup> Segons la seva opinió, l'alegoria posseeix un caràcter successiu, diacrònic, mentre que el

símbol es caracteritza per la seva instantaneïtat, ja que fusiona en l'instant el simbolitzant i el simbolitzat.<sup>27</sup> El caràcter misteriós, fosc i, sovint, incongruent dels símbols es deu al fet que, en termes finits, han d'insinuar allò que és infinit, inefable, inabastable.<sup>28</sup> Malgrat totes les objeccions que es puguin fer a Creuzer, Jan de Vries reconeix explícitament que ningú abans d'ell no va expressar millor el sentit i l'abast del símbol.<sup>29</sup>

La deu primordial del símbol es troba en el profund misteri de la vida, és a dir i això també és un dels dogmes del primer romanticisme, en l'aliança eterna i secreta entre l'ànima i la natura. Davant les manifestacions sorprenents de la natura, l'home, en una edat primordial, va experimentar unes emocions tan intenses que, més endavant, esdevindrien la matriu de les imatges divines. Cal fer notar que el símbol és, alhora, imatge real i imatge alegòrica: imatge real perquè suprimeix la distància entre la idea i la seva representació; imatge alegòrica perquè, d'una banda, representa alguna cosa tangible, però, de l'altra, posseeix un plus de significació més enllà d'allò que merament representa. Les doctrines religioses elaborades pels primers sacerdots brollen dels símbols «com un raig que prové de les profunditats de l'ésser i del pensament». Creuzer afirma que «com en un llamp irromp la idea del símbol i captiva els sentits». Aquesta és, per a Creuzer, la visió o la percepció instantànea (momentane Anschaulichkeit) que es produeix quan «el símbol està en el seu punt culminant».

Les idees que Creuzer va elaborar sobre el símbol, les aplicarà a la interpretació dels mites, tot intentant posar de manifest que totes les religions --totes llurs formes simbòliques-- tenen un origen comú. Mai no deixà d'afirmar la unitat de la consciència religiosa de tots els temps i de tots els llocs. La mitologia és un tot compacte, que conté diverses branques, les quals són diferents les unes de les altres no en relació amb llur origen comú, sinó en funció de les històries pròpies de les diverses religions o sistemes mitològics.<sup>30</sup> Cal subratllar el fet que Creuzer no identifica el símbol amb el mite, de tal manera que aquest mai no arriba a transparentar totalment aquell, fins i tot pot convertir-se en un greu obstacle o en una lent deformadora a la seva irrupció transformadora.

El mite, que generalment és un compost harmònic d'idea, símbol i paraula, fa possible que l'ànima expressi els seus pensaments i els seus sentiments. Creuzer fa una distinció que creiem molt interessant: mentre que el símbol adopta el camí de la vista, el mite segueix el de

l'oïda. Tots dos camins, però, condueixen a allò que és important: el sentit interior. Originàriament, molts mites foren símbols parlats (ausgesprochene Symbole), la qual cosa significa que, malgrat les diferències i les divergències que hom pot observar entre els diversos sistemes mítics, tots serveixen el caràcter simbòlic com a tret essencial.

Com molts dels seus contemporanis, Creuzer es veié confrontat amb la irrupció a l'Occident dels sistemes religioso-culturals no occidentals, en especial els de l'Índia. La solució que va adoptar fou en certa manera molt moderna: la divinitat pot encarnar-se en una infinita varietat de formes, la qual cosa era una manera concreta de començar a posar en qüestió el «monopoli expressiu» europeu. La unitat bàsica de la divinitat permet de dominar l'antinomia monoteisme - politeisme, que era un dels problemes majors d'aquella època. Tant la consciència divina com allò que és més profunda de la consciència individual tenien als ulls de Creuzer una unitat indestructible malgrat la proliferació i la incompatibilitat de les diverses mitologies. Malgrat l'error, com a conseqüència de la degeneració de la substància mítica en les diverses mitologies, és possible de percebre una veritat poètica, la qual conserva tota la puresa i tota la veritat de la unitat perduda.<sup>31</sup>

### 9.2.3. Reaccions al pensament de Creuzer

L'obra de Creuzer va produir un impacte molt profund.<sup>32</sup> Des de les acceptacions incondicionals fins al rebuig sense concessions, les preses de posició tingueren un no sé què d'apassionat, segurament a causa de l'atmosfera romàntica que aleshores es respirava en el món intel·lectual i polític...

#### 9.2.3.1. Acollida favorable del pensament de Creuzer

Un dels qui més favorablement acollí les idees de Creuzer fou Johann Josef von Görres (1776-1848), que el mateix 1810 va publicar Mythengeschichte der asiatischen Welt (Heidelberg) (en dos volums), obra, en la que després d'acceptar incondicionalment la interpretació creuzeriana del símbol, proposa la unitat espiritual de totes les religions, ja que en totes el mite permet el descobriment de la natura divina de l'ànima i de la seva immortalitat.<sup>33</sup> Cal no oblidar

que, en l'escrit Glauben und Wissen (1805), Görres ja oferia una concepció bipolar de la realitat: el Déu del nord s'oposa al Déu del sud, el Déu del mite al Déu de la ciència, el Déu poètic a la idea de Déu, la religió exotèrica a la teosofia esotèrica.<sup>34</sup> «El Déu del mite és un Déu poètic, que vol la benaurança de tot allò que ha creat, la qual cosa significa que és el Déu comú de tots els homes, mentre que el Déu de la ciència apareix com una idea elevada a la categoria de Déu. Aquest Déu ofereix coneixement, però roman inaccessible als qui no saben. Per això és únicament el Déu dels savis i de l'investigador, que, per mitjà de l'especulació pot elevar-se fins a Ell. Per això, la religió, d'acord amb la seva essència, és exotèrica, accessible a tothom que hi tingui interès; la teosofia, en canvi, és esotèrica, únicament l'iniciat pot immerngir-se en les seves profunditats».<sup>35</sup>

Un autor que, d'alguna manera, va continuar les idees d'aquest autor fou Johann Jakob Bachofen (1815-1887), natural de Basilea i conegut jurista, que es dedicà a l'estudi dels orígens del matriarcat en el seu llibre Das Mutterrecht (1861).<sup>36</sup> El primer treball sobre el simbolisme de Bachofen Versuch über die Gräbersymbolik der Alten havia estat publicat el 1859.<sup>37</sup> En ell s'estudien els símbols dels monuments sepulcrales antics (l'ou, el serpent, les amazones, la granadella, etc.), tot posant en relleu llur vessant femení centrat en el concepte de sanctitas. Per Bachofen, l'home antic disposava d'una extraordinària «sensibilitat figurativa» (Bildempfängnis); una sensibilitat que era polimòrfica, ja que un mateix símbol com, per exemple, la serp, expressava aspectes ambivalents i, àdhuc, oposats de la realitat (agressivitat, fecunditat fàlica, regeneració de la vida, amenaça, etc.). D'aquesta manera Bachofen s'allunyava de l'alegorisme simplista de Creuzer i introduïa una perspectiva caracteritzada per la complexitat i les constants mutacions hermenèutiques, ja que Bachofen, cent anys abans de Gadamer, afirmava que «alles ist Sprache». Dins aquesta manera de veure les coses no és gens estrany que mantingui el convenciment que «el mite és l'exegesi del símbol», perquè, d'acord amb la seva opinió, aquell no és sinó la fragmentació d'aquest. El mite és important perquè darrera d'ell hi ha el símbol que manté desperta l'evocació, la intangibilitat de la pregonesa de l'ésser, la profunditat de l'existència. «El símbol evoca, el llenguatge tan sols explica. El símbol remet a tots els aspectes de l'esperit humà al mateix temps, mentre que el llenguatge ha de centrar-se sempre en un sol pensament». D'una manera més resumida escriu: «Els símbols evoquen, són xifres inexhauribles d'allò que no es pot dir, són tan misteriosos com necessaris».

Com era lògic d'esperar, l'escola històrica reaccionà molt desfavorablement davant les idees de Creuzer.

#### 9.2.3.2. Crítica al pensament de Creuzer

Entre 1824 i 1826, Johann Heinrich Voss (1751-1826), filòleg de professió i deixeble de Christian G. Heyne, va publicar la seva Antisymbolik, que tingué un enorme ressò en el món intel·lectual de l'època.<sup>38</sup> En aquesta obra, d'una manera gairebé fanàtica, es pren posició contra la interpretació romàntico-simbòlica del mite.<sup>39</sup> Voss, que és un partidari incondicional de la llum de la Hustració, acusa Creuzer d'haver-se deixat seduir per les foscors i els balbuceigs dels primitius.<sup>40</sup> Per això, en ple assentiment amb els corrents Hustrats, està convençut que la humanitat ha portat a terme un progrés ininterromput des dels seus orígens tenebrosos (mítics) fins al moment present (l'època de les llums). Per això en el mite, que és una de les expressions més significatives de l'«home primitiu», hom no hi trobarà res de significatiu. En un mot: no hi ha cap mena de perfecció original, sinó, per contra, una constant evolució i progrés de la consciència humana des d'uns orígens toscos i plens d'ambigüitats fins als temps presents, aclarits per la llum de la raó.<sup>41</sup>

El 1825, Karl Otfried Müller (1797-1840), «l'únic investigador d'aquest període, les idees del qual han mantingut la importància fins als nostres dies»,<sup>42</sup> presentà al públic el seu estudi Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie, «obra que va obrir bretxes en la investigació mitològica»(K. Kerényi), en el qual afirma que la investigació històrica és l'única possibilitat científica per conèixer i interpretar els mites dels pobles.<sup>43</sup> Aquesta obra, que és una fita important més enllà de la querella amb Creuzer, posa de manifest que la mitologia no és el fruit casual de la imaginació o de les formes simbòliques, sinó que l'essència de la mitologia, resumida en el «pensar mitològic», consisteix en el fet que uneix indistriablement el contingut i la forma, el material i l'art de donar-li forma.<sup>44</sup> Dient-ho d'una altra manera: Müller, al contrari de Voss o de Lobeck, creu que el mite s'origina en un passat magnífic de la humanitat, que tenia unes lleis espirituals i unes formes expressives molt característiques i d'una natura plenament excelsa.<sup>45</sup> D'aquesta manera, K.O. Müller superava l'exegesi merament alegòrica dels materials mitològics, tot reconeixent a l'igual que Philipp Buttmann,<sup>46</sup> l'absoluta autonomia de la mitologia, que és veritable en si i per si mateixa.<sup>47</sup> Per això pot afirmar-se amb raó que K.O.

Müller està convençut que la mitologia és una producció essencial de l'esperit humà, necessària i inconscient. En conseqüència: accedir a la mitologia significa fer una excursió al més primitiu dels «païssatges humans», quan l'ésser humà es comunicava exclusivament per mitjà de l'oralitat.<sup>48</sup> Un tret específic de Müller és que no renuncia a l'exegesi simbòlica dels mites, però, al mateix temps, exigeix que hom practiqui el mètode històric.<sup>49</sup> «Per a l'antiga Grècia hi hagué dues maneres d'exposar i de comunicar les idees sobre la divinitat: el mite i el símbol. El mite narra una acció, a través de la qual l'ésser diví es revela en la seva força i en les seves característiques; el símbol la ilustra al sentit per mitjà d'un objecte posat en contacte amb ell».<sup>50</sup> Aquest autor, com assenyala Karl Kerényi, ens fa adonar del caràcter acabat, perfecte de cada mitologuema,<sup>51</sup> però, com, d'altra banda, posa en relleu, Marcel Detienne, també ens anuncia que el mite, tot mite, tracta d'un «paradís perdut»...<sup>52</sup>

L'elogi que d'Ottfried Müller fa Pinard de la Boullaye és: «Fou un iniciador. Va aprendre a discernir sota el vel de la faula la petjada dels esdeveniments importants [...] Donà exemple amb investigacions analítiques, que són les úniques que predisposen per a les síntesis sòlides i les conclusions definitives».<sup>53</sup>

#### 9.2.4. Friedrich W.J. von Schelling

Aquests últims anys s'ha escrit molt sobre la concepció schellingiana del mite i de la mitologia.<sup>54</sup> Xavier Tilliette, un dels millors especialistes actuals en el pensament de Schelling (1775-1854), afirma: «La mitologia acompanya l'itinerari de Schelling, en marca les etapes successives, de tal manera que hom la podria prendre com a fil conductor del seu desenvolupament [...] La mitologia es troba al començament de la formació intel·lectual de Schelling».<sup>55</sup> Alguns autors (Tilliette, Wilson) han posat en relleu que la mitologia posseeix una influència activa en tots els aspectes particulars del pensament schellingià, de tal manera que, per a Schelling, al contrari del que s'esdevenia en alguns contemporanis seus (per exemple, en Hegel), la mitologia no és quelcom que pertanyi al passat, sinó una realitat que incideix positivament en el present.<sup>56</sup>

Els grans estudiosos alemanys dels segles XVIII-XIX (Moritz, Herder, Heyne) són les fonts en les quals beu el filòsof de Tübingen, tot acceptant amb entusiasme les bases de la «nova mitologia» que proposaven aquests autors.<sup>57</sup> No és estrany, doncs, que en una obra de joventut afirmi: «Cal comprendre tot mite com a mite [...] Comprendre veritablement un mite i creure'l veritable, segurament que no és la mateixa cosa».<sup>58</sup> De tota manera, com assenyala Walter Kasper, els escrits primerencs de Schelling sobre el mite no van gaire més enllà de les aportacions que havien estat fetes per J.G. Eichhorn o J.Ph. Gabler, els quals no feien sinó continuar el camí iniciat, a Göttingen, per l'exegesi historicista de Chr.G. Heyne.<sup>59</sup>

En el Systemfragment (1796), Schelling abandona la seva primera interpretació del mite i advoca per una «nova mitologia». Perquè «no sols la gran massa, sinó també el filòsof necessita una religió sensible: ens cal una nova mitologia; aquesta mitologia, però, ha d'estar al servei de les idees; ha d'esdevenir una mitologia de la raó». En un altre indret s'expressa així: «Abans d'estetitzar les idees, ço és de mitologitzar-les, no tenen cap mena d'interès per al poble; i a l'inrevés: abans de fer raonable (vernünftig) la mitologia, el filòsof se n'ha d'averkonyir».<sup>60</sup> El filòsof, després d'haver bandejat la interpretació Il·lustrada (la desmitologització) del mite, n'adopta la que farà fortuna en el Romanticisme, tal com havia estat proposada per Creuzer, Görres, Schlegel, Novalis, etc.<sup>61</sup>

Schelling va acceptar una idea cabdal de Creuzer: la de l'Ursystem.<sup>62</sup> Amb aquesta expressió vol donar entenciment que, originàriament, hi havia un sistema orgànic i harmònic del món i del pensament humà, el qual, en el transcurs del temps, s'hauria fragmentat i dissolt en les diverses cultures humanes.<sup>63</sup> Aquest sistema, el filòsof el situa a l'Índia, al contrari de Creuzer que creia que s'havia originat a Egipte.<sup>64</sup> La reconstrucció de l'Ursystem fa possible el coneixement de les «edats del món» i el pas posterior (Weltalter) a la filosofia positiva de la mitologia. Segons Tilliette, la nova filosofia de Schelling és «una consideració general de la mitologia com l'objecte de la filosofia, obtinguda per mitjà d'un eixamplament de la filosofia en direcció vers el procés mitològic. La filosofia, doncs, guanya una dimensió, i la mitologia no es veu pas reduïda a un aspecte».<sup>65</sup> Als ulls de Schelling, la mitologia no és altra cosa que una teodicea i una història dels déus.<sup>66</sup> En aquest sentit, com remarca Marquard, «la mitologia és una història heterònoma».<sup>67</sup> Per al filòsof alemany, una interpretació merament poètica dels mites resulta totalment insuficient. També rebutja com a inadequada la interpretació d'ègòrica tal com

era propugnada per les diverses variacions de l'evemerisme.<sup>68</sup> Tampoc no es deixa convèncer per les interpretacions fisicalistes del mite, les quals veien en la mitologia una mena d'història de la natura simplificada.

Schelling adopta amb decisió una interpretació religiosa del mite. D'una manera concisa afirmarà: «El politeisme no és pas un ateisme». Dient-ho d'una altra manera: en «la multitud de les màscares dionisíiques de la mitologia s'amaga» el Déu cristià, de tal manera que Dionís és l'educador natural dels homes, perquè, de fet és la veritat més íntima del Logos.<sup>69</sup> John Elbert Wilson ha escrit que, per Schelling, «l'esglaió més elevat de la llibertat és la transformació de Dionís en el Crist; sense aquesta transformació, l'homen roman captiu de la mitologia i no assoleix la meta» que li ha estat proposada.<sup>70</sup>

Per comprendre millor l'autèntica intenció de la interpretació schellingiana del mite, cal contraposar-la amb la de Hegel. Aquest comprenia l'art, la religió i la mitologia com l'absolut en forma de una representació, que encara no ha assolit l'altura de saber complet. El mite, doncs, expressava la impotència d'un pensament que no havia atès la seva configuració definitiva i perfecta. En aquest sentit, el mite pertanyia al procés pedagògic del gènere humà que, finalment, assolirà la seva plenitud en el concepte. Schelling manté una posició radicalment diferent. L'art, la religió i la mitologia mai no arriben a ser superats pel concepte, sinó que, en realitat, expressen el seu necessari i ineliminable complement.<sup>71</sup> El mite i el concepte «es troben en el cim suprem i són, per raó de l'absolutesa comuna, model i contramodel».<sup>72</sup>

Un aspecte interessant del pensament de Schelling en relació amb el politeisme és que no el considera ni com una espècie de monoteisme pervertit ni tampoc com una revelació enfosquida.<sup>73</sup> Es tracta d'una història necessària que ocupa un temps determinat: des de la caiguda original fins a la vinguda del Crist.<sup>74</sup> L'actor d'aquesta història és la consciència humana. Això significa que la mitologia no és un producte extern a l'ésser humà, sinó que, per contra, s'ha generat en el més íntim d'aquest. La consciència, doncs, és, al mateix temps, el principi generador i la seu de les representacions mitològiques. D'una manera molt esquemàtica afirma que els mites són el producte d'«un procés independent del pensament i de la voluntat». Aquest procés no pot explicar-se per mitjà d'un psicologisme qualsevol, sinó que, com afirma el mateix Schelling, el procés mitològic «es desenvolupa sota condicions, que no permetien cap



mena de comparació amb les de la consciència actual».

El filòsof, a partir d'una intuïció de Creuzer, és del parer que la clau per a la comprensió de la mitologia és la figura de Dionís.<sup>75</sup> Aquesta concepció és de la màxima importància si hom té en compte l'ús que, més endavant, en farà Nietzsche. Schelling afirma que Dionís apareix, amb noms i figures ben diversos, en la mitologia de tots els pobles. El reconeix, fins i tot, en la figura del Servent de Déu de l'Antic Testament.<sup>76</sup> Com a Déu de la segona potència es caracteritza, en les seves epifanies, per un caràcter francament alliberador i desalienador dels homes en contraposició amb el Déu de la primera potència, salvatge, imprevisible i poc amic dels homes.

Schelling no situa la mitologia en el temps, sinó que es tracta d'un procés, els orígens del qual se situen en el «suprahistòric».<sup>77</sup> A la mitologia, segons el seu parer, tan sols pot aplicar-se-li una hermenèutica tautegòrica, perquè no posseeix cap mena de sentit al marge d'allò que ella mateixa anuncia. En relació amb aquesta afirmació escriu: «La mitologia no és pas alegòrica: és tautegòrica. Per a ella, els déus són uns éssers que existeixen realment, que no són, que no signifiquen altra cosa que allò que realment són i que realment signifiquen». D'aquesta manera Schelling uneix indissolublement el sentit propi i el sentit doctrinal dels mites. En la mitologia tot gira a l'entorn dels déus: es tracta d'una teogonia real, és a dir, d'una història real dels déus.<sup>78</sup> «Però com tan sols són reals els déus que tenen Déu com a fonament, el contingut últim de la història dels déus és el de la formació, el de l'esdevenir real de Déu en la consciència, del qual els déus no són altra cosa que uns moments que contribueixen a engendrar-lo». Dient-ho d'una manera més simplificada: el mite mostra la relació concreta i real de la consciència humana amb Déu o, potser fora millor dir, amb la divinitat.<sup>79</sup>

La interpretació que fa Schelling del mite s'oposa vigorosament a la interpretació alegòrica. Tota alegoria és l'obra d'un autor determinat i determinable. Ni un personatge concret ni un poble determinat no poden trobar-se als orígens del mite. Més aviat cal argumentar d'una manera contrària: la invenció del mite no és l'obra del poble, sinó que, a l'inrevés, aquest ha estat constituït pel mite, el qual, en el present, continua conferint-li personalitat i unitat.

A diferència de Hegel, Schelling considera que el fonament de l'ésser és l'absoluta identitat de o indiferència entre subjecte i jecte, d'infinit i de finit. En la mesura que aquesta identitat o indiferència pren cos en les seves manifestacions, ha de desenvolupar-se i diferenciar-se en els diversos objectes. Cadascun d'aquests objectes, segons Schelling, posseeix en ell mateix quelcom d'objectiu i de subjectiu, de finit i d'infinit. Les primeres diferenciacions de la diferència absoluta, és a dir, les primeres formes que poden ser apreciades, aquest filòsof les anomena «les idees». La filosofia coneix aquestes idees en les representacions (Vorstellungen), l'art, en canvi, en unes determinades intuïcions (Anschauungen) que prenen com a punt de partida material les representacions. Schelling escriu que «les idees, en tant que són observades realment, constitueixen la substància (Stoff) i, alhora, la matèria (Materie) general i absoluta de l'art». Per a Schelling, aquestes idees reals i palpables són els déus. Afirmar: «De fet, els déus de tota mitologia no són altra cosa que les idees de la filosofia, amb la particularitat que són observades (angeschaut) objectivament i realment (nur objektiv und real)». Schelling creu que la filosofia, que constitueix la forma suprema de la ciència, cospa la mateixa veritat que el mite, això sí aquest darrer remarca més intensament el cantó subjectiu de la indiferència absoluta. En resum: la ciència i el mite tenen, en el fons, el mateix valor. Sovint ha estat remarcat que aquesta comprensió del mite i de la ciència de Schelling palesa la influència de Goethe, el qual comprenia la natura com una productivitat infinita, que actuava d'acord amb les lleis eternes de la creació i es reflexava de manera eminent en l'activitat artística. Ací no podem considerar una qüestió que, el segle passat, va adquirir una enorme importància. Em refereixo a la comprensió de l'art i de l'activitat artística com la religió del futur.

1. Sobre la comprensió del mite per part de Hegel, vegeu l'exhaustiu estudi de H.-O. Rebstock, Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften, Freiburg-München, Karl Alber, 1971. Vegeu, a més, Behre, "Des dunkeln Lichtes voll", ja citat, 34-38; Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 270-272. Sobre la relació de Hegel amb Schelling en la qüestió de la interpretació del mite, cf. Rebstock, o.c., 195-198; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 61-65.

2. Vegeu Jamme, o.c., 13. Un dels estudis més exhaustius sobre la interpretació de l'art en la filosofia de Hegel és el d'O. Pöggeler, Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger, Freiburg-München, Karl Alber, 1984, esp. 49-111, 174-183.

3. Cf. E. Deifel, «Wahrheit und Wert von Symbol und Mythos»: Zeitschrift für Katholische Theologie 112(1990), 31.

4. Vegeu Jamme, o.c., 114.

5. Hegel, cit. H. Thielicke, Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1988, 535.

6. Cf. Ricoeur, «Mythe», ja citat, 1047.

7. Vegeu Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 262. Segons aquest autor, Hegel està convençut que en la polis grega, la religió, l'art i la moralitat constitueixen la base ferma de la constitució cívica. La modernitat ha comportat un capgirament total d'aquesta situació (cf. ibid.).

8. Vegeu Pöggeler, o.c., 59-65. Aquest autor posa de manifest que l'estètica hegeliana va contreure un deute important amb les idees de Creuzer (cf. id., 66).

9. Cf. Ricoeur, «Mythe», ja citat, 1048.

10. Ricoeur, «Mythe», ja citat, 1047, escriu amb molta finor que per Hegel «la mort de la "statue" grecque est marqué par la naissance de la comédie [grega] et l'intériorisation du soi dans la personne juridique des Romains».

11. Pöggeler, Die Frage nach der Kunst, ja citat, 178. Segons Hegel, els ideals de la religió cristiana són pràctics, la qual cosa significa que no són estèticament representables. Aquesta és la raó, d'acord amb l'opinió del filòsof, del perquè l'art cristià no ha assolit l'altura de l'art antic (cf. id., 179).

12. Vegeu Jamme, o.c., 270-271. Ricoeur, o.c., 1047, per la seva banda, fa la remarca següent: «Le règne de la représentation n'a pas été aboli par l'Incarnation; il a seulement pris la forme nouvelle de l'événement, d'une part, de l'interprétation par la communauté, d'autre part. C'est pourquoi tout le contenu spéculatif du christianisme doit être réinterprété dans la langue du concept».

13. Cf. Jamme, o.c., 271-272.

14. Sobre la interpretació del mite per Schiller, sobretot en relació amb el mite d'Heracles, vegeu R. Habel, «Schiller und die Tradition des Herakles-Mythos»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, ja citat, 265-294.

15. Pinard de la Boullaye, o.c. I, 268, ja en els anys vint, ja reconeixia que Heidelberg havia estat el bressol de les interpretacions simbolistes de l'existència d'encuny típicament romàntic. El «cercle de Heidelberg» es va caracteritzar per l'aliança,

típicament romàntica, entre filòlegs i poetes, entre poesia primitiva i estudis orientalistics. Les primeres trobades tingueren lloc el 1803/1804 entre el jurista Savigni, Clemens Brentano i Creuzer. El 1805 hi entrà Arnim i, a partir de 1806, s'hi afegí el poeta Tieck i Görres (cf. Schwab, o.c., 215; Todorov, o.c., 302; Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 332).

16. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 328.

17. Sobre Schiller, vegeu Behre, o.c., 56-58, 201-202. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 150, assenyala que una de les fonts etnogràfiques més importants de Creuzer fou el llibre de Madame M.E. de Polier, Mythologie des Indous (1809), que descriu i comenta els nombrosos manuscrits que el seu marit, L.H. de Polier, havia recollit a l'Índia. Un altre autor que, almenys en el punt de partida, té algunes similituds amb Creuzer és Charles-François Dupuis que, el 1794, havia publicat Origine de tous les Cultes (cf. Jesi, Mito, ja citat, 58).

18. Vegeu Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 330-331.

19. Schlatter, Mythos, ja citat, 49.

20. Fr. Creuzer, Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. In Vorträgen und Entwürfen (3 vol.), Leipzig-Darmstadt, K.W. Leske, 1810-1812. Sobre Creuzer, vegeu Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 149-157; Jesi, Mito, ja citat, 58-61. Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, 44-58, reproduceix les pàgines més importants de l'obra de Creuzer. Es tracta de la primera part §§ 38-42 (pp. 83-101 de l'edició original).

21. Vries, o.c., 151, no dubta a afirmar que Creuzer sobrevalora exageradament les fonts índies. Vegeu també Pinard de la Boullaye, o.c. I., 271.

22. Cf. Schwab, o.c., 215.

23. Segons Pöggeler, Die Frage nach der Kunst, ja citat, 87, «Creuzer no volia cercar la religió primitiva en Homer, sinó que intentava trobar en els misteris grecs el pas vers el cristianisme. Els seus enemics no tan sols van atacar la seva explicació al·legòrica en el sentit del neoplatonisme, sinó que, a més, sota la direcció del vell Johann Heinrich Voss, li feren imputacions de criptocatolicisme».

24. Vegeu Todorov, o.c., 302.

25. Cf. Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 45.

26. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 116, afirma que, per a Creuzer, el símbol era l'expressió de la «unió inicial» d'homes i de déus. Tostemps podia permetre de pensar la relació incorrec-

ta entre la forma i l'essència, entre l'expressió i el contingut.

27. Vegeu Todorov, o.c., 303-304.

28. La intenció més profunda de Creuzer consisteix a posar de manifest que les imatges mostren llur doble natura visible i invisible (cf. Behre, o.c., 36).

29. Vegeu Vries, o.c., 151.

30. Vegeu Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 107-108.

31. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 150-151, compara Creuzer amb Plutarc, que també pretenia de trobar un compromís entre les teories filosòfiques i els variadíssims mites a l'entorn dels déus dels antics cultes. La idea de «regressió» com a oposada a l'«evolució» tindrà una relativa importància en l'estudi dels fenòmens religiosos, sobretot en els ambients catòlics. Ja en ple segle XX, pensem, per exemple, en l'Urmonotheismus del P. Wilhelm Schmidt i de l'anomenada escola de Viena.

32. Sobre la querella desencadenada per l'obra de Creuzer, vegeu Jesi, Mito, ja citat, 61-64.

33. Vegeu Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 108. Sobre Görres, vegeu Vries, o.c., 157-159. Görres afirma que «la forma del mite és la simbòlica». Aquest autor creu que el mateix home, amb tot el seu ésser, és el gran Natursymbol, i, per això mateix, no pot sinó pensar simbòlicament. Pinard de la Boullaye, o.c. I., 273-274, ofereix una llista impressionant d'autors i d'obres que seguiren les petjades de Creuzer. Quasi tots ens són actualment uns perfectes desconeguts.

34. Cf. Behre, o.c., 36-37.

35. J.J. Görres, Glauben und Wissen (1805), cit. Schupp, Mythos und Religion, ja citat, 157.

36. J.J. Bachofen, Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl hrsg. von H.-J. Heinrichs, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982. Aquesta edició parcial de l'obra de Bachofen conté una molt bona introducció (pp. VII-XXXVII) escrita per Heinrichs que situa molt bé el nucli cabdal de la problemàtica estudiada per Bachofen. En traducció castellana, hom trobarà de J.J. Bachofen, Mitología arcaica y derecho materno. Edición de A. Ortiz-Osés, Barcelona, Anthropos, 1988, que és un recull, una edició-reading, dels fragments més significatius de l'autor suís.

37. Jesi, Mito, ja citat, 61, fa notar que l'obra de Bachofen, a diferència de la de Creuzer que desencadenà una fortíssima polèmica pública, fou rebutjada d'una manera silenciosa: pràcticament restà ignorada durant molts anys. Sobre aquest llibre de Bachofen, vegeu Graevenitz, Mythos, ja citat, 42-43.

38. Cf. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 186-188; Jesi, Mito, 61-64.

39. Voss considerava que Creuzer era «un agent dels jesuïtes» a causa de les seves interpretacions més o menys teològiques dels símbols (cf. Schwab, o.c., 189). Renan, el 1853, escrivia que «la Simbòlica de Creuzer que a moltes consciències esporoguides de França els sembla una gosadia intolerable, fou considerada en l'Alemanya de 1820 com un manifest catòlic, com una apologia del sacerdoci i de la teocràcia» (Renan, cit. Pinard de la Boullaye, o.c. I, 274). Vegeu, a més, U. Stegelmann, Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings, Hamburg (dis. doctoral) 1976, 26-28. Aquesta tesi doctoral aplega una enorme quantitat de dades relacionades amb aquell temps i amb aquells autors.

40. Cf. Jesi, Mito, ja citat, 62-63.

41. Gottfried Hermann (1772-1848) i Christian August Lobeck (1781-1860) foren dos altres filòlegs que reaccionaren amb força contra la interpretació del símbol i del mite que havia ofert Creuzer (cf. Stegelmann, o.c., 23-26, 28-29).

42. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 189. Vegeu, a més, Pinard de la Boullaye, o.c. I, 275-281; Stegelmann, o.c., 35-37.

43. Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, 62-64, publica la recensió que, el 1819, K.O. Müller féu de l'obra de Creuzer, en la qual, d'una manera summament abreujada, ja es presenten totes les objeccions que, posteriorment, desenvoluparà en els Prolegomena. Sobre K.O. Müller, cf. Vries, o.c., 188-197; Kerényi, La religión antigua, ja citat, 37-43; Jesi, Mito, ja citat, 49-53.

44. Vegeu Jesi, Mito, ja citat, 50-51.

45. Vegeu Stegelmann, o.c., 36.

46. Philipp Buttmann ha estat considerat com un precedent important de K.O. Müller. El 1828 publicà el Mythologus oder gesammelte Abhandlungen über die Sagen des Altertums (cf. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 159-163). La intenció de Buttmann consistia en una comparació entre la mitologia grega i les mitologies nòrdiques (germàniques). Serà Jakob Grimm (Deutsche Mythologie) el qui posarà en solfa moltes de les intuïcions de Buttmann (cf. Vries, o.c., 163-166), juntament amb el poeta suau Ludwig Uhland, que considera que la

mitologia és un producte de la fantasia poètica (cf. id., 166-172).

47. Cf. Jesi, Mito, ja citat, 73. Cal no oblidar que Müller creu que l'origen de la religió no es troba en l'especulació o en el dogma, sinó en l'«allgemeines Gefühl des Göttlichen».

48. Vegeu Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 154-156.

49. Com assenyala Stegelmann, o.c., 36, Müller distingeix, històricament, el símbol del mite. Aquell expressa una etapa més primitiva de la consciència humana que no pas el mite.

50. K.O. Müller, cit. Stegelmann, o.c., 37.

51. Kerényi, La religión antigua, ja citat, 40-41.

52. Cf. Detienne, o.c., 155-156.

53. Pinard de la Boullaye, o.c. I, 281; cf. id., 345.

54. Només oferim les obres que hem consultat directament: W. Kasper, Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz, Matthias-Grünwald-Verlag, 1965, 327-368; O. Marquard, «Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling»: Fuhrmann, Terror und Spiel, ja citat, 257-263; Stegelmann, o.c., passim; X. Tilliette, «Schelling: la mythologie expliquée par elle-même»: Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu, Paris, Beauchesne, 1977, 39-53; Behre, o.c., 34-37; J.E. Wilson, Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

55. Tilliette, «Schelling: la mythologie expliquée par elle-même», ja citat 39; cf. Kasper, o.c., 327, 350. En aquest article (pp. 39-53), Tilliette, amb la seva competència habitual, presenta les diverses etapes de la reflexió de Schelling en relació amb la seva comprensió del mite. Ja des de 1820, Schelling començà a donar cursos sobre la filosofia de la mitologia. No fou, però, fins al 1828 que, a Munic, va impartir el seu primer curs sobre el conjunt de la mitologia.

56. Vegeu Wilson, o.c., 12.

57. Vegeu Wilson, o.c., 14-15. Creiem que amb raó, Tilliette, «Schelling», ja citat, 42, posa de manifest que, en la mitologia estètica de Schelling, hi vibra profundament la suggestió pel món ideal grec, que tan profundament va penetrar en el seu amic de l'etapa de Tübingen, l'eximi poeta Hölderlin.



58. Schelling, cit. Tilliette, o.c., 40. Marquard, o.c., 257-258, ofereix sintèticament les obres que poden adscriure's a les tres etapes, en les quals Schelling s'apropa, amb interès creixent, a la mitologia.

59. Vegeu Kasper, o.c., 327. En els primers escrits, Schelling accepta la concepció de Heyne, segons la qual el mite és una expressió de la infantesa de la humanitat. També com Heyne, accepta la distinció entre «mites filosòfics» i «mites històrics» (cf. id., 328).

60. Schelling, cit. Kasper, o.c., 328.

61. Vegeu Kasper, o.c., 328-329. En la seva Philosophie der Kunst (1802/03 i 1804/05), Schelling liquida la seva adscripció a la comprensió del mite de Heyne amb una frase: «La manca interna d'esperit d'una tal representació [de Heyne] ens estalvia tota refutació de la mateixa» (cit. Kasper, o.c., 329).

62. Les idees de Creuzer sobre el simbolisme i la mitologia foren especialment apreciades per Schelling (cf. Ries, «Langage et message du mythe», ja citat, 27).

63. És interessant de fer notar que Schelling va intentar la germanització del mot «símbol» per mitjà del terme Sinnbild (imatge de sentit), ja que, seguint una vella idea de Goethe, el símbol pot constituir-se en un concepte estètic universal, perquè en ell es dona la profundíssima unitat interna entre el símbol i allò simbolitzat (cf. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 116).

64. Sobre la interpretació schellingiana de la mitologia de l'Índia, vegeu Wilson, o.c., 158-173.

65. Tilliette, o.c., 45-46.

66. Wilson, o.c., 16, assenyala que, d'acord amb la convicció de Schelling, la mitologia és l'acció del Déu cristià d'incògnit en la història de la humanitat.

67. Cf. Marquard, o.c., 259.

68. Vegeu Schlatter, o.c., 43-44, 61.

69. Vegeu Wilson, o.c., 16. Aquest autor mostra com la doctrina dionisiaca de Schelling depèn molt estretament de Climent d'Alexandria, el qual, sobretot en l'obra tardana del filòsof, és el teòleg més citat (cf. id., 16-17, nota 14).

70. Wilson, Schellings Mythologie, ja citat, 17.

71. Sobre la relació entre mitologia, poesia i filosofia en Schelling, vegeu Wilson, o.c., 103-104.

72. Schelling, cit. Kasper, o.c., 333.
73. Vegeu Ries, «Langage et message du Mythe», ja citat, 28; Kasper, o.c., 338-339.
74. Vegeu Wilson, o.c., 17-19.
75. Sobre el que segueix, vegeu Kasper, o.c., 350-354.
76. Sobre Dionís i Crist com a figures de la redempció, cf. Wilson, Schellings Mythologie, ja citat, 80-91.
77. Cf. Kasper, o.c., 344-345. Una qüestió cabdal que cal tenir en compte en relació amb l'hermenèutica schellingiana dels mites és, com diu ell mateix, que «cap moment de la mitologia pres aïlladament no és veritat. És en el conjunt que resideix la veritat». Això significa que les diverses mitologies són tan sols uns moments concrets del procés mitològic. «La mitologia representa un conjunt, un tot en estat de moviment continu, en el qual participen tots els seus moments, indissolublement lligats els uns amb els altres».
78. Vegeu Kasper, o.c., 350-354. Per Schelling no hi ha cap mena de dubte que els mites del passat tenien una realitat inqüestionable, que feia possible la fe en els déus. Segons el seu parer, aquesta situació ha esdevingut per a l'home modern molt problemàtica (cf. Schlatter, Mythos, ja citat, 44).
79. Vegeu Ries, «Langage et message du mythe», ja citat, 29. Les cites de Schelling són preses de l'esmentat article de Julien Ries.

## 10. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (IV)

### 10.1. Models moderns d'explicació transcendental

En aquest capítol ens proposem continuar l'anterior, tot subratllant el fet que els autors que ara ens ocuparan tenen llurs arrels ideològiques en els pensadors a què hem alludit anteriorment. A més cal posar de manifest que els investigadors que tot seguit ens ocuparan són els qui la moderna investigació del mite pren com a punt de referència. El fet que els agrupem en un mateix capítol no significa pas que no hi hagi profundes diferències entre ells. Amb tot convé de tenir present que, malgrat llurs diferències, tots ells tenen un cert aire de família, que permet d'apropar-s'hi en un mateix moviment intel·lectual.

#### 10.1.1. Ernst Cassirer

Ernst Cassirer (1874-1945), fou deixeble de Hermann Cohen (1842-1918), fundador de l'escola de Marburg.<sup>1</sup> Com és sabut, aquesta escola representa, dins del neokantisme, el corrent més conceptualista, racionalista i objectivador, ja que considera que la física matemàtica és el model o el paradigma del coneixement. L'«escola de Marburg» s'oposa a l'«escola de Baden» (per exemple, Wilhelm Windelband [1848-1915] i Heinrich Rickert [1863-1936]), que, més aviat, s'orientava cap a la filosofia de la cultura i dels valors.<sup>2</sup> Cassirer va ser un adepte molt independent de l'escola de Marburg.<sup>3</sup> És un fet prou significatiu que va publicar la seva obra més important (Philosophie der symbolischen Formen, 1923-1929) quan, arreu d'Alemanya, el neokantisme marburguès ja havia estat pràcticament superat.<sup>4</sup>

Algunes de les premisses que donaren consistència al pensament de Creuzer es troben en les interpretacions del símbol i del mite d'Ernst Cassirer, el qual, amb tot, no va acceptar la seva desvaloració del mite a favor del símbol.<sup>5</sup> De tota manera cal significar que la base imprescindible per comprendre la seva interpretació de les formes simbòliques, en general, i del mite, en concret, és la filosofia transcendental de Kant tal com la va reinterpretar Cohen a començament de segle, la qual constitueix una veritable «cultura neokantiana» (Forni).<sup>6</sup> D'acord amb el pensament kantianista, tot coneixement es fonamenta en les formes intuïtives de temps i d'espai, i també en tot un reguitzell de categories com, per exemple, causalitat, substància, reciprocitat, etc. Això significa que un objecte apareix delimitat objectivament si es troba determinat temporalment o espacialment, i si, a més, en el transcurs de les modificacions aportades per les successives modificacions mostra una identitat constant.<sup>7</sup> Per tant: formes d'intuïció i categories defineixen allò que és l'objectivitat d'un objecte, la qual es troba a la base de qualsevol mena d'experiència que hom pugui fer sobre ell o a l'entorn d'ell. Per això Kant es refereix a les formes d'intuïció i a les categories com a «condicions (Bedingungen) de tota experiència possible» i, en aquesta mateixa línia, les considera necessàriament com a priori.<sup>8</sup>

Cassirer es trobava, durant els anys vint, en una estreta i fructífera relació amb Husserl, Heidegger, l'historiador de l'art Aby Warburg i els membres més destacats del cercle de Viena.<sup>9</sup> Un altre autor que, segons Guglielmo Forni, va exercir una enorme influència sobre Cassirer fou Goethe.<sup>10</sup> Malgrat les seves nombroses crítiques a la filosofia de la vida (Lebensphilosophie) (Max Scheler, Wilhelm Dilthey, Henri Bergson, Ludwig Klages, etc.), ell mateix va formular una filosofia de l'existència de l'home com a ésser cultural. En un escrit menor, Cassirer escriu: «Nosaltres ja no podem definir la raó o l'esperit d'una manera substancialista, ontològica; hem de definir-lo com una funció. No es tracta d'una substància o d'un poder separat, sinó, més aviat, d'una manera, d'un mètode per organitzar la nostra experiència humana». O sigui que «vida, realitat, ésser, existència, no són sinó termes diferents amb els quals ens referim a un únic i mateix fet fonamental. Aquestes termes no descriuen una cosa fixa, rígida, substancial. Són entesos com a noms d'un procés».<sup>11</sup> Com la majoria dels pensadors de començament de segle, Cassirer, en els anys d'entreguerres, va prendre distància respecte a la teoria del coneixement neokantiana i es va dedicar a l'anàlisi del «món vital» (Lebenswelt). El «món vital», tal com ell

l'interpreta, és el «món expressiu» (Ausdruckswelt) dels homes que actuen en i sobre el món quotidià.<sup>12</sup>

Cal no oblidar que des de la darrereria del segle XIX, hom disposava d'una ingent quantitat de materials etnològics, aplegats arreu del món, sobretot per part de les potències que posseïen colònies (Anglaterra i França). Molt especialment en aquests països es van formular les teories antropològiques més importants com una altra avatar de la «ideologia colonial». El mateix orientalisme, tal com s'havia desenvolupat des dels dies de Sylvestre de Sacy i Ernest Renan, tenia una clara vocació colonialista, basada en un eurocentrisme de mala llei.<sup>13</sup> He adduït aquest fet per posar de manifest que les «teories» mai no són innocents, sinó que, ni que sigui subreptíciament, es fan ressò d'interessos creats molt diversos que, sovint, són francament execrables.

Ernst Cassirer, en el pròleg del segon volum de la Philosophie der symbolischen Formen, reconeix que el Romanticisme, sobretot per obra i gràcia de Schelling, ha revitalitzat un món que la Il·lustració havia considerat definitivament caducat i perdut.<sup>14</sup> El filòsof constata que hom ha recollit una immensa quantitat de materials etnogràfics i etnològics, però encara no han estat sotmesos a l'anàlisi filosòfica, a fi de discernir-hi la forma del mite.<sup>15</sup> Si hom no vol abandonar-lo exclusivament en mans de la psicologia o, allò que encara seria pitjor, del psicologisme --continua Cassirer-- cal analitzar i comprendre la gènesi de les formes i de les estructures mítiques, les quals es mostren actives en una gran majoria de les disposicions de l'ésser humà.<sup>16</sup>

Els neokantians de començament de segle, doncs, que, d'una manera quasi exclusiva, es trobaven a Alemanya, es veieren desafiats pels «materials» recollits pels missioners, etnòlegs i viatgers en els anomenats aleshores «pobles inferiors». La qüestió que es plantejava des d'una òptica (neo)kantiana era: ¿com pot mantenir-se la premissa, ineludible des d'un punt de vista kantià, que les representacions i les figures mítiques, tan allunyades de les de l'home occidental, han de basar-se en unes formes de coneixement a priori, que per a tothom han de ser les mateixes? ¿Com serà possible que allò que per a les «cultures mítiques» posseeix un indiscutible valor objectiu, a «nosaltres» ens sembli com una expressió genuïna de somni i d'irrealitat?

Són aquestes requestes --no gens irrelevantes, per cert-- les que es va plantejar Ernst Cassirer. Aquest autor afirma que el món mític és solament «un món de "mera representació" (blosse Vorstellung)», però tot seguit hi afegeix: «El món del coneixement (Erkenntnis) també ho és, d'acord amb el seu contingut i amb la seva mera matèria. Nosaltres assolim el concepte científic de la natura en el fet que [en les representacions] descobrim una regla, per mitjà de la qual les representacions són determinades en llur ordre. Tota representació adquireix per a nosaltres un caràcter objectiu en la mesura que la desposseïm (entkleiden) de la seva casualitat i establim en ella quelcom de general (ein Allgemeines), una llei objectiva i necessària. Per això mateix, enfront del mite, tan sols es podrà plantejar la qüestió de la seva objectivitat si l'investigem adequadament; aleshores ell permetrà de reconèixer una regla que li ha de ser immanent, una "necessitat" que li sigui pròpia».<sup>17</sup>

Cassirer, fent ús d'un ingent material etnogràfic, mostra que el mite és conduït per determinades formes intuïtives (a priori) i categories, fins i tot quan, en relació amb el contingut d'aquestes formes i categories, s'allunya del contingut que els donà Kant. Allò que resulta summament interessant en l'estudi de Cassirer és que les cultures mítiques, de la mateixa manera que totes les altres, estan perfilades per allò que ell anomena «una il·lustració científica», és a dir, es basen en un sistema molt coherent d'intuïcions i de conceptes, per mitjà del qual hom pot ordenar i classificar les experiències de la vida quotidiana. Més encara: aquest sistema fa possible les tals experiències.<sup>18</sup>

Aquest filòsof practicà la investigació del mite valent-se de la guia de la teoria del coneixement de Kant. D'aquesta manera podia plantejar-se la qüestió: què és allò que en el mite equival, com a fonament de l'experiència, a les nostres formes d'intuïció i a les nostres categories.<sup>19</sup> John Michael Krois ha posat en relleu que allò que constitueix l'aspecte més característic del mite, segons el filòsof, no és la seva «matèria» o el seu «contingut», sinó el punt de vista que reclama; aquest punt de vista, d'altra banda, es singularitza per «la intensitat de l'experiència».<sup>20</sup> Mentre que el pensament científic se situa davant el seu objecte d'una manera «inquisitorial», analitzant i investigant, l'individu que es troba immers en el pensament mític és subjugat pel seu objecte.<sup>21</sup> És ací, d'acord amb el parer de Cassirer, on es troba l'oposició fonamental entre el sagrat i el profà, la qual és determinant per al pensament mític i que, amb formulacions diverses, ha estat mantinguda per molts investiga-

dors posteriors (Walter Friedrich Otto, Carl Gustav Jung, Mircea Eliade, Claude Lévi-Strauss). En aquesta línia cal dir que Cassirer distingeix molt acuradament entre el llenguatge emotiu i el llenguatge proposicional. D'acord amb la seva opinió, solament el segon és verament humà, en el sentit que indica el pas a la funció simbòlica i a l'objectivació de l'experiència.<sup>22</sup> Cal no oblidar que, des de la «perspectiva lingüística pròpia de Cassirer, el mite representa una forma típica i estructurada de llenguatge, el qual és assimilat al llenguatge religiós.<sup>23</sup> El llenguatge religiós (el mite), però, és tan sols un entre els molts complexos possibles de formes simbòliques. Quan la cultura ha atès un alt grau de diferenciació (per exemple, a Europa), aleshores la religió es troba confrontada amb els altres complexos de formes simbòliques, de tal manera que la religió esdevé un àmbit cultural al costat (i, sovint també, en oposició) a d'altres.<sup>24</sup>

Cassirer, però, no es donà per satisfet amb la mera comparació de les dues formes (mítica i científica) de portar a terme l'experiència. Reconeix molt clarament que les estructures de coneixement mítiques es comporten en relació amb la ciència com l'esglaió més inferior de l'objectivitat en relació amb «el superior».<sup>25</sup> Per això es pregunta retòricament: el mite, «davant la veritat pròpia (*eigentlich*) i científica, davant el concepte de natura i d'objecte, tal com l'ofereix el pur coneixement, no es troba condemnat a desaparèixer? Amb la primera albada (*Dämmerung*) de la visió científica s'esllangueix sense remissió el món de somni i d'encanteri del mite, s'enfonsa en el no-res».<sup>26</sup> Que això s'ha esdevingut d'aquesta manera, Cassirer es basqueja per exemplificar-ho amb l'ajut del concepte «força», el qual, d'acord amb la seva opinió, «hagué de travessar l'esfera mítica de l'acció, abans d'incorporar-se en un concepte matemàtico-lògic».<sup>27</sup> Cassirer és de l'opinió que el pas del mite a la religió és una part integrant d'aquest estadi intermig. La religió, en efecte, també se serveix d'imatges i de figures mítiques, però, alhora, «sap que [les imatges i els signes] com a tals (és a dir, com a mitjans expressius), encara que revelin un sentit determinat, necessàriament han de romandre darrera del sentit al qual "remeten". Mai no arribaran a copsar-lo o exhaurir-lo completament».<sup>28</sup>

Malgrat l'alta valoració que fa Cassirer del mite, mai no deixa de subratllar en la seva comparació del pensament mític i de les seves categories amb el pensament científic entès en termes kantians les seves profundes deficiències. El pensament mític és incapaç de

comprendre quelcom purament ideal, i confon el nom amb la realitat que designa: «El nom propi és la pròpia pell», «expressa el mateix interior de l'home».<sup>29</sup> La raó que addueix el filòsof és que el pensament mític, encara que sigui capaç d'emprar la categoria de causa, que és central en el pensament científic, amb tot, a causa de la mancança del moment abstractiu, no es troba en condicions de posar en relleu que un aspecte de la realitat esdevé condició d'un altre. El pensament mític no explica un fet singular per la seva inclusió en una xarxa de relacions neces- sàries, sinó per la referència a un altre fet o esdeveniment, que tenen llur origen en una voluntat lliure. Martín Velasco, en relació amb la interpretació del mite d'Ernst Cassirer, ha posat de manifest que «per a la ciència, el tot resulta de les seves parts; per a la consciència mítica, s'identifica amb ella: pars pro toto. La part és realment el tot perquè és portadora del seu poder».<sup>30</sup>

El procés del coneixement que, en un mateix moviment inclou el «mite» i el «logos», Cassirer l'anomena una «gènesi lògica» (logische Genese).<sup>31</sup> Allò que, originàriament, oferiria el mite no era senzillament l'error, la superstició o els somnis fantàstics. Segons la seva teoria, en el mite hom ja trobava els fonaments bàsics de l'experiència científica, encara que s'expressessin per mitjà d'unes imatges sensibles, darrera de les quals ja s'amagava, d'una manera tosca i summament imprecisa, el concepte. En la llarga i atzarosa història del pensament humà, que, malgrat tot, sempre segueix un camí cap endavant, el concepte, per mitjà de l'anàlisi lògica, pren possessió, d'una manera cada vegada més intensa i extensa, de la realitat. Arriba, finalment, purificat de totes les escòries, a la ciència i a la filosofia transcendental, les quals s'illumina mutuament i assoleixen, definitivament, la claredat més elevada. El mite, en conseqüència, posseeix la veritat, perquè, ni que sigui d'una manera molt poc afinada, conté aquelles condicions transcendents que constitueixen la premissa irrenunciable per arribar al coneixement de la veritat. Cassirer és de l'opinió que el mite, al costat del llenguatge i de la ciència (més endavant hi afegirà la «tècnica»), és una de les «formes simbòliques»; una de les formes, cal afegir, inferiors.<sup>32</sup> El punt de partida d'aquest filòsof és que l'home és un «animal symbola formans», que intenta comprendre el seu món, el qual sempre se li presenta culturalment determinat.<sup>33</sup>

Ha estat assenyalat que Cassirer diferencia entre «mite» i «ciència» com a «sistemes diferents de les formes en un afaïonament simultani de les equivalències



funcionales».<sup>34</sup> Per això les ciències de l'esperit, centrades en la significació, atorguen una especial importància als sistemes de les formes simbòliques, mentre que les ciències empíriques centren tot llur interès en les formes funcionals d'exposició. Totes dues direccions són igualment importants per aconseguir un treball expressiu integral de les persones. Aquestes, en efecte, són un compost polisintètic, el qual necessita imperiosament d'un «pensament complex», per tal d'aconseguir, d'una manera efectiva, la integració de la «figura fonamental» de l'ésser.<sup>35</sup>

Ernst Cassirer s'apropa al mite mitjançant al que ell anomena «lleï de la concreció» (Gesetz der Konkreszenz).<sup>36</sup> En efecte, aquest autor és del parer que el mite encara no distingeix entre «idea/concepte» i «cosa» (Ding), entre manifestació i veritat, entre imatge i cosa (Sache), entre la part i el tot: tota la veritat es troba senzillament en la mera «presència» del contingut. Cassirer, oposant-se als intents de la metafísica, de la psicologia i de les aproximacions empíriques (etnologia, per exemple) del seu temps, intenta determinar l'essència del mite per mitjà d'una «legalitat de l'esperit» (Gesetzlichkeit des Geistes):<sup>37</sup> el mite no és cap reacció a determinades impressions, sinó una acció de l'esperit, un afaïonament, un retreballament i una presentació del món exterior amb el concurs d'un sistema de signes i de símbols. En conseqüència, allò que és important en el mite no és el contingut, sinó la forma. Les tres parts de la seva obra cabdal (Philosophie der symbolischen Formen) investiguen, successivament, el mite com a «forma de pensament», «forma d'intuïció» (Anschauungsform) i «forma de vida».<sup>38</sup> La investigació del mite com a «forma de pensament» se situa al costat del gir copernicà instaurat per Kant. Explícitament afirma que no cerca les categories kantianes «exclusivament en l'esfera teorètico-intel·lectual, sinó que parteix del fet que aquestes categories han de ser actives arreu on, a partir del caos de les impressions, es formi un cosmos, és a dir, una "imatge del món" (Weltbild) característica i típica».<sup>39</sup> Això comporta la historització i l'eixamplament del sistema kantianà. Què signifiquen, des d'una perspectiva mítica, l'espai i el temps, el nombre i la causalitat?<sup>40</sup> Per exemple, el temps mític no és quelcom objectiu, que pugui ser separat de la pròpia experiència vital. Com en la música, en el mite el temps s'experimenta rítmicament, però de cap manera com una relació que comporta un «abans» i un «després», tal com s'esdevé en la ciència històrica.<sup>41</sup>

L'home que pensa míticament també empra les categories kantianes, però no n'és conscient: li cal la «gènesi lògica», a la qual he alludit anteriorment, que no serà tematitzada fins que no es formuli la filosofia transcendental. Per obra i gràcia de Cassirer, la teoria kantiana queda vinculada a una mena de teoria de l'evolució, la qual cosa és més que problemàtica. El perill d'una «logització» del mite és evident i el mateix Cassirer expressà el perill de la «falsa racionalització del mite».<sup>42</sup> En el moment present, al contrari del que pensava Cassirer, hom esdevé cada vegada més conscient que l'espai, el temps, la causalitat, etc. no són categories històricament invariables i universals, sinó que, com la resta de la realitat humana, es troba en un procés d'«historització», la qual cosa no significa pas que l'ésser humà no posseeixi alguna mena d'«estructura» comuna de caràcter suprahistòric. L'aproximació que va fer Ernst Cassirer al mite també es veié llastada per uns apriorismes que, actualment, resulten insostenibles, ja que li fan perdre les «dimensions socio-culturals del mite».

En resum es pot afirmar que Ernst Cassirer, en la seva obra cabdal (Philosophie der symbolischen Formen) sobre la temàtica que ens ocupa, va unir el transcendentalisme kantian amb alguns aspectes importants del pensament de Hegel i de Schelling, els quals feien uns plantejaments filosòfics a partir del convenciment que l'esperit humà es desenvolupava i s'expandia d'una manera necessària. Segons l'opinió de Gadamer, el gran mèrit de Cassirer consisteix en el fet que, «a l'interior de la filosofia crítica (kritizistisch), ha traçat un camí per al reconeixement de les formes extracientífiques de la veritat».<sup>43</sup> Cal no oblidar que, d'acord amb el convenciment de Cassirer, el mite és una forma de l'experiència anterior a l'experiència científica, el qual s'expressa mitjançant unes formes simbòliques que li són pròpies. L'ésser humà ha aconseguit, a través de la unió, sempre problemàtica, entre la raó, les expressions sensibles de tipus mític i el procés cultural, de construir un cosmos de formes simbòliques que li ha permès d'explicar les seves experiències i vivències i, al mateix temps, de relacionar-les en un context ordenat de natura espiritual.<sup>44</sup>

Com és prou conegut, Ernst Cassirer, a causa dels seus orígens jueus, es veié impellit a abandonar l'Alemanya nazi i, l'any 1941, es va instal·lar als Estats Units, on va morir, a Princeton, el 1945. La reflexió que va emprendre en la seva nova residència el va forçar a rebutjar, almenys en part, la teoria kantiana del mite que havia elaborat a Europa.

L'indefugible desafiament que presentava el «mite total» de l'estat totalitari nacionalsocialista el va conduir a la interpretació del mite en relació amb la societat actual. El seu llibre, aparegut pòstumament en anglès el 1946, El mite de l'estat és una bona mostra d'aquesta nova direcció.<sup>45</sup> En la seva nova reflexió sobre el mite incorporava algunes de les tràgiques conseqüències provocades pels paorosos esdeveniments que havien passat des del 1933 ençà.<sup>46</sup> Sense abandonar completament els pressupòsits que havia adoptat en la redacció de Die Philosophie der symbolischen Formen, el canvi més significatiu que aporta la darrera reflexió cassireriana sobre el mite és que la societat, i no pas la natura, constitueix el model dels mites.<sup>47</sup> En un mot: els mites i també el ritus remetent a la realitat social com aquell marc en sintonia amb el qual es configuren.<sup>48</sup>

La influència de Cassirer ha estat molt considerable. Des de Maurice Merleau-Ponty<sup>49</sup> fins a Susanne K. Langer,<sup>50</sup> Gilbert Durand,<sup>51</sup> Hans Blumenberg<sup>52</sup> i Kurt Hübner,<sup>53</sup> per citar només algunes de les figures més significatives, els aspectes primats per la reflexió cassireriana del mite tornen i retornen amb articulacions diferents, però, en el fons, com a variacions musicals d'un gran tema que, molt possiblement, és el tema no d'Ernst Cassirer en exclusiva, sinó de l'antropologia en general.

#### 10.1.2. Mircea Eliade

No hi ha dubte que el romanès Mircea Eliade (1907-1986) ha estat un dels investigadors que, en el segle XX, més ha contribuït a la rehabilitació del mite.<sup>54</sup> Cal no oblidar que aquest autor, al costat de la seva producció científica, ha publicat un nombre important de novel·les, contes i narracions que el situen entre els literats romanesos més destacats del segle XX.<sup>55</sup> D'entrada volem advertir que farem una exposició molt esquemàtica de la interpretació que del mite porta a cap aquest pensador, ja que els seus escrits són a bastament coneguts per molts, encara que, molt sovint, hagin estat interpretats i comentats amb tota mena d'abusos i d'incoherències.

Sovint, hom s'ha limitat a presentar la interpretació del mite d'aquest autor d'una manera estereotipada, la qual, en el fons, no fa sinó traïr l'esperit i la lletra de l'investigador romanès. D'altra banda convé insistir en el fet que qualsevol mena d'aproximació a la

interpretació eliadeana del mite ha de tenir molt en compte els seus precedents intel·lectuals, que són molts i abasten un ventall molt ampli que va des de Plató fins al gran pensament de l'Índia, dels renaixentistes italians (Pico della Mirandola, Marsilio Ficino, Giordano Bruno) fins alguns italians actuals com Macchioro o Papini, sense oblidar els modernistes francesos (Mallarmé, Lautréamont, Rimbaud, Baudelaire) i, per damunt de tots, Goethe, pel qual mostra una simpatia sense límits.<sup>56</sup>

En contextos molt diversos, l'autor romanès ha estudiat el mite com a invariant recurrent en la trama de l'existència humana. Això equival a dir que el mite és considerat, primordialment, com una mena d'estructura de la consciència, més que no pas com una «forma literària» o com una força humanitzadora que, merament, es limiti a ser una funció de la «història».<sup>57</sup>

Són innumbrables les definicions i les descripcions que Eliade ofereix del mite. Al nostre entendre, la que reproduïm a continuació ofereix tots els elements que intervenen en la comprensió eliadeana del mite: «El mite narra una història sagrada; narra un esdeveniment que va tenir lloc en el temps primordial, el temps fabulós del "començament". Dient-ho d'una altra manera: el mite conta com, gràcies a les accions dels Éssers Sobrenaturals, una realitat ha vingut a l'existència, ja sigui la realitat total, el Cosmos, o tan sols un fragment: una illa, una espècie vegetal, un comportament humà, una institució. És, doncs, sempre el relat d'una "creació": es narra com alguna cosa ha estat produïda, ha començat a ser. El mite no parla sinó d'allò que realment s'ha esdevingut i manifestat [...] En definitiva: els mites descriuen les diverses i sovint dramàtiques irrupcions del sagrat en el Món. És aquesta irrupció del sagrat la que fonamenta realment el Món i la que el fa tal com és actualment. Més encara: l'home és el que és avui, un ésser mortal, sexual i cultural, com a conseqüència de les intervencions dels éssers sobrenaturals».<sup>58</sup>

El mite és absolutament veritable perquè narra una història sagrada. En llenguatge ordinari, el terme «mite» serveix per indicar que alguna cosa no és veritat, que és irreal, fantasiosa, que no existeix. Allí on el mite és veritat, en canvi, expressa la manifestació plena de l'ésser a l'interior de l'àmbit de l'home, és a dir, en el món.<sup>59</sup> «Per a l'australià i per al xinès, per al camperol europeu i per a l'indi, els mites són veritat, perquè són sagrats,

perquè parlen d'Éssers i d'esdeveniments sagrats». <sup>60</sup> A partir d'ací, Eliade dóna un pas endavant: «El mite és solidari de l'"ontologia". No parla sinó de realitats, d'allò que s'ha esdevingut realment, d'allò que s'ha manifestat plenament [...] Per a les societats arcaiques, el sagrat és el real per excelsència. Tot allò que pertany a l'esfera del profà no participa de l'Ésser, ja que el profà no ha estat fundat ontològicament pel mite». <sup>61</sup>

De la interpretació de Mircea Eliade es desprèn que és possible d'establir una equació fonamental: realitat = sagrat = ontologia. D'un cap a l'altre de la seva obra, aquesta idea articula el seu pensament. <sup>62</sup> En conseqüència, la interpretació del mite que ofereix tindrà com a punt de partida aquesta premissa bàsica, la qual, d'altra banda, determina l'acceptació o, per contra, el rebuig de la totalitat del seu pensament.

D'una manera molt resumida podem dir que, d'acord amb el parer de Mircea Eliade: 1) el mite és història paradigmàtica dels Éssers Sobrenaturals; 2) aquesta història és absolutament vera, perquè es refereix a accions sagrades; 3) el mite es troba estretament vinculat a l'origen de tot allò que existeix: per això constitueix el paradigma de tota acció humana significativa; 4) 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 el culte; 5) 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; 6) és en aquest àmbit separat, però, que l'ésser humà pot esdevenir conscient de la seva autèntica humanitat.

### 10.1.3. Hans Blumenberg

Des de fa alguns anys, aquest filòsof s'ha ocupat intensament de la interpretació del mite. Un extens treball de l'any 1971 pot ser considerat com un dels punts de partida més representatius i influents dels nous plantejaments que darrerament s'han fet sobre els universos mítics. <sup>63</sup> Hom ha posat en relleu que les investigacions de Blumenberg tenen alguns punts de contacte amb algunes de les idees directrius de Giambattista Vico. <sup>64</sup> Cal no oblidar que el rerafons del seu interès pel mite cal cercar-lo en la manca de significació existencial

que Blumenberg atribueix a la ciència moderna. Per això defensa el dret de la metàfora (com a trajecte humà que sempre s'ha de refer de nou) enfront del pensament científic, alhora que es mostra un decidit partidari de l'autoafirmació humana i de la curiositat teòrica enfront de les ideologies científistes de la secularització.<sup>65</sup> Blumenberg troba en el mite la possibilitat de reconstituir una unitat harmònica original o, almenys, prèvia basada en les diferències i en les contraposicions, la qual és apta per donar plena raó de la multiplicitat, del polifacetisme i, àdhuc, de les incoherències dels fenòmens i de les experiències humanes. Blumenberg, incessantment, subratlla el fet que el pensament, els sentiments i l'activitat dels humans han estat completament privats d'alè i de capacitat humanitzadora per l'imperant monolitisme epistemològic de la ciència moderna.

Aquest filòsof manté l'opinió que la rehabilitació dels mites ha de basar-se, molt en primer terme, en la innegable realitat de llur inherent polisèmia (diversitat de les històries, politeisme en contra d'una única història normativa). D'aquesta manera Blumenberg intenta oposar-se a la dogmatització i a la conceptualització com a forma exclusiva i absoluta d'aprehendre la realitat. Tant l'una com l'altra han estat les causes més eficients dels totalitarismes més sagnants de la modernitat occidental, els quals es basaven en una comprensió monolítica de la raó.<sup>66</sup>

Blumenberg es troba plenament assentat en la gran tradició de l'hermenèutica germànica, la qual cosa significa que, d'entrada, allò que és el mite, cal explicar-ho com allò que el mite ha esdevingut.<sup>67</sup> Hom només pot accedir als mites com a quelcom ja rebut i interpretat, de tal manera que la recepció de les fonts crea les fonts de la recepció.<sup>68</sup> Els mitologues més antics i acreditats han estat tostemps el resultat del «treball amb el mite». Això significa que aquest autor s'interessa exclusivament per les configuracions que ha adquirit el mite en el transcurs de la història de la seva recepció, ja que no creu que sigui possible d'accedir als orígens del mite.<sup>69</sup> «Les teories sobre l'origen dels mites són inútils. Aquí val sense restriccions allò de l'ignorabimus. És dolent això? No, perquè altrament no sabem pas res "dels orígens"». <sup>70</sup> D'aquí el títol de la seva obra cabdal: treball amb el mite.<sup>71</sup>

Hi ha dues categories, el terror (Terror) i la poesia (Poesie) que, metafòricament, donen una certa explicació causal de l'origen del mite: «O bé com a expressió nua de la

passivitat de l'encanteri (Gebanntheit) demoníac o bé com a excés imaginatiu de l'apropiació antropomorfa del món i de l'elevació teomorfa de l'home». <sup>72</sup> En la seva última obra, Blumenberg ha substituït aquelles categories i en el seu lloc empra les categories espaordiment (Schrecken) i poesia (Poesie). Blumenberg, com ho assenyala Rudolph, és de l'opinió que «el mite és la forma fonamental de la superació del terror per mitjà de la poesia». <sup>73</sup> Per això pot afirmar-se que aquest pensador concedeix una especial funció terapèutica a les narracions mítiques, ja que són els mecanismes que fan possible que l'ésser humà, històricament, hagi superat l'angoixa i els diversos paranys del seu destí. <sup>74</sup>

Com és prou sabut, la categoria del terror fou adoptada pels corrents psicològicopsicoanalítics com a categoria originadora dels fenòmens mítico-religiosos. En aquest aspecte, Blumenberg depèn molt directament de Freud (sobretot, de l'obra Totem i tabú), el qual sostenia l'opinió que la categoria metafòrica del terror es basava en la incompatibilitat del mite amb la imatge racional de la realitat. <sup>75</sup> D'una manera lapidària, Blumenberg defineix el mite com «la reducció de l'angoixa (Entängstigung), que és provocada en l'home per tots els poders desconeguts que l'envolten». <sup>76</sup>

L'anàlisi que fa Hans Blumenberg de l'obra de Sigmund Freud (Moisès i el monoteisme) posa de manifest un altre aspecte molt important de la seva exegesi dels mites. Freud, d'acord amb l'opinió de Blumenberg, considera que l'inici del monoteisme religiós comporta la renúncia a l'instint (Triebverzicht): «Es tracta, aleshores, del començament de les grans abstraccions teològiques, que va molt més enllà de la mera reducció del politeisme al monoteisme». <sup>77</sup> Això significa que el monoteisme signa definitivament el procés de teologització de la nostra tradició, tot establint una sistemàtica (dogmatisme) estricta, que no permet cap mena d'interpretació oblíqua. Aquesta evolució contrasta cruament amb el mite, que «no situa pas davant de cap mena de decisió ni exigeix cap mena de renúncia». <sup>78</sup> D'acord amb la interpretació de Blumenberg, el mite és l'exacta contrafigura del dogma. Aquell obre pas a la llibertat, aquest als diversos captiveris de les ortodòxies; aquell exigeix partidaris acèrrims, aquest dissol tota mena de compromís i de coerció. <sup>79</sup> D'acord amb el seu parer, un senyal específic que, tostemps, acompanya el dogma és la força de la salvaguarda de la llei, a fi d'eliminar les heretgies i la dissidència. <sup>80</sup>

D'acord amb el parer de Hans Blumenberg, les ortodòxies (polítiques, religioses o culturals), expressades primordialment pel monoteisme, són els grans obstacles per a l'autèntica creativitat humana. Les èpoques marcades per un profund desig de llibertat i de creació (per exemple, el Renaixement o el Romanticisme) són èpoques eminentment politeistes. El filòsof argumenta a partir de la significació del nom diví. Les religions monoteístiques amb llur prohibició de dir el nom de Déu en va, s'oposen a la lleugeresa mítica, que permetia tota mena d'aventures i de peripècies a les divinitats. Aquelles, però, mitjançant un procés de dogmatització (prohibició de les imatges, afirmació de l'omnisciència i de l'omnipotència divines, etc.), desconecten tota possibilitat humana d'imaginar, de poetitzar els déus i llurs accions. Déu és omniscient i, fins i tot, en el dubte enfront del desconeixement del Fill sobre la data del final del món, el dogmatisme monoteístic respon: Déu ho pot tot, àdhuc el no-saber: «Aquí, certament, no es deriva tot del tot, però sí que tot s'explica a partir de l'U».<sup>81</sup>

La prohibició del decàleg (llibre de l'Èxode 20, 7) d'emprar el nom de Déu en va, representa, segons Hans Blumenberg, «d'una manera pròpia i estricta, la posició contrària a tota mitologia i a la seva agilitat (*Leichtigkeit*) per mantenir contactes amb la forma i la història no-fixades de Déu i dels déus».<sup>82</sup> Més endavant afirma que la prohibició de l'ús del nom de Déu constreny tant a prendre la direcció vers l'abstracció com en la de l'exclusivisme implacable. Aquesta prohibició coneix la força enfortidora i alliberadora de la llibertat mítica que prové del contacte amb els noms de Déu, les imatges dels déus i les històries dels déus».<sup>83</sup> La història dels dogmes és la història d'una forma del pensament, que gira a l'entorn d'una estricta univocitat terminològica, perquè el tema fonamental de la història dels dogmes és la repressió de tota mena de plaer en una història (la «mitologia») que s'expressa per la mobilitat de les figures i de les representacions de la divinitat.<sup>84</sup>

Hans Blumenberg mai no ha negat la legitimitat de la secularització com a categoria històrica.<sup>85</sup> Sí que fa notar, però, que l'espai buit deixat per la teologia cristiana ha estat ocupat pel dret absolut atorgat a la raó. Aquesta, en efecte, imposa una exigència d'absolutesa que, en molts aspectes, ofereix unes resultats idèntics als que imposava l'antiga religió revelada. Aquesta manera de procedir ja es féu perceptible en el Renaixement, en el qual hom va començar a trasposar la mitologia en l'àlegoria, que el cristianisme emprava



d'una manera dogmatitzada, enlloc d'usar-la com a artefacte per bandejar o destruir la dogmatització (Entdogmatisierung).<sup>86</sup>

En tota la seva obra és un fet prou evident que Blumenberg no deixa de polemitzar durament arran de la recepció del mite tant amb la teologia cristiana com amb la filosofia de Plató, que ell considera com el principal responsable de la destrucció de la polisèmia del mite, la qual cosa, a contrari, comporta l'afirmació imperial i imperialista de la raó.<sup>87</sup> «La metafísica platònica va acabar amb el concepte de realitat del mite».<sup>88</sup> Amb aquesta afirmació Blumenberg vol posar de manifest que tant la metafísica grega com el monoteisme teològic van posar el punt final a la multiplicitat de recepcions del mite, el qual també aleshores es veié forçat a rebre un significat exclusivament unívoc.<sup>89</sup> «El concepte límit del treball del mite podria ser allò que jo he anomenat l'absolutisme de la realitat; el concepte límit del treball del mite seria de portar a terme el mite, d'intentar la seva suprema deformació (Verformung), aquella que quasi no permet o ja no permet més de reconèixer la seva figura genuïna. Per a la teoria de la recepció, això seria la ficció d'un darrer mite, un mite tal que exhaurix completament el potencial de la forma».<sup>90</sup> Aquest «mite darrer», un cop s'han bandejat les possibilitats receptives (interpretatives) mitjançant l'esclerosi general propugnada per una dogmatització qualsevol, té molts noms. Tots ells, però, summament abstractes: el jo, el món, la història, l'inconscient, l'ésser.<sup>91</sup>

Blumenberg no és del parer que el mite sigui una relíquia «prelògica» de la llarga història de la humanitat, sinó que, més aviat, interpreta la seva acció com un valuós treball de supervivència i de coneixement.<sup>92</sup> En efecte, d'acord amb la seva interpretació, el mite ha portat a cap la domesticació i la reducció de l'«absolutisme de la realitat», entesa com a unitat (o, potser millor, com a U absolut).<sup>93</sup> «En el lloc dels antics noms», però, s'han col·locat «uns títols abstractes, fins i tot, summament abstractes: el jo, el món, la història, l'inconscient, l'ésser».<sup>94</sup> Cal no oblidar que, d'acord amb el convenciment de Blumenberg, els mites, positivament, han propiciat la «reducció de l'arbitrarietat» d'una història única i polivalent,<sup>95</sup> tot propiciant diverses significacions, les quals, a diferència de l'anivelladora indiferència de la ciència teòrica, atorga un especial relleu a determinats temps, espais i coses de manera tal que resulti possible l'anul·lació de la manca de diferències.<sup>96</sup>

Blumenberg designa la doctrina nietzscheana de l'«etern retorn» amb l'expressió mitologuema.<sup>97</sup> L'autor valora molt positivament la intenció de Nietzsche d'oposar-se, amb l'ajut de l'etern retorn, a l'escatologia cristiana.<sup>98</sup> En aquest mitologuema, però, no hi ha inclòs cap mena d'esdeveniment absolut que pugui ser considerat com una mena de final de la trajectòria de la història, tal com Nietzsche i Blumenberg interpreten l'escatologia neotestamentària.<sup>99</sup> El món en la seva unicitat, tal com és representat mitjançant l'arc entre la creació i l'acompliment escatològic, és substituït per un model basat en la multiplicitat de mons possibles. D'acord amb Blumenberg, són possibles --per parlar «antileibnizament»-- molts mons que siguin «els millors dels mons».<sup>100</sup> Allò que aquest pensador lloa en el pensament nietzscheà és el fet que subratlli el fet que, en un procés ininterromput, infinit, es creïn nous mons, sense que hi hagi una meta, ni un terme escatològic del món i de la història ni un Déu que aculli els humans.<sup>101</sup>

Tant Blumenberg com, ja fa alguns anys Adorno i Horkheimer, estan plenament convençuts que el mite, malgrat els innombrables processos de destrucció a què, històricament, s'ha trobat sotmès, mai no arriba a desaparèixer del tot de la història de la humanitat. El primer afirma que el mite ha estat la primera resposta a l'angoixa que, tràgicament, mai no deixen d'experimentar els mortals davant el desconegut, malgrat tots els intents que s'han portat a terme en la història per oferir respostes unívocues als enigmes de l'existència humana. Adorno i Horkheimer, per la seva banda, posaren de manifest que la desmitització que s'ha imposat en la modernitat occidental no ha estat altra cosa que la institució d'un nou procés de remitització.<sup>102</sup>

Allò, però, que ací ens interessa és la rehabilitació del mite que porta a efecte Hans Blumenberg, a fi de contrarestar els efectes negatius del pensament absolut, totalitari.<sup>103</sup> En aquest sentit, el filòsof concep el mite com un model crític i alternatiu, que permet, sempre de nou, l'apertura creadora a uns nous horitzons, els quals, al seu torn, fan possible la continuació del trajecte hermenèutic.<sup>104</sup> Blumenberg i també el seu amic, el filòsof Odo Marquard, consideren que la comprensió monoteística de la realitat política, religiosa, social i cultural, tan típica de l'Occident, ha conduït, de maneres molt diverses, a la dictadura. Aquesta dinàmica fatal pot i ha de ser contrarestantada per una adequada rehabilitació del mite, per l'ininterromput treball amb el mite. Perquè el mite, en efecte, és l'altre de la raó en la

mesura en què no opta per la història (és a dir, els carrerons de direcció única), sinó que es decanta clarament per les històries, és a dir, per les variacions i per les varietats (àdhuc pels zig-zags) en els camins de l'existència personal i col·lectiva.

Allò que posa de manifest la fascinació pel mite, tal com l'expressa Hans Blumenberg, és el seu caràcter lúdic, el qual permet el bandejament de l'angoixa mentre hom treballa, juga, es distreu amb ell. No hi ha ni, doncs, un triomf definitiu de la Il·lustració ni una existència mítica ininterrompuda. Sempre i arreu, l'ésser humà s'ha d'afirmar. Per això Prometeu és la figura central de tota l'exposició de Hans Blumenberg.<sup>105</sup>

#### 10.1.4. Kurt Hübner

Un dels autors actuals que, tot continuant la reflexió d'Ernst Cassirer, més ha contribuït a la rehabilitació del mite, ha estat Kurt Hübner (nascut el 1921 a Praga).<sup>106</sup> El punt de partida d'aquest autor, que prové del camp de la física teòrica i de la filosofia de la ciència, és que cal una teoria de la ciència que atribueixi al mite les mateixes funcions apriorístiques que hom atorga a les ciències. Hübner, explícitament, es lamenta que la investigació sobre el mite, «amb l'excepció de Cassirer», fonamentalment, s'hagi deixat influenciar «pels mètodes i per la forma de pensament dels historiadors» i no hi hagi practicat una aproximació filosòfico-sistemàtica.<sup>107</sup>

El punt de partida de la interpretació del mite que proposa aquest autor és la constatació que la ciència ha substituït el mite no solament en la significació i en l'anàlisi de la significativitat, sinó també en la comprensió causal de l'univers. Els mites havien situat les causes en els déus, la ciència ha anul·lat la necessitat dels déus i l'ha substituïda per la causalitat, la qual ha estat definida com un postulat secular i pragmàtic que és necessari per a la formació de teories explicatives. Hübner subratlla amb força que tant la ciència com el mite són teories incommensurables sobre el món, són «formes de pensament», que donen raó de parçdes i de facetes diferents de la realitat.<sup>108</sup> En resum: el mite, de la mateixa manera que la ciència, perquè transmet una experiència del món, ha de satisfer algunes condicions a priori, les quals constitueixen l'estructura ontològica dels objectes d'experiència.<sup>109</sup>

Molt obertament, Hübner manifesta el desig d'«exposar les formes generals fonamentals de l'explicació del món i de la realitat que fan els mites, a fi de comparar-les amb les de la ciència». <sup>110</sup> Allò que en els mites porten a terme les arkhai com a principis fonamentadors, en la ciència ho realitza el concepte de llei. De tota manera cal tenir en compte que, mentre en els mites allò que és individual i allò que és general apareixen com a indissolublement units en les diverses manifestacions, en el concepte de llei es mostren separats com a llei i esdeveniment. <sup>111</sup>

El següent pas que fa Hübner per apropar-se al mite es relaciona directament amb la seva teoria de la ciència, tal com la va exposar en la seva obra Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. <sup>112</sup> El filòsof fa tres afirmacions fonamentals: a) recusa l'absolutesa de les realitats científiques; b) recusa la tendència de molts científics a afirmar que llurs teories contenen la veritat absoluta; c) fonamenta la seva teoria de la ciència en la història. <sup>113</sup> Aquesta darrera afirmació és, segurament, la més important, ja que, segons el parer de Hübner, la ciència (i, molt especialment, la teoria de la ciència) tan sols pot ser justificada en el context d'uns esdeveniments contingents i històrics.

Teòricament, per tant, d'acord amb el parer de Hübner, no hi ha cap possibilitat d'atorgar una major dignitat al mite que a la ciència. <sup>114</sup> Aquest és el punt de partida del llibre Die Wahrheit des Mythos (1985). «La superioritat de la ciència sobre el mite és tan sols una superioritat històrico-fàctica, però de cap manera no és la superioritat d'una racionalitat que s'imposi». <sup>115</sup> En un altre indret afirma que «el mite no és menys que la ciència un punt de partida del pensament argumentador i empíric, s'aplica, però, a objectes completament diferents als de la ciència». <sup>116</sup> Això no significa pas que el filòsof no reconegui algunes diferències formals entre l'un i l'altra. En efecte, el mite parteix de la base que subjecte i objecte romanen units, com també hi estan allò que és ideal i allò que és material, allò que és general i allò que és individual. <sup>117</sup> La ciència, en canvi, parteix de la separació o, almenys, de la distinció d'aquests elements. <sup>118</sup> Allò, doncs, que amb més d'èmfasi subratlla Hübner, és que el mite i la ciència no són dues magnituds o dos modes d'estar en el món oposats, sinó, fonamentalment, complementaris, que és necessiten i coimpliquen mútuament. <sup>119</sup>

D'altra banda, aquest autor subratlla el fet que «l'experiència científica i l'experiència mítica tenen la mateixa estructura [...] Les diferències entre l'experiència científica i la mítica es troben a l'exterior en allò que es referiex al contingut. L'estructura racional de llur explicació i de llur fonamentació intersubjectiva roman intacte».<sup>120</sup> D'acord amb el convenciment d'aquest filòsof, la intersubjectivitat que és determinant per a la formació del pensament científic, també ho és per al mite, encara que reconeix explícitament que la intencionalitat de l'un i de l'altre no són pas idèntiques.<sup>121</sup> El mite i la ciència, en conseqüència, no s'exclouen mútuament, tal com, per exemple, ho posen en relleu els nombrosos àmbits no científics com, per exemple, l'art, la literatura, la religió i la política.<sup>122</sup> Reiterativament, Hübner subratlla el fet que els sistemes mítics d'experiència organitzen una interpretació del món molt concreta (amb la corresponent interpretació del subjecte humà). Aquesta interpretació del món es porta a cap amb tot un reguitzell de connexions, històries i imatges, els quals mantenen nombrosos contactes amb el món empíric i, a més, no són pensables sense accions i interaccions racionals.<sup>123</sup>

És interessant de fer notar que, segons Kurt Hübner, tant el camp mític com el camp científic tenen uns mateixos pressupòsits (Voraussetzungen) ontològics que són històrics i contingents (historisch kontingente).<sup>124</sup> Justament l'afirmació de la contingència històrica de tots dos àmbits li permet d'arribar a la conclusió que totes dues imatges del món tenen el mateix valor (Gleichwertigkeit). Això no significa pas que Hübner no reconegui els èxits tècnics i humanitzadors de la concepció del món de caràcter científic,<sup>125</sup> però aquests èxits no diuen res sobre la veritat de les teories científiques. Aquestes, en darrer terme, són tan infundamentals com els mateixos mites. Hom, en efecte, «ha d'adoptar, finalment, algunes suposicions (Annahmen)», que «desprenen una força de convenciment suficient. Això, però, tan sols ho poden ser aquelles que es troben històricament establertes i que, per tant, gaudeixen d'un reconeixement general [...] D'aquí que tot procés de fonamentació sempre, inevitablement, es refereixi a un determinat rerafons històric».<sup>126</sup>

En la primera part del seu llibre, Hübner exposa alguns aspectes importants de l'ontologia de les actuals ciències de la naturalesa, mentre que en la segona traça les característiques de l'ontologia que hom troba a la base del mite. D'aquesta manera, Hübner posa de manifest que el mite és, al mateix temps, un sistema d'experiències (Erfah-

runssystem) i un mitjà sistemàtic d'explicacions (Erklärungen) i d'ordenació de la realitat.<sup>127</sup> En lloc de les explicacions causals de la realitat, el mite se serveix d'uns procediments etiològics amb una exigència de finalitat: les històries dels començaments (arkhai) ocupen el lloc de les fonamentacions (aitíai).<sup>128</sup> El mite recolza en l'experiència numinosa, la qual cosa significa que no coneix els facta bruta, és a dir, que no distingeix entre l'objecte i el subjecte, entre l'ideal i el material, entre el nom i la cosa, entre la possibilitat i el somni. Míticament, allò que és general és representat per quelcom d'individual i numinós, per una divinitat en definitiva. En tota batalla, per exemple, bramula Ares. Històricament, va ser Plató el qui va iniciar la explicació lògica de la relació entre l'universal i el particular. Fins i tot les formes intuïtives de temps i d'espai són relacionades amb les coses divines. Especialment en relació amb l'espai s'afirma aquesta «relació divina»: allí on déus, herois o dimonis entren en relació amb els homes, el sòl es presenta com a beneït (o maleït): els àmbits sagrats (témenoi) són arrabassats (temnein) del terreny de la comunitat per tal d'erigir els temples (naoí).<sup>129</sup> Allò que una vegada s'esdevingué en aquests llocs sagrats, a partir d'aleshores, s'esdevé sempre de nou; el temps mític és «cíclic»: constitueix una «repetició sense cessar d'un esdeveniment primordial».<sup>130</sup>

Hübner analitza la «racionalitat» de les categories mítiques en la tercera part del seu llibre. De la mateixa manera que la «racionalitat» de la ciència constitueix un afer intersubjectiu, la dels mites també ho és, però d'una manera diferent. El numinós constitueix l'element intersubjectiu de l'univers mític, de la mateixa manera que la «racionalització» dels mites també és quelcom de compartit quan els mites, per la raó que sigui, són desmitològitzats. Hübner subratlla amb molta força el fet que tant l'àmbit de la racionalitat com el del mite tenen una base comuna, que consisteix en la composició comunitària de l'ésser humà. Tant quan aquest pensa, actua o es manté en la indiferència per mitjà de les categories «racionals» com quan es comporta «míticament», roman immers en una atmosfera d'intersubjectivitat, tot compartint, respectivament, conceptes o imatges. Allò que distingeix el mite enfront de la ciència és qu'és manté ferm en la diferència entre experiència sagrada i experiència profana. En aquestes anàlisis, Hübner recorre als treballs de Durkheim, Cassirer i Eliade, els quals van separar l'univers en dos àmbits vitals estrictament separats, que els servien de punt de partida per a llur anàlisi del mite (i de la realitat en el seu conjunt).

En la quarta part del seu llibre, Hübner analitza la presència actual del mite en l'art modern (en relació amb els moviments artístics més significatius: impressionisme, cubisme, surrealisme, «pop-art», dadaisme),<sup>131</sup> en el cristianisme (sobretot en relació amb el projecte bultmannià de desmitologització)<sup>132</sup> i en la política (sobretot en relació amb el concepte de nació).<sup>133</sup> Són dues les figures artístiques que molt detalladament estudia Hübner, per tal d'oferir les característiques de la suposada destrucció del mite en el món modern: la poesia de Hölderlin i els drames musicals de Richard Wagner.<sup>134</sup> En el futur, Kurt Hübner albira «una forma de cultura, en la qual la ciència i el mite ni s'excloquin mútuament ni es mantinguin indiferentment l'una al costat de l'altre, sinó que la ciència i el mite entrin en una relació propiciada per la vida i pel pensament. Com això serà possible, avui dia encara no en sabem res».<sup>135</sup>

Les reflexions de Kurt Hübner a l'entorn del mite han obtingut un ampli ressò a Alemanya, Anglaterra i els Estats Units. Es tracta, tanmateix, d'una reflexió tot just iniciada i que, a la meua manera d'entendre, posseeix un tret molt interessant: ofereix una rehabilitació del mite sense l'exclusió del logos. Més aviat sembla insinuar el contrari: mythos i logos són dues maneres complementàries de què disposa l'ésser humà per instal·lar-se en el seu món. No es tracta, doncs, pròpiament, de prendre'n possessió, sinó sobretot de fer possible l'exercici de l'ofici d'home: donar sentit a l'existència. Podem cloure aquesta breu presentació de la interpretació que del mite fa Kurt Hübner amb unes paraules seves: «La superioritat de la ciència sobre el mite és merament, a l'inrevés del que sobre això s'imagina la majoria, una superioritat fàctico-històrica (faktisch-historische), no es tracta, doncs, d'una superioritat que s'imposi per ella mateixa a causa d'una veritat més gran». La conseqüència que en treu l'autor és: «La nostra època, suposadament il·lustrada i científica, no és [...] en veritat ni més racional ni més enraonada que les altres, tan sols se l'anomena així».<sup>136</sup>

Al nostre entendre, el gran mèrit de Kurt Hübner en relació amb la interpretació dels mites consisteix en el fet que es distancia de les interpretacions reduccionistes que se n'han portat a cap a partir d'una comprensió unilateral de la filosofia de Kant. Seguint parcialment els postulats kantians, hom havia suposat que el veritable model per a copsar i interpretar el món era la física. Hübner posa en qüestió aquesta concepció positivística i científista de la realitat, la qual cosa comporta el fet que hom ha de plantejar-se de nou la qüestió de l'obra

de l'art, del numinós, de la religió i del mite. En un mot: cal replantejar-se el lloc de l'home en el món.

## 10.2. Conclusió

En els capítols VII-X de la nostra exposició hem intentat d'exposar el modus operandi de diverses escoles i, sobretot, d'alguns autors prou significatius, que s'han apropiat als universos mítics. Expressament hem optat per una presentació que recollís la pluralitat d'interpretacions, la qual cosa comporta inevitablement acceptar que el mite no és una magnitud closa i interpretada d'una vegada per sempre. Cada interpretació del mite és, de fet, una formalització del real, una perspectiva concreta des de la qual és possible la visió d'un fragment de l'horitzó humà, un nivell de la gruixuda arqueologia humana. Cal reconèixer, però, que una sola formalització del real, una sola perspectiva o un sol nivell, mai no arribaran a oferir una visió exhaustiva de la realitat humana, sinó que expressaran exclusivament un punt de vista possible i, àdhuc, necessari; més encara: tant més possible i necessari com més hom reconegui la ineludible necessitat de ser complementat amb d'altres punts de vista (ells mateixos també parcials). Tots els punts de vista, totes les interpretacions del mite que hom pugui adduir es troben coimplicats i mantenen entre si un grau molt elevat de complicitat, perquè tant la realitat com el mateix ésser humà en ella són polifacètics.

El conflicte de les interpretacions del mite ha estat una dada omnipresent de la llarga història de la humanitat. La qüestió encara es complica molt més si hom té en compte que en el polifacetisme i en el poliglotisme de l'ésser humà cal incloure l'altre conflicte de les interpretacions: el que prové de l'altra presència activa en la història de la humanitat: el logos, la racionalitat. La coimplicació i la complicitat de mythos i logos no constitueixen una sèrie de «finals d'etapa», sinó, més aviat, una carrera en zig-zag, en la qual, ininterrompudament, hom passa del mythos al logos i del logos al mythos, perquè, en la estructura més íntima d'aquestes dues magnituds, hom pot detectar «elements lògics» en el mythos i «elements mítics» en el logos.



Debatre la qüestió de la racionalitat, ni que sigui d'una manera molt esquemàtica, haurà de constituir la segona part del nostre estudi.

1. Obres: E. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II, ja citat; Id., Antropología filosófica, ja citat; Id., El mito del estado, ja citat; Id., Esencia y efecto del concepto de símbolo, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. 1989.

2. Vegeu Garagalza, o.c., 19-20, nota 7.

3. Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 186, nota 111, no dubta en qualificar Cassirer d'«un des penseurs majeurs de notre temps, son système véritablement encyclopédique n'a d'équivalence que ceux de Hegel au XIX<sup>e</sup> siècle et de Kant au

XVIII<sup>e</sup> siècle». Cal no oblidar que Durand, de manera explícita, subratlla «ma profession de foi épistémologique cassirerienne» (id., 89).

4. R. Schaeffler, Religionsphilosophie, Freiburg-München, Karl Alber, 1983, 165, fa notar que la Philosophie der symbolischen Formen, especialment el segon volum que tracta directament sobre el mite, està construïda seguint el model imposat per la Crítica de la raó pura de Kant.

5. Vegeu Jesi, Mito, ja citat, 72.

6. Sobre el concepte de mite que empra Ernst Cassirer, vegeu J.M. Krois, «Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 199-217; G. Forni, «Cassirer e la dimensione simbolica»: Il Mulino, setembre-octubre 1984, 735-746. Sobre Cassirer, des de la perspectiva d'aquest estudi, vegeu Silverstone, «Ernst Cassirer and Claude Lévi-Strauss», ja citat, 25-36; Jesi, Mito, ja citat, 80-83; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 63-66; Kirk, El mito, ja citat, 272-277; E.W. Orth, «Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar»: E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, Hamburg, Felix Meiner, 1985; L. Fontaine-De Visscher, «Nommer Dieu? Langage et mythe chez Cassirer»: Qu'est-ce que Dieu? Philosophie/Théologie. Hommage à l'abbé Daniel Coppieters de Gibson (1929-1983), Bruxelles, Faculté Un. Saint-Louis, 1985, 325-338; Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 53-58.

7. Krois, o.c., 199, contra el parer de la gran majoria, no creu que Cassirer pugui ser adscrit en el corrent neokantià. Garagalza, o.c., 12, en canvi, considera que Cassirer és «un dels màxims representants del pensament neokantià contemporani».

8. Segons Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 188, Cassirer «réhabilite l'intuition opératrice», per tal d'oposar-se al «monisme épistémique et totalitaire issu d'une interprétation réductrice de la théorie kantienne».

9. Forni, o.c., 735, ofereix algunes dades no massa conegudes sobre els precedents ideològics de Cassirer.

10. Cf. Forni, o.c., 739, 742-743.

11. Cassirer, cit. Forni, o.c., 740.

12. Cf. Krois, o.c., 199-200.

13. Vegeu l'important estudi, encara que a vegades pateixi d'una certa unilateralitat, de Said, Orientalismo, ja citat, que aporta els materials més importants sobre les premisses i els prejudicis que, des d'un bon començament, han llastat els «estudis orientals».

14. Segons Fuchs, o.c., 18, el punt de partida d'aquesta obra és l'existència d'una pluralitat d'explicacions del món, de tal manera que Cassirer «interpreta els processos de la consciència com a processos simbòlics i, d'aquesta manera, vincula els primers als signes (Zeichen) i la teoria filosòfica del coneixement a la semiòtica».

15. Cassirer, Philosophie der symbolischen Formen II, ja citat, VII-VIII.

16. Vegeu Cassirer, o.c., VIII-IX. Cal no oblidar que, d'acord amb aquest autor, la qüestió de l'origen del llenguatge es troba íntimament vinculada amb la de l'origen del mite (cf. id., IX). Kirk, El mite, ja citat, 272, fa notar que, superficialment, el projecte de Cassirer té un parentiu molt estret, d'una banda, amb l'estructuralisme de Lévi-Strauss i, de l'altre, amb el pansimbolisme de Jung.

17. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 20.

18. Jesi, Mite, ja citat, 81, va posar de manifest que Cassirer «va rebatre simètricament les tesis de Fr. Max Müller: allò que aquest considerava una deficiència era, en canvi, per ell, una força», ja que el mite «és una forma que crea i fa emergir de si mateixa un món amb significacions pròpies». Vegeu també id., 82-83.

19. Cal no oblidar, com ho subratlla Krois, o.c., 202, que el mite és, segons Cassirer, una forma vital, que es troba íntimament connectada amb la praxi quotidiana de l'ésser humà. En una obra tardana afirmarà: «El mite no constitueix un sistema de creences. Consisteix més aviat en accions que en simples imatges o representacions» (Cassirer, Antropología filosófica, ja citat, 123).

20. Krois, o.c., 203; cf. Forni, o.c., 742-743.

21. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 94.

22. Vegeu Forni, o.c., 742.

23. Vegeu Cassirer, Philosophie der symb. Formen I, ja citat, 8-9. Cal no oblidar que si el mite és una forma de llenguatge, també ha de ser una forma de pensament.

24. Vegeu Schaeffler, o.c., 166.

25. Vegeu Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 19.

26. Cassirer, Philosophie der symb. Formen, ja citat, 19.

27. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 20.
28. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 286.
29. Cassirer, Philosophie der symbol. Formen II, ja citat, 59.
30. Martín Velasco, o.c., 10, amb referència a Cassirer, Philosophie der symbol. Formen II, ja citat, 57-62.
31. Vegeu Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 20.
32. En aquest sentit és molt important l'article de l'any 1930 d'E. Cassirer, «Form und Technik»: E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache, ja citat, 39-91.
33. Per mitjà del concepte «símbol», Cassirer vol trobar una mediació entre el «món vital» i el coneixement científic, tot evitant d'aquesta manera l'abisme infranquejable que, segons la filosofia de la vida (Lebensphilosophie), aleshores prevalent a Centreuropa, hi havia (cf. Krois, o.c., 200-201).
34. C.-F. Geyer, «Rationalitätskritik und "Neue Mythologien"»: Philosophische Revue 33(1986), 212; cf. Fuchs, o.c., 19-20.
35. Cf. Geyer, «Rationalitätskritik», ja citat, 232; Fuchs, «Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten», ja citat, 19-20.
36. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 82.
37. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 17.
38. Forni, o.c., 736, posa de manifest que «Cassirer parla continuament de símbol e forma simbolica, ma non fissa e delimita nettamente il significato di questi termini, come se esso fosse intuitivamente evidente. Soltanto molto più tardi, dopo il 40' [...], egli ci dà una precisa distinzione fra segno e simbolo». Durand, Figures mythiques, ja citat, 23, fa notar que Cassirer va pressentir que «toute l'activité humaine, tout le génie humain ne sont que l'ensemble de "formes symboliques" diversifiées. Autrement dit, "l'Univers Symbolique" n'est rien de moins que l'Univers Humain tout entier!».
39. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 39.
40. Cal no oblidar que les pàgines dedicades al temps constitueixen el nucli de la filosofia de les formes simbòliques (cf. Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 93-169).
41. Vegeu Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 136.

42. Cassirer, Philosophie der symb. Formen, ja citat, 89.
43. Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 53.
44. Vegeu Cassirer, Philosophie der symb. Formen II, ja citat, 94-100. Vegeu, a més, Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 54.
45. Vegeu Krois, o.c., 212, 214.
46. Els dos llibres escrits a Amèrica que, directament, tenen relació amb la nostra temàtica són: Cassirer, Antropología filosófica, ja citat; Id., El mito del estado, ja citat.
47. Manté incommovible la «invariant simbòlica» del seu pensament: «Els símbols canvien incessantment, però el principi que es troba en la seva base, l'activitat simbòlica com a tal, roman la mateixa: una est religio in rituum varietate» (Cassirer, Antropología filosófica, ja citat, 115; cf. id., 45-49).
48. Vegeu, per exemple, Cassirer, El mito del estado, ja citat, 48-63
49. Vegeu, per exemple, M. Merleau-Ponty, Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975; Id., Elogi de la filosofia i altres assaigs, Barcelona, Laia, 1988.
50. S.K. Langer, Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte, Buenos Aires, Sur, 1958.
51. Vegeu de Durand, L'imagination symbolique, ja citat; Id., Las estructuras antropológicas de lo imaginario, ja citat; Id., Science de l'homme et tradition, ja citat; Id., Figures mythiques et visages de l'oeuvre, ja citat.
52. Sobre Hans Blumenberg en parlarem més endavant.
53. A Kurt Hübner al·ludirem en el proper paràgraf.
54. Ací ens limitarem a esmentar uns pocs títols d'entre la immensa producció eliadeana: Eliade, El mito del eterno retorno, ja citat; Id., Tratado de historia de las religiones (2 vol.), ja citat; Id., Imágenes y símbolos. Ensayos sobre el simbolismo mágico-religioso, Madrid, Taurus, 1974; Id., Mito y realidad, ja citat; Id., Lo sagrado y lo profano, ja citat; Id., Historia de las creencias y de las ideas religiosas (4 vol.), Madrid, Cristiandad, 1978, 1979, 1983, 1980. Els estudis sobre l'obra d'Eliade també són molt nombrosos. En citem alguns: J.M. Kitagawa - Ch.H. Long (ed.), Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade, Chicago-London, University of Chicago Press, 1969; Duch, Ciencia de la Religión y mito, ja citat; Id., Mircea Eliade, ja citat; Id., «Mircea Eliade: Un historiador de les religions romanès d'abast universal»: Revista de Catalunya, març 1987, 75-

87; J.A. Saliba, "Homo religiosus" in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, Leiden, E.J. Brill, 1976; I.P. Culianu, Mircea Eliade, Assissi, Cittadella, 1978; A. Marino, L'herméneutique de Mircea Eliade, Paris, Gallimard, 1981; D. Allen, Mircea Eliade et le phénomène religieux, Paris, Payot, 1982; H.P. Duerr (ed.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984; C. Tacou (ed.), Mircea Eliade (Cahier de l'Herne), Paris, L'Herne, 1990.

55. En el volum editat per Tacou, Mircea Eliade, ja citat, 217-355, hom trobarà set assaigs que, des de diverses perspectives, fan una valoració molt perspicaç de la producció literària de Mircea Eliade.

56. Vegeu Duch, Mircea Eliade, ja citat, 15-46, on oferim amb un cert detall les influències que va experimentar Eliade en els seus anys de formació.

57. Vegeu, per exemple, Eliade, Historia de las creencias I, ja citat, 15.

58. Eliade, Mito y realidad, ja citat, 18-19.

59. Vegeu Eliade Mito y realidad, ja citat, 23-26; Id., Imágenes y símbolos, ja citat, 38-39.

60. Eliade, Imágenes y símbolos, ja citat, 65; cf. Id., Mito y realidad, ja citat, 21.

61. Eliade, «Structure et fonction du mythe cosmogonique», cit. Duch, Mircea Eliade, ja citat, 143; cf. Eliade, Mito y realidad, ja citat, 19; Id., Tratado de historia de las religiones II, ja citat, 203.

62. Vegeu Duch, Mircea Eliade, ja citat, 95-111, on exposem llargament el pensament eliadeà en aquest sentit.

63. Aquest treball de Blumenberg és: «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos», ja citat. Un estudi posterior de Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, constitueix la culminació de les idees exposades l'any 1971. Sobre Blumenberg, cf. R. Faber, Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und Hans Blumenbergs, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984, 75-84; E. Rudolph, «Mythos - Logos - Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg»: Bayer (ed.), Mythos und Religion, ja citat, 58-79; J. von Soosten, «Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs "Arbeit am Mythos"»: Bayer (ed.), Mythos und Religion, ja citat, 80-100; Jamme, o.c., 91-105; R. Russo, «Il monomito in discussione. Hans Blumenberg e la sua recezione del mito»: Lares 58(1992), 343-363.

64. Vegeu, per exemple, Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 10, 412-415.

65. Vegeu, per exemple, H. Blumenberg, Der Prozess der theoretischen Neugierde. Erweiterte und überarbeitete Neuausgabe von "Die Legimität der Neuzeit", dritter Teil, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

66. Cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 10-39. Blumenberg empra el concepte «logos» per referir-se a la filosofia, el concepte «dogma» per referir-se a la teologia (cf. Rudolph, o.c., 58). Un altre filòsof que fa causa comú amb Blumenberg en la lluita contra el monoteisme i en la rehabilitació del mite (o del politeisme) és Odo Marquard. Aquest últim titlla el monoteisme imperant a l'Occident de «monomitisme», al qual oposa un «polimitisme» que sigui capaç d'estructurar multidimensionalment la realitat del món i de l'home. Marquard ha exposat les seves opinions al respecte en l'article «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie», ja citat, 91-116. Hom trobarà, a més, una bona exposició del pensament de Blumenberg i de Marquard en la discussió que va seguir a la ponència de Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff»: Fuhrmann, Terror und Spiel, ja citat, 527-530.

67. En aquest sentit, Blumenberg creu que la recepció històrica del mite constitueix l'antídot eficaç contra el pensament i les actituds monolítiques (monoteistes) (cf. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 42).

68. Vegeu Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 28; Id., Arbeit am Mythos, ja citat, 240-241. «Allò que és original roman una hipòtesi, l'única base de verificació de la qual és la recepció» (Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 28).

69. Cf. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 28.

70. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 53; cf. id., 28.

71. Vegeu Jamme, o.c., 137.

72. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 13.

73. Rudolph, o.c., 61. Jamme, o.c., 93-94, posa de manifest que la teoria del mite de Blumenberg es troba completament construïda sobre la premissa d'una angoixa prehistòrica de l'home.

74. Vegeu Jamme, o.c., 92-93.

75. Vegeu Blumenberg, o.c., 14. Cf., a més, Rudolph, o.c., 65-66. Hi ha, tanmateix, profundes divergències entre Freud i Blumenberg. Aquest darrer s'oposa a la comprensió freudiana del terror com explicació global de les neurosis. Blumenberg rebutja qualsevol mena d'explicació totalitzadora.

76. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 597; cf. id., 267.

77. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 19.
78. Blumenberg, o.c., 19. Ja fa alguns anys, Joseph Moreau, des d'una perspectiva molt diferent de la de Blumenberg, afirmava que «un mythe n'a de valeur qu'à condition de n'être point entendu dogmatiquement» (Moreau, o.c., 124). Marquard, comentant l'exposició de Blumenberg, afirma que «la rehabilitació del mite serà tan sols possible [...] mitjançant la destrucció dels conceptes dogmàtics de mite d'origen teològic, filosòfic, filològic. Per al concepte del mite, això significa una pèrdua de determinació (Bestimmtheit)» (Marquard, Terror und Spiel, ja citat, 527).
79. Vegeu Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 266.
80. Cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 249.
81. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 45.
82. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 16.
83. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 19.
84. Vegeu Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 21. Rudolph, o.c., 71, fa notar que la posició de Blumenberg dona entenent, més aviat, una manera de determinada d'apropar-se al dogma més que no pas el mateix dogma.
85. Vegeu H. Blumenberg, Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974, on discuteix l'abast i la significació de la secularització moderna des de la seva òptica personal.
86. Cf. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 27-28.
87. Sobre la interpretació que ofereix Blumenberg de l'aproximació platònica al mite, vegeu Rudolph, o.c., 62-67.
88. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 37; cf. id., 38; Id., Arbeit am Mythos, ja citat, 285-286.
89. «La seva [de Blumenberg] rehabilitació del mite, explícitament, està dirigida contra el dogma, és a dir, contra tots els intents de substituir, en els textos religiosos, el nivell metafòric pel realista, la qual cosa, en definitiva, és allò que porta a cap el monoteisme (per exemple mitjançant la prohibició de les imatges)» (Jamme, o.c., 104).
90. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 295.



91. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 319. «En les condicions de la modernitat, en la qual ja no s'inventen déus i quasi tampoc alegories, s'imposen enlloc dels antics noms uns títols abstractes i superabstractes (hochabstrakte): el jo, el món, la història, l'inconscient, l'ésser» (ibid.).

92. Hom no ha d'oblidar que Blumenberg és del parer que els conflictes més profunds de l'existència humana sols poden solucionar-se mitjançant el concurs de la capacitat imaginativa de l'ésser humà (cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 297, 298, 683-689). Sobre la imaginació humana, cf. id., 294-299, 305-308)

93. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 9-39.

94. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 319.

95. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 50.

96. Cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 78-126, 300-308, 313-319, 686.

97. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 32; Id., Arbeit am Mythos, ja citat, 275.

98. Sobre la interpretació blumenbergiana de Nietzsche, vegeu Rudolph, o.c., 67-71.

99. Cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 271.

100. Vegeu Rudolph, o.c., 67.

101. Vegeu Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 275. Ací és on, segons Blumenberg, cal situar el «Déu ha mort» de Nietzsche: no hi ha finalitat, sinó infinita, incontrolable, insuperable causalitat (i casualitat).

102. Jamme, o.c., 100, posa de manifest l'Arbeit am Mythos de Blumenberg s'ha d'entendre com una ferma oposició a la Dialektik der Aufklärung d'Adorno i Horkheimer. Aquell autor es nega a practicar una crítica de la raó instrumental (cf. Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 183). Més aviat intenta concretar una visió estetitzant que el dispensi de la seriositat de la història: per això és molt comprensible que presenti les narracions mítiques com a mitjans sagrats contra l'exigència ètica de l'escatologia marxista.

103. Vegeu H.R. Jauss, en la discussió a Terror und Spiel, ja citat, esp. 537.

104. Vegeu Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff», ja citat, 65.

105. Vegeu Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 152, i les innombrables referències que fa a Prometeu en la seva obra, gairebé sempre amb referència tàcita a la concepció de l'home com a «ésser mancat» (Mängelwesen) d'Arnold Gehlen (vegeu Jamme, o.c., 101-102).

106. Les obres de Kurt Hübner sobre la interpretació del mite són molt nombroses. Hom podria qualificar de normatiu el seu complet estudi Die Wahrheit des Mythos, ja citat. Cal, però, referir-se a d'altres estudis d'aquest autor per fer-se càrrec de l'abast de la seva reflexió. En aquest sentit és particularment important l'obra de Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, ja citat, que constitueix la base teòrica de les seves aportacions sobre el mite. Sobre aquest, més en concret, vegeu del mateix K. Hübner, «Mythische und wissenschaftliche Denkform»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 75-92; Id., «Rationalität im mythischen Denken»: Hübner - Vuillemin (ed.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, ja citat, 49-68; Id., «Meditationen zur Schöpfungsgeschichte als Beispiel für das künftige Verhältnis von Mythos, Religion und Wissenschaft»: O. Schatz - H. Spatzenegger (ed.), Wovon werden wir morgen geistig leben? Mythos, Religion und Wissenschaft in der "Postmoderne", Salzburg, Anton Pustet, 1986, 43-58; Id., «Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 27-41.- Sobre la interpretació del mite proposada per Hübner, vegeu E.R. MacCormac, «Wissenschaftliche Mythen. Zu Hübners Kritik der wissenschaftlichen Vernunft»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, ja citat, 103-120. D'una manera crítica respecte a la seva interpretació del mite es manifesta Weder, «Der Mythos vom Logos (Johannes 1)»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 44-75. Indirectament, Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 121-132, també es refereix a la interpretació del mite de Kurt Hübner.

107. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 91.

108. Vegeu Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, ja citat, 424. «La situació de la ciència, per més estrany que això pugui semblar, pot comparar-se amb la de la teologia de temps passats. De la mateixa manera que aquesta, abans, va penetrar el conjunt de tota la vida, i, finalment, tot havia de ser explicat, comprès i dominat amb el seu ajut, hom, els nostres dies, manté la ciència com a competent per a tot i admet que pugui parlar de tot» (id., 189). Sobre el mite com a «forma de pensament» en relació amb el projecte de Hübner, vegeu Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 127-130.

109. De fet, Hübner aplica a les seves anàlisis dels mites el tercer tipus de mitologia de Henri Joly (el tipus racional) (cf. 4.5. de la nostra exposició).

110. Hübner, «Mythische und wissenschaftliche Denkform», ja citat, 75.

111. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 142-147. A id., 165, l'autor marca les diferències en la comprensió del temps i de l'espai en el mite i en la ciència.
112. Segons Poser, «Die Rationalität der Mythologie», ja citat, 127, 131-132, allò que és nou i fructífer en les anàlisis que fa Hübner consisteix en el fet d'haver aplicat el seu mètode teòrico-científic a la investigació dels mites.
113. Vegeu Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, ja citat, 160-161, 192, 195.
114. Cf. Deifel, «Symbol und Mythos», ja citat, 33; Fuchs, o.c., 21.
115. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 270.
116. Hübner, o.c., 376; cf. Fuchs, o.c., 21-22.
117. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 24-27, etc.
118. Cf. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 29-47.
119. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 409-414.
120. Hübner, o.c., 287; cf. id., 289. Vegeu la crítica de Weder, «Der Mythos vom Logos (Johannes 1)», ja citat, 45, nota 3, a la posició de Hübner.
121. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 287-290.
122. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 292-365.
123. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 28-35, 40.
124. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, 287. Vegeu, a més, Fuchs, o.c., 21.
125. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 252, 410.
126. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 252-253.
127. Cf. Hübner, o.c., 257.
128. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, cap. IX (174-182), on agrupa els arkhai en tres grups ben diferenciats. Vegeu aquesta mateixa argumentació, però d'una manera més resumida, a Hübner, «Mythische und wissenschaftliche Denkform», ja citat, 80-81.

129. Cf. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 159-173, esp. 170.

130. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 142.

131. Cf. Hübner, o.c., 293-323.

132. Cf. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 324-348.

133. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 349-365.

134. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, cap. XXVII-XXIX (378-408).

135. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 410.

136. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 270, 289. Vegeu una més àmplia exposició d'aquestes raons a id., 257-286.

## CONCLUSIÓ DE LA PRIMERA PART

El llarg recorregut que hem portat a terme en la primera part d'aquesta investigació tenia la intenció de posar en relleu l'enorme problemàtica relacionada amb la interpretació del mite. No es tractava pas primordialment d'evocar tot un reguitzell de problemes històrics relacionats amb aquesta realitat, sinó de subratllar que la qüestió del mite, atesa les característiques més importants de la tradició occidental, és un mitjà molt excellent per plantejar la majoria de temes, situacions i circumstàncies que tostemps, però amb una més gran virulència als nostres dies, ha preocupat, teòricament i pràcticament, els habitants de la Vella Europa.

El mite, com la resta dels factors de l'existència humana, es troba de ple dins l'àmbit de l'ambigüitat: és susceptible del millor i del pitjor; el seu ús correcte col·labora directament en el manteniment de la salut física, psíquica i espiritual de l'home; la utilització perversa del mite, però, dóna lloc a les patologies més profundes, als desajustaments individuals i col·lectius més perillosos i als anorreaments totals de persones, comunitats i cultures.

La conclusió d'aquesta primera part és que el mite constitueix un artefacte multifuncional en la vida dels individus i dels grups. Com a inevitable acompanyant en el trajecte hermenèutic de l'ésser humà, posseeix una enorme varietat de possibilitats que resulta insatisfactori de voler-les determinar mitjançant les «lògiques». Perquè la destrucció del mite autèntic, que sempre comporta una certa destrucció de la mateixa humanitat de l'home, consisteix molt en primer terme en voler-lo explicar per allò que no és ell mateix. Això és el que tan sovint s'ha esdevingut en la tradició occidental de tots els temps, i que hom, per exemple, ha resumit amb l'expressió pas del mythos al logos. Els passos d'aquesta mena, que vénen a ser les transgressions més perillosos i deshumanitzadores que hom pugui imaginar, ofereixen una contrapartida realment escruixidora: el pas del logos al mythos. Això

dóna entenent que, en l'existència personal i en la convivència col·lectiva, cal que el mythos actui com a mythos i el logos es mantingui com a tal.

En aquesta primera part, encara que formalment ens hem dedicat a l'anàlisi dels universos mítics, de fet, ja hem avançat els termes més importants que, molt breument, desenvoluparem en la segona part del nostre estudi. Ens referim a la complementarietat de mythos i logos com a l'única manera realment humana i humanitzadora de referir-se a aquestes dues realitats i, en el fons, al conjunt de l'existència humana. Aquesta, que és una complexio oppositorum (Nicolau de Cusa) de termes aparentment irreconciliables entre si que, per tal de fer front amb enteresa als inevitables estralls de la vida (per exemple, les diverses formes que adopta la contingència), cal que mantingui un saludable equilibri inestable, una harmonia difícil situada més enllà dels convencionalismes habituals, només aleshores hom està en el bon camí per a exercir amb garanties i dignitat l'ofici d'home.

Des de la perspectiva d'aquest estudi és possible d'afirmar que totes les peripècies, les tensions, la bel·ligerància i els sistemes religiosos i de pensament que han intervingut en el transcorregut històric de la nostra cultura han estat molt directament determinats per maneres diverses i, fins i tot, radicalment oposades de comprendre la relació entre el mythos i el logos. Per això, segons que ens sembla, resulta tan urgent, en un moment de canvi cultural de vastíssimes i insospitades proporcions com el que estem patint, tornar a reflexionar sobre aquesta relació, sempre tan necessària, gairebé sempre curulla de conflictivitat, tostemps present, encara que, superficialment, hom hagi tingut --i, freqüentment, encara tingui-- la impressió que un dels termes (mythos o logos) havia estat, d'una manera definitiva, liquidat o, almenys, absorbit per l'altre.

La tasca concreta que, ara mateix, s'imposa --i això és especialment urgent en relació amb una reflexió sobre els valors que tingui a l'hora present una certa versemblança-- consisteix a determinar quines figures concretes cal que adopti en l'entrellat de la vida quotidiana la complementarietat entre mite i logos. Expressament volem subratllar el fet que la reflexió a l'entorn d'aquestes dues realitats cal que desemboqui en una consideració ètica que tingui molt present l'accelerada complexificació que, a tots els nivells, es produeix en la societat actual. Som plenament conscients que, a l'hora present, aquesta és una de les

urgències més inajornables. Calia, però, prèviament haver traçat, ni que fos mínimament, l'abast dels factors que, més directament, determinen el pensament, l'acció i els sentiments dels éssers humans. I no sols era convenient de formular una descripció més o menys precisa de l'univers mític i de l'univers lògic, sinó que, molt en primer terme, s'imposava la determinació de les relacions d'aquests dos universos amb els altres factors que articulen l'existència humana com són, per exemple, la història, els processos d'institucionalització, la cultura i la cultualitat, la poesia i el mercat.

Per tant: mythos i logos, o la inevitable urgència de la complementarietat com a garant imprescindible per a la supervivència i la progressiva humanització de l'home sobre aquesta terra.



## SEGONA PART

# LA PROBLEMÀTICA A L'ENTORN DEL LOGOS



## INTRODUCCIÓ A LA SEGONA PART

La majoria dels aspectes de la segona part d'aquest estudi ja han estat considerats, prèviament, en la primera part, on hem posat suficientment en relleu el fet que qualsevol aproximació al mythos, inevitablement, ha de referir-se també al logos. L'abast teòrico-pràctic (sense que calgui excloure-hi el camp dels sentiments) d'aquests dos termes s'estableix mitjançant un procés de referències i d'allusions mútues, el qual, d'acord amb la nostra convicció, no s'acompleix pas mitjançant exclusions i autoafirmacions unilaterals, sinó que, més aviat, es tracta de fer-se càrrec de tot un reguitzell de diferències i d'oposicions expressives i axiomàtiques, que tenen molt a veure amb els diversos plans i facetes que configuren l'existència humana. Perquè hom no hauria d'oblidar que l'ésser humà es distingeix fonamentalment pel polifacetisme i pel poliglòtisme. En relació amb la problemàtica a l'entorn del mythos i del logos, el «dret a la diferència» mostra de debò el seu profund ancorament en la humanitat de l'home. Les diferències que palesen aquests dos termes subratllen d'una manera incontrovertible que l'autèntica vocació de l'ésser humà hauria de consistir en una incessant recerca de l'harmonia; harmonia que cal refer sempre de nou, perquè el caos (que cal no confondre amb la mera «caocitat») és una «presència real» en la vida dels individus i dels grups humans.

En la primera part d'aquesta investigació ja hem assenyalat amb prou contundència que l'ambigüitat constitueix el senyal inequívoc del pas de l'home per aquesta terra. A més, hem d'afegir, configura la pauta argumentativa de l'antropologia que hi ha a la base de la nostra exposició. L'ambigüitat, com a expressió de la contingència radical que constantment assetja l'ésser humà, indica prou clarament que l'existència humana és constantment una harmonia que es cerca contra els embats del caos. I les nombroses expressivats d'aquesta harmonia que es cerca, constitueixen, de fet, els àmbits propis del mythos i del logos, de la

imatge i del concepte, dels llenguatges de la verificació i dels llenguatges de la insinuació. En l'aproximació al mythos i al logos, per tant, no es tracta d'instituir un procés d'eliminació o de simplificació mitjançant l'ús d'«idees clares i distintes», monolítiques i unívokes, («pas del mythos al logos» o «pas del logos al mythos»), sinó de plasmar unes reals possibilitats d'harmonització i de coimplicació dels contraris, perquè l'home és un ésser polifònic que, constantment, a causa de la seva inherent ambigüitat, es troba assetjat per tota mena de disharmonies i de discordàncies, les quals permeten o bé la ferma consolidació de la seva humanitat o bé, per contra, la seva irremeiable «caotització». En aquest pelegrinatge, que és la vida humana, allò que expressa el mythos no pot expressar-ho el logos, i la funció desenvolupada pel logos no pot ser exercida pel mythos.<sup>1</sup>

Hi ha, però, un punt de convergència entre logos i mythos que posseeix una importància extraordinària. Es tracta del fet prou evident de per si mateix que tots dos, per expressar-se d'acord amb les característiques que els són pròpies, han d'emprar la paraula.<sup>2</sup> En efecte, la paraula constitueix el medi expressiu insubstituïble de les «diccions mítiques» i de les «diccions lògiques», perquè l'ésser humà és el parlant per antonomàsia, que estableix els límits i els continguts de la seva humanitat amb l'ajut de les nombroses expressivitats que constitueixen la paraula humana. Ja de bon començament cal advertir que la paraula humana és infinitament més àmplia, profunda i important que la mera oralitat, encara que hom hagi de tenir en compte que aquesta constitueix un dels aspectes més decisius de la comunicabilitat humana.

La qualitat de la paraula humana, és a dir, el dring positiu del logos i del mythos, té molt a veure amb el fet de la comunicabilitat. Perquè és un fet prou evident que tant l'àmbit de les imatges com l'àmbit dels conceptes porten a terme llur funció d'una manera idònia en la mesura en que serveixen per a intercomunicar i, doncs, per establir comunitat i comunió. Això significa que és un nosaltres el qui s'expressa tant mitjançant el mythos com a través del logos. Som del parer que aquest aspecte de les autèntiques expressions mítiques i de les autèntiques expressions lògiques és, en definitiva, el criteri decisiu per establir tant els aspectes compartibles com els diferencials d'aquestes dues realitats. Per tal de posar de manifest la importància decisiva de la paraula humana, dedicarem un capítol de la segona part a la consideració dels aspectes que, d'acord amb el nostre parer, resulten imprescindibles

per tal de copsar l'abast de les diccions que estan a disposició de l'ésser humà. Tant des de la perspectiva del mythos com des de la del logos caldria tenir-los molt en compte, ja que, malgrat llurs diferències, tots dos són paraula i no són res al marge de la paraula.

Des de diverses perspectives, hom ha posat en relleu que vivim immersos en un temps de crisi total: crisi que afecta, d'una manera decisiva, la raó. Perquè hom no hauria d'oblidar que la condició postmoderna comporta un cert distanciament i, fins i tot, una ruptura respecte a la modernitat, la qual, justament, es va autodefinir com el temps de la raó.<sup>3</sup> D'acord amb Lyotard, un dels màxims representats de la «nova sensibilitat filosòfica», la postmodernitat no és, de fet, una nova època, sinó, més aviat, «la reescriptura de determinades característiques que la modernitat havia volgut o pretès assolir, sobretot a causa d'haver fonamentat la seva legitimitat en l'emancipació general de la humanitat».<sup>4</sup> En Josep M. Terricabras ha fet notar que l'actual moment històric es caracteritza per la pèrdua del sentit cosmopolita, és a dir, hi ha una enorme incertesa sobre l'abast i el sentit del ser-ciudadà. La «ciudadania», caracteritzada per l'ús argumentatiu dels artefactes lingüístics a tots els nivells de la coexistència humana (i també per una presa de distància crítica respecte al mite), ha estat un tret molt rellevant de la modernitat burgesa. Cal no oblidar que, almenys teòricament, el ciudadà occidental s'ha comprès com algú que emprava de manera conseqüent la raó i els artefactes de tota mena que aquesta posava al seu abast. A l'Occident, en conseqüència, l'actual situació de precarietat del logos equival a l'esfondrament del ser-ciudadà i de totes les formes expressives que ha emprat en aquests darrers segles la consciència crítica.<sup>5</sup>

No costa pas gaire de veure que, tostemps, en la cultura occidental, quan s'esdevé una crisi radical del logos, hom corre l'enorme perill de «mitificar» el conjunt del pensament i de les actituds de l'ésser humà. L'actual «retorn del mite», que es mostra per mitjà d'una quantitat molt gran de figures i d'avatars, constitueix un símptoma inquietant, que hom pot detectar en l'escola, la política, els sistemes de la moda, la proliferació de formes religioses, les medecines i les dietètiques alternatives, etc. Quasi sempre, aquestes figures i avatars no són altra cosa que concrecions, sovint paoroses, del «retorn del reprimat»; d'un reprimat que, ingènuament i amb prolixos arguments «racional», hom creia que havia estat completament suprimit.

De tota manera, hom no hauria de perdre de vista que, a causa de la insuperable coimplicació del mythos i del logos en el més pregon de la textura humana, l'actual crisi del logos constitueix un símptoma prou evident de l'actual crisi del mythos; o, potser fóra més adequat, referir-se a una situació de relació mancada entre aquestes dues realitats. Perquè estem plenament convençuts que resulta del tot impossible de referir-se al mythos sense l'horitzó que en aquell moment hom atorga al logos, i a l'inversa. Dient-ho d'una altra manera: les crisis mai no són parcials, sinó que sempre i arreu es caracteritzen per llur totalitat. Abasten el conjunt de les relacions humanes, les expressions i les impressions, els llenguatges de la verificació i els de l'emoció, les institucions productives i les emotives, les raons de la ment i les raons del cor.

Per diverses raons, en aquest estudi, la problemàtica a l'entorn de l'actual crisi de la raó ha estat desenvolupada a partir dels interrogants que, des d'antic, ha plantejat la interpretació del mite. Estem convençuts que aquesta manera de procedir és plenament legítimament, atesa la coimplicació ineludible de mythos i logos. Per això creiem que, en la primera part de la nostra exposició i en relació directa amb el mite, ja s'han tractat de manera suficient els aspectes més importants de la problemàtica relacionada amb el logos. De tota manera i encara que no constitueix el tema central d'aquest estudi, en un dels pròxims capítols i arran de la delimitació del concepte «racionalitat», ens hi referirem esquemàticament.

1. Vegeu el que diem a 1.2. (Mite i trajecte hermenèutic), 2.2. (L'atzucac de la definició), 4.2. (Mite i crisi contemporània de la raó) i, sobretot, 6.2. (Simbòlica mítica i raó filosòfica).

2. Vegeu el que diem a 2.3. («Aproximació filològica») sobre la fonamentació del mythos i del logos en la paraula.

3. Vegeu, per exemple, G. Vattimo, El fin de la modernidad, Barcelona, Gedisa, 1987; J.-P. Lyotard, La condición postmoderna, Madrid, Cátedra, 1984; Id., «Reescribir la modernidad»: Revista de Occidente, núm. 66, novembre 1986, 23-33.

4. Lyotard, «Reescribir la modernidad», ja citat, 32.

5. L'àmplia preocupació que, als nostres dies, hom pot detectar a l'entorn de la comunicació i de la pedagogia respon al profund convenciment que els artefactes argumentatius emprats a l'Occident en l'època de modernitat han entrat en una fase d'inoperància i de manca de credibilitat.

## 1. ALGUNES PRECISIONS SOBRE LA RACIONALITAT

### 1. Introducció

Europa, ja des dels grecs, s'ha caracteritzat per la recerca constant, amb les habituals recaigudes, d'una ratio que permetés una organització de l'existència humana basada en uns principis universals, prototípics de l'ésser humà, que evitessin les coaccions dels instints i les arbitrietats dels interessos creats. Assolir una convivència dels individus en la llibertat i en la justícia ha estat, gairebé sempre, la raó última que ha determinat una part molt important dels esforços esmerçats per a configurar un pensament, uns comportaments i unes institucions racionals.

La racionalitat com a exercici actiu de la raó, però, no resulta pas fàcil de definir, perquè, en la història de la filosofia, la mateixa raó ha rebut continguts i interpretacions molt diversos. Allò que sembla bastant evident és que la filosofia ha servit per determinar i perfilar el marc on s'havia de moure la filosofia. Aquest marc, però, fou qualificat per Kant d'autèntic «camp de batalla», on s'havien pres les posicions més insòlites i contradictòries. Tradicionalment, per exemple, hom ha definit la raó com el coneixement suprem, el qual, perquè es basava en les raons últimes (o en els primers principis) podia ser qualificat d'infalible. Sembla que la marxa històrica de la filosofia occidental, justament perquè en ella

la història ha anat adquirint cada vegada més importència, ha anat desfent-se d'aquella peremptorietat i incondicionalitat cognoscitiva que eren pròpies de la filosofia clàssica.

Des de diverses perspectives ja ha estat posat en relleu en la primera part d'aquesta exposició que el plantejament de la problemàtica a l'entorn del mythos i del logos, comporta la ineludible referència a la qüestió de la racionalitat. En aquesta segona part, molt sumàriament, hem de plantejar algunes qüestions que incideixen directament en aquesta problemàtica. Què cal entendre per un comportament racional, quins són els trets que caracteritzen les asseveracions que hom qualifica de racionals, quins són els límits que hom atribueix al camp de la racionalitat. Des dels grecs ençà, justament a fi de poder establir l'abast de la racionalitat teòrica i dels comportaments pràctics, hom ha fet innombrables intents per establir una delimitació, que fos universalment acceptada, entre el logos i el mythos. Sens dubte, aquesta ha estat una de les ocupacions més persistents de la cultura occidental. Com és prou conegut, hom hi ha donat moltes menes de solució, sense haver-se arribat mai a una solució definitiva. Cal advertir que allò que resulta més interessant no són les solucions concretes que hom ha proposat a l'entorn d'aquesta qüestió, sinó la persistència del seu plantejament en la ja llarga i, sovint, conflictiva història de l'Occident. Hom no ha d'oblidar que, als nostres dies, «el tema central i neuràlgic, entorn del qual es mou la filosofia europea, és el tema de la racionalitat i dels seus límits». (Walther Ch. Zimmerli). Aquesta afirmació, tanmateix, ha estat, d'acord amb la sensibilitat i els interessos materials i espirituals de cada època, al centre mateix de la reflexió humana, perquè viure com a persona comporta definir-se en relació amb la racionalitat. Creiem que Stephen Toulmin, en el seu vigorós estudi sobre la comprensió humana, té molta raó quan escriu: «Els homes demostren llur racionalitat, no ordenant llurs conceptes i llurs creences en unes rígides estructures formals, sinó mitjançant llur disposició a respondre a les situacions noves amb un esperit obert, tot reconeixent els defectes de llurs procediments anteriors, i superant-los».<sup>1</sup> La racionalitat, en conseqüència, no és cap privilegi de la ciència (sobretot, tal com ha estat la creença de molts moderns, de les «ciències de la natura»). Fins i tot en el cas hipotètic que l'exercici del ser home consistís exclusivament en el fet d'estar investit per la ratio, la nostra racionalitat no s'esgotaria amb el saber científic



## 2. Racionalitat i modernitat

En la modernitat, com en totes les èpoques de canvis profunds que ha viscut la humanitat, tota la problemàtica al voltant de la racionalitat ha adquirit una renovellada importància i urgència, perquè, amb molt freqüència, ha esdevingut un lloc comú la creença que solament la ciència fa un ús adequat de la racionalitat, la qual cosa dóna entenent que totes les altres formes d'accés a la realitat es troben, d'una manera o altra, marcades i desqualificades per la irracionalitat i per tota mena de comportaments aberrants.<sup>2</sup> Des d'aquesta perspectiva, encara àmpliament difosa en els ambients populars, la racionalitat vindria a ser el triomf de l'esperit humà, mitjançant la llum de la raó, sobre les foscos de la superstició i les arbitrarietats de les auctoritates tradicionals.<sup>3</sup>

Toulmin ha posat en relleu que, malgrat llurs respectives declaracions de modernitat i d'envelliment dels principis que fins aleshores havien servit per a donar consistència a la racionalitat, tots els pensadors fins al mateix Kant estaven plenament convençuts que, «fos quina fos la font última de la racionalitat, els principis d'aquesta eren —havien de ser— històricament invariables [...] Per això Kant, malgrat la seva revolució copernicana en la filosofia, va acabar reafirmant la invariant històrico-cultural de tots els procediments racionals vàlids».<sup>4</sup> Allò, però, que sembla haver-se imposat ha estat, amb paraules de Kierkegaard, que «els conceptes, com els individus, tenen llur història, i són tan incapaços com ells de resistir els embats del temps».<sup>5</sup>

No hi ha cap mena de dubte que la manera popular i àmpliament difosa d'entendre la racionalitat, però, és un dels grans «mites» (en el sentit també popular que té aquest mot) del nostre temps. Per això cal fer una aproximació una mica més rigorosa a aquesta qüestió, la qual no és un mer passatemps, sinó una manera molt concreta i creativa d'exercir l'«ofici de persona». No hi ha cap mena de dubte que la resposta a la qüestió «què entenem per racionalitat?» constitueix un dels grans desafiaments que han hagut d'afrontar els homes de tots els temps en llur intent per establir allò que constitueix l'especificitat humana. En aquesta exposició, m'hi referiré d'una forma esquemàtica, tot deixant obertes un nombre important

d'aspectes que caldria tenir present en el cas que hom desitgés una aproximació més fonamentada a aquest tema.

Cal no oblidar que, sobretot a l'Occident, en les èpoques optimistes com fou, per exemple, la Il·lustració, hom està convençut que l'explicació racional del món superarà i bandejarà definitivament la interpretació mítica de la realitat. Aquest tarannà ha posat en moviment un «procés de desencantament» del món, que Max Weber també anomena «procés de racionalització», i un «procés de desmitització» de l'existència humana, perquè hom estava plenament convençut que la raó humana tenia la possibilitat de configurar la totalitat de les relacions humanes amb Déu, suposant que hom encara afirmés la seva existència, amb el kosmos i amb l'Home. En aquest camí triomfant de la racionalitat occidental, hom atribuïa a la raó una capacitat quasi il·limitada per explicar genèticament el món i la mateixa existència humana. A causa de l'innegable impacte de la ciència i de la tecnologia modernes, molts han adoptat el convenciment que el mite semblava que, definitivament, havia de deixar el seu lloc a la ciència i als processos per ella instituïts. Aleshores, les «foscors» del mite serien bandejades per la «llum» de la raó. A «La flauta màgica» de Wolfgang Amadeus Mozart, Sarastro canta en la seva última intervenció:

«Die Strahlen der Sonne  
vertreiben die Nacht,  
zernichten der Heuchler  
erschlichene Macht».<sup>6</sup>

A partir de la comprensió racionalista del món i del cosmos, s'originen explicacions exclusivament materialistes d'aquestes realitats, les quals exclouen la suposició de l'existència de realitats metaempíriques. Tot (el cosmos, l'existència humana i la mateixa vida) es veuen reduïts a la matèria i a les partícules materials. Aquesta concepció ja fou desenvolupada a Grècia pels atomistes, d'acord amb l'opinió dels quals no podia existir res que tingués les qualitats de mana, dels éssers espirituals o dels déus. Aleshores, hom suposa que la representació de mons metaempírics és merament la conseqüència d'una «projecció» d'estadis emocionals en un món irreal. La imatge del món de la ciència moderna ha estat configurada, en una gran part, per aquestes premisses. Aleshores, el món i el cosmos, d'una manera

anàloga a la «màquina humana», són explicats com matèria que s'autoconfigura i s'autoorganitza sense cap mena d'intervenció «externa». Com és obvi, aquests models hermenèutics no tenen en compte ni el mite ni la religió, tot deixant de banda, a més, un factor d'indubtable importància en l'existència humana: l'emocionalitat, la qual, com és prou conegut, constitueix un dels factors que més directament intervenen en les formes expressives que adopta la humanitat de l'home.

En els darrers decennis del nostre segle, però, les investigacions de la filosofia de la ciència i els coneixements obtinguts per la física moderna, han posat en qüestió les hipòtesis fonamentals de tipus racionalista, materialista i empiricista. Ha esdevingut evident que aquestes hipòtesis són, des d'una perspectiva racional, tan poc justificables com la del mateix mite. No és possible de fonamentar-les racionalment d'una manera indiscutible, sinó que totes elles tenen l'estatut de proposicions de fe. Els axiomes de l'explicació del món, ja siguin de tipus racionalista o materialista, mai no deixen de ser proposicions de fe, perquè no és pas possible de trobar unes fonamentacions infal·libles, autoevidents i universalment vàlides.

Des de diverses perspectives filosòfiques, hom ha posat en relleu que no resulta pas gens clar que la ciència sigui realment objectiva, encara que, molt sovint, hom mantingui la «creença» que constitueix el coneixement objectiu per excel·lència. Max Horkheimer comença el seu conegut estudi sobre la raó instrumental amb aquestes paraules: «Percebre i incorporar les idees eternes, que l'home considera com a fins, ha significat, des d'antic, raó».<sup>7</sup> Aquesta raó té com a característica màxima l'objectivitat; una objectivitat que no es limita a l'esfera de l'ésser humà, sinó que abasta, al mateix temps, la realitat social, les relacions de tota mena, les lleis de la natura, etc.<sup>8</sup> La raó objectiva, que, segons Horkheimer, mai no exclou enterament la raó subjectiva, és un principi que penetra tota la realitat<sup>9</sup> o, com diu diu en un altre indret, es tracta d'«una estructura immanent a la realitat; estructura que reclama, en cada cas, uns comportaments concrets, pràctics o teòrics».<sup>10</sup> Aquesta concepció objectiva i objectivadora de la raó és la que ha prevalgut en els grans sistemes filosòfics occidentals des d'Aristòtil fins a l'idealisme alemany. Malgrat llurs enormes diferències, tots ells pretenien donar raó de manera exhaustiva de la totalitat de l'existència humana, del món i de la finalitat de l'home i del cosmos. D'acord amb aquesta concepció de la raó, l'home vivia racionalment en la mesura en què acomodava la seva existència, els seus projectes i les seves

relacions amb Déu, el món i els altres als grans principis generals elaborats per aquests sistemes filosòfics. En definitiva: uns principis formals s'havien de convertir en el canemàs, en el criteri de la humanitat en el seu conjunt i de cada individu en concret.

En relació amb la concepció de la raó, Kant va donar un pas molt agosarat, que ha influït extraordinàriament en tota la modernitat. En efecte, el filòsof de Königsberg justificà la ciència com a construcció del subjecte, el qual no feia altra cosa que projectar les seves formes a priori sobre l'objectivitat. Dins l'univers kantià, l'home actua de legislador de la natura, la qual cosa comporta el fet que les lleis que promulga tan sols puguin pretendre algun grau de validesa dins els límits de la raó humana. La raó subjectiva, com a capacitat més preuada de tot subjecte humà, no elimina i s'oposa a la raó objectiva, sinó que té com a finalitat pròpia la construcció del coneixement en l'individu concret. Constitueix, en definitiva, el tribunal de la raó de què parla Kant en la seva resposta a la pregunta: què és la Il·lustració? El sapere aude constitueix la finalitat més pròpia i genuïna de l'aplicació de la raó, per part del subjecte, als afers de la vida quotidiana. Es tracta, òbviament, d'una praxi emancipadora. Molt més recentment, Karl Popper, d'una manera que ofereix algunes analogies amb el pensament de Kant, també ha posat de manifest que la ciència és una construcció de la raó; una raó que no proposa enunciats infal·libles, sinó que «construeix» meres conjectures, les quals, exclusivament, tenen la intenció d'explicar la realitat per a nosaltres. Segons Popper, aquestes conjectures explicatives de la realitat són acceptades no perquè hom hagi demostrat que siguin certes, sinó, al contrari, perquè no s'ha demostrat que siguin falses.<sup>11</sup>

La «ciència», almenys com l'han intentada formular i comprendre alguns corrents científics, manté la pretensió d'eliminar tots aquells elements «subjectius» (gustos, sentiments, desigs, tarannàs, imatges, disposicions ètiques, etc.), que no siguin susceptibles de ser verificats, ja que l'axioma fonamental d'una certa modernitat és que «tan sols és veritable allò que és verificable» (Horkheimer). Però l'exclusió metodològica d'aquests elements no signifca pas que aquests elements, d'una manera o altra, no s'introdueixin en la investigació científica i, sobretot, en els resultats que aquesta arriba a obtenir. Hi ha una mena de «retorn del reprimat» que acostuma a provocar els desajustaments més lamentables en la convivència humana en forma, per exemple, de «falsejaments» nocius de la mateixa

humanitat de l'home. En aquest sentit, no deixa de ser sorprenent que alguns dels líders més conspicus dels actuals moviments fonamentalistes procedeixen de les anomeades «ciències dures». <sup>12</sup> A més, hom no hauria d'oblidar que la ciència és un producte de l'activitat teòrico-pràctica de l'ésser humà, que ha d'incloure'l tot sencer, sense exclusions apriorístiques marcades per uns prejudicis injustificables que, entre moltes altres coses, posen en qüestió la suposada objectivitat i neutralitat de la mateixa ciència moderna.

En la primera part d'aquest estudi ja vam indicar que calia no oblidar un fet elemental: les hipòtesis fonamentals de tots els sistemes d'explicació són preracionals, és a dir, són dependents, almenys en part, de determinats processos emocionals. Això significa en darrer terme que els sentiments i la biografia personal decideixen si un investigador determinat és racionalista, idealista, determinista o metafísic. <sup>13</sup> L'«assentament» geogràfic també és determinant per a l'establiment de la racionalitat, ja que la parcialitat del «punt de sortida» limita decisivament el suposat abast universal de la raó i de les definicions que hom estableix amb el seu concurs.

A partir del relativisme dels sistemes d'explicació se'n segueix que, al mateix temps, són possibles diversos sistemes d'explicació i que cap d'ells no pot reclamar cap mena d'exigència d'absolutesa o de monopoli, la qual cosa significa que, entre ells, és possible la cooperació i no pas, necessàriament, l'exclusió belligerant. A més cal afegir, a partir d'aquestes afirmacions, que tots els nostres coneixements científics, fonamentalment, són fallibles i superables (l'anomenat «fallibilisme») i que, en conseqüència, sempre poden desenvolupar-se més i més. Sobretot la ciència moderna, en radical oposició al concepte de ciència d'Aristòtil, és hipotètica, la qual cosa significa que la veritat no és un factum donat apriorísticament, sinó que s'estableix mitjançant el cercle «"hipòtesi formulada" - "hipòtesi a verificar"». Dient-ho d'una altra manera: les veritats científiques també es troben en un context històric. Hom no hauria d'oblidar que tot coneixement s'origina al bell mig d'un context teòric determinat, i totes les «dades» i els «fets» empírics tan sols són possibles en aquest context precís. Cal dir que aquesta relativització de la ciència no suprimeix la seva exigència de veritat i de validesa, sinó que en precisa l'exigència. La veritat científica sempre és ambigua i, per això mateix, no pot monopolitzar el coneixement de la veritat. La veritat científica sempre es troba referida a un gran nombre de sistemes teòrics molt complexos, els

quals, per la seva banda, es basen en axiomes preracionals. Aquestes consideracions no disminueixen el valor de la ciència, sinó que, justament, li atorguen el lloc que, de debò, li pertoca en l'existència humana, ja que pot ajudar a corregir les desviacions i les sobrevaloracions inadequades que s'han introduït en l'explicació que l'home fa d'ell mateix i del seu entorn.

Stephen E. Toulmin ha posat en relleu que el «raonar» i el «raonament» poden adoptar un nombre molt gran de formes i, a més, poden aplicar-se a tota mena de circumstàncies, d'empreses i de situacions individuals i collectives extremadament diverses com diverses i contrastades les peripècies històriques dels individus i de les comunitats humanes.<sup>14</sup> Aquest autor no dubta a afirmar que és «errada la recerca d'una resposta general i universal a la pregunta què és "raonar"». <sup>15</sup> Creiem que la raó que addueix Toulmin per rebutjar una forma única de raonament és molt versemblant. Emprem el llenguatge —la «matèria primera» de qualsevol raonament— amb una enorme diversitat de propòsits: «el llenguatge no és un instrument amb una finalitat única [...] El llenguatge és una d'aquestes coses que contínuament modulem i modifiquem afegint-hi nous artificis (modes de raonament i tipus de conceptes) per executar noves funcions». <sup>16</sup> Fins i tot les propietats lògiques dels raonaments concrets es troben relacionades directament amb la funció i amb la finalitat que tenen (o que els assignem) els esmentats raonaments: la «lògica» no deixa de ser mai utilitària. <sup>17</sup>

Un altre aspecte que cal no oblidar i que, d'alguna manera, concreta el que acabem d'assenyalar sobre la varietat de usos i de formes que adopten els raonaments, és que la raó i la seva aplicació concreta als afers de l'existència, ja sigui en un pla teòric o bé en les situacions pràctiques, sempre es troben emmarcades històricament. És una qüestió oberta si existeix o no existeix una «raó universal». Allò que, certament, hom, tostemp, pot constatar és que l'ésser humà, a causa de la seva constitució finita i contingent, sempre en fa un ús i una aplicació que es mantenen, en primer terme, predeterminades per la tradició intel·lectual, religiosa i cultural de l'individu concret i, en un segon moviment, determinades pels desafiaments, les urgències i els interessos del propi moment històric. No és clar, doncs, que existeixi alguna cosa semblant a una «raó universal» que sigui, com a tal, operativa en l'hic et nunc. Allò que sí que es pot afirmar és que sempre ens trobem determinats pels pressupò-

sits i pels prejudicis d'una «raó històrica» concreta. Per això és lícit mantenir que tota ratio, que sempre és una «raó històrica», és una conservatio sui.

### 3. Les característiques més importants de la racionalitat

Després d'haver assenyalat, molt breument, alguns aspectes previs, per tal d'evitar, en relació amb la racionalitat, la formulació d'un discurs totalitzant, podem indicar algunes facetes concretes que posseeix la racionalitat aplicada als afers de l'existència humana.<sup>18</sup>

1. D'entrada cal fer una afirmació molt general: L'ús de conceptes pot ser considerat com un pressupòsit ineludible de tota racionalitat.<sup>19</sup> Els conceptes emprats en un determinat àmbit socio-cultural, però, han de ser utilitzats i compresos de la mateixa manera. Dient-ho d'una altra manera: en un determinat context socio-cultural, tot concepte porta a terme una determinada reducció de la complexitat, la qual cosa no significa, però, la seva anul·lació.<sup>20</sup> Si no es dona aquesta reducció de la complexitat, és a dir, si, en el mateix àmbit, hom empra el mateix concepte de maneres diferents, s'origina confusió, vaguetat i impossibilitat de formular termes ben precisos, que puguin ser compartits per un nombre important de persones. De tot això, hom pot deduir la següent afirmació: el primer tret de la racionalitat és la intersubjectivitat semàntica dels conceptes que hom empra per apropar-se, comprendre i definir la realitat.

2. Les expressions que es basen en fets empírics, hom les considera com a fonamentades racionalment. Per això aquests fets han de ser compresos i reconeguts per tothom, que es vulgui mantenir en un àmbit de racionalitat concret, com a realment obligatoris. D'una manera paral·lela, hom designa les afirmacions sobre la realitat que, conscientment, renuncien a una fonamentació mitjançant els fets empírics com a dogmàtiques, irracionals i arbitràries. Aquesta faceta de la racionalitat, en conseqüència, pot ser designada amb l'expressió d'intersubjectivitat empírica.

3. Poden considerar-se com a fonamentades racionalment aquelles proposicions que són la conseqüència de conclusions lògiques. Així, per exemple, un jutge pot basar el seu veredicta en un reguitzell d'indicis i, al mateix temps, el pot fer derivar d'un cos legal, que, en el moment present, posseeix validesa jurídica. Tant el primer procediment com el segon pressuposen una conceptualització prèvia i una claredat expositiva en aquesta mateixa conceptualització, admesa amb un consens més o menys ampli. Aquest aspecte de la racionalitat pot ser designat amb el nom d'intersubjectivitat lògica.

4. Una altra faceta de la fonamentació racional és la que té com a punt de partida determinades formes d'acció. Hom pot posar de manifest aquesta faceta de la racionalitat amb l'exemple d'una màquina de fer jersei. Els punts successius d'un jersei no presenten cap mena de necessitat lògica, sinó que són, de fet, una proposta més o menys facultativa. Cap punt en concret no és, en ell mateix, un fet obligatori, immutable, imposat per una mena d'imperatiu categòric, sinó que es tracta de quelcom de fabricat més o menys arbitràriament. Amb tot no hi ha cap mena de dubte que les accions particulars que, en el «fer mitja», constitueixen els punts successius, tenen un real fonament en allò que serà el jersei un cop acabat de teixir. Hi ha una mena de claredat i d'intel·ligibilitat prèvies que condueixen vers la seva culminació el treball de fer mitja. Aquesta faceta de la racionalitat pot ser anomenada amb l'expressió d'intersubjectivitat operativa.- Voldria afegir que l'exemple que he adduït pot causar la impressió que aquest aspecte de la racionalitat té quelcom de trivial i sense valor. És el contrari allò que és veritat. La major part de l'activitat industrial i comercial es fonamenta, en realitat, en la racionalitat operativa, la qual constitueix una mena d'anticipació, en els temps successius, en els processos operatius, del terme vers on s'encaminen els nostres esforços.

5. Finalment, cal posar en relleu que hom considera que una acció posseeix una fonamentació racional si hom la dedueix d'unes normes establertes amb anterioritat, que actuen com de fils conductors dels processos intel·lectuals i axiològics. Certament que una norma és també una instrucció per a l'acció i, sovint en un sentit operatiu, hom no pot distingir acuradament entre la instrucció per a l'acció i la mateixa norma. Amb tot, per regla general, hom vincula el mot «norma» amb determinades actituds valorals com, per exemple, els manaments morals, les proposicions jurídiques, els costums tradicionals, etc. Allò, però, que cal tenir en compte



és que, per a la fonamentació de les normes, s'exigeix conceptualització, claredat expositiva i intel·ligibilitat, si és que les normes han de poder ser designades amb l'epítet de racionals. Si es dóna aquesta característica, aleshores, hom pot parlar d'intersubjectivitat normativa.

Les cinc facetes o modalitats que s'apliquen a la racionalitat que, breument, hem exposat, no pretenen ser definicions exactes de la racionalitat, sinó que, més aviat, intenten oferir unes representacions intuïtives, a fi de posar de manifest que sempre tota racionalitat és, amb paraules de Max Weber, una Zweckrationalität, una racionalitat encaminada a la consecució d'unes finalitats concretes i considerades com a desitjables per un nombre considerable d'individus al bell mig d'un àmbit geo-històric concret. Cal afegir, d'altra banda, que aquestes representacions intuïtives que configuren la racionalitat tal com l'hem exposada són, per regla general, els factors que donen peu als prejudicis més efectius i actius contra el mite i la seva qualitat humana. Hom acostuma a considerar els termes i les normes que configuren el mite com a imprecisos i incapaços d'establir un camp intersubjectiu; hom dubta que el mite es basi en fets empírics admesos per tothom; hom posa en qüestió que el mite segueixi qualsevol mena de lògica i s'està convençut que sempre es troba entortolligat en innumbrables contradiccions lògiques i semàntiques; i, finalment, hom és del parer que el mite, perquè no disposa d'una racionalitat operativa, no pot oposar al progrés tècnic alguna cosa que li sigui equivalent. De fet, hom pot observar amb una certa facilitat la decidida preferència, sobretot en els medis més populars, per una «ciència» suprahumana que, de fet, actua, en el més pejoratiu dels sentits, «míticament».

Encara voldríem afegir una altra raó —segons el nostre parer, d'un abast molt ampli— per tal de bandejar una comprensió «genèrica i abstracta» del raonar, que és propi dels humans. En efecte, el saber com a conclusió de l'aplicació de la raó humana als afers, als esdeveniments i totes les contingències d'aquest món és un producte social, i la racionalitat, en conseqüència, no es troba lligada a uns fonaments subjectius introntollables i infal·libles del saber en el sentit de les modernes teories del coneixement, les quals, tostemps, es troben amenaçades per un ferotge solipsisme, el qual no és aliè a l'actual neoindividualisme i a la desideologització que, ara mateix, caracteritza la cultura, la política i la convivència social. Perquè hom no hauria d'oblidar que la racionalitat no és una qualitat intemporal, sinó que, per contra, qualsevol racionalitat argumentativa sempre es troba situada en un context

determinada, referida a uns interrogants que són propis de situacions històrico-culturals ben determinades. Tot això pot expressar-se d'una altra manera: tant la possibilitat de l'ésser humà de ser racional com les mateixes expressions mitjançant les quals es configuren els interrogants i les qüestions debatudes són senyals inequívocs de la qüestionabilitat estructural de l'ésser humà, la qual, però, sempre s'expressa en contextos històricament situats. Les combinacions, diferències, contrastos i organitzacions són els factors que, en l'espai i en el temps, empra la racionalitat humana per establir, intersubjectivament i socialment, l'abast de la racionalitat humana en cada hic et nunc.

#### 4. Conclusió

L'aproximació descriptiva que he fet a la racionalitat no pretenia oferir-ne un discurs teòric, sinó, més aviat, una estratègia operativa. Per això atribueixo a la racionalitat un pensament que coneix (millor: un pensar que coneix) i una acció eficaç (millor: un actuar o fer eficaços). Aquest pensar racional es concreta en frases, judicis i conceptes. D'aquesta manera es configura un sentit semàntic, un context lògic i una relació amb la realitat. L'actuar racional, d'altra banda, que és el complement imprescindible del pensar racional, es troba contingut en determinades normes i formes operatives que es deriven del pensar racional en el triple sentit que he exposat. En el benentès, però, que l'actuar racional, al seu torn, influeix i modifica el pensar racional.

La finalitat de la ciència, en conseqüència, haurà de consistir en la formulació de teories explicatives, les quals, al mateix temps, han de ser sistemes ordenats.<sup>21</sup> Però, tant la formulació de teories com l'edificació de sistemes, no s'esdevé mai en el buit; mai no es tracta d'abstraccions pures i simples, sinó que sempre s'hi donen relacions, elements no-empírics i conjuntures històriques. Això significa que la ciència, qualsevol ciència conté elements no-científics.<sup>22</sup> Donant un pas endavant pot afirmar-se que la realitat compresa per la ciència mai no és la realitat en si, sinó que sempre es tracta d'una realitat ja interpretada;

una interpretació, d'altra banda, que es troba íntimament vinculada amb les qüestions que, prèviament, hem plantejat a la ciència.

1. En el cap. 6.2. («Simbòlica mítica i raó filosòfica») d'aquesta investigació hem considerat bastant extensament la problemàtica a l'entorn de les implicacions del mite en el logos i dels logos en el mite. Aquests dos elements mai no són plenament autònoms, sinó que sempre, fins i tot quan l'un desitja l'eliminació de l'altre, es troben coimplicats: la imatge no pot prescindir del concepte, ni el concepte de la imatge.
2. No cal que tornem a repetir el que ja hem exposat en el cap. 4.2. («Mite i crisi contemporània de la raó»), on ens fem ressò de la problemàtica situació de la raó en el nostre context socio-cultural. Després d'una Il·lustració, a la qual hom atribuïa tota mena de benefets, sembla com si hom desitgés el retorn de la «no-raó», la qual cosa, atesos els tràgics precedents de tals «retorns» en la història europea, resulta summament inquietant.
3. St. Toulmin, La comprensión humana. 1. El uso colectivo y la evolución de los conceptos, Madrid, Alianza, 1977, 12; cf. id., 41-45.
4. Vegeu l'interessant estudi de Ph. Clayton, Rationalität und Religion. Erklärung in Naturwissenschaft und Theologie, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöningh, 1992, esp. 21-120.
5. Un símptoma que posa en relleu la incidència que, ara mateix, posseeix aquesta problemàtica és el replantejament de tota una sèrie de qüestions a l'entorn de la tradicció. El llibre de F.X. Kaufmann, Religion und Modernität. Sozialwissenschaftliche Perspektiven, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1989, aporta unes perspectives molt interessants sobre aquesta problemàtica.
6. Toulmin, o.c., 59; cf. també id., 60. En definitiva, d'acord amb aquesta tradició occidental, allò que solament podem aspirar a conèixer són les mateixes idees (cf. id., 599. Aquest autor posa en relleu que les aventures de Cook, Bougainville i el mateix Darwin foren molt més importants per a una nova comprensió de la racionalitat que les especulacions dels epistemòlegs, ja que s'adonaren amb molta lucides de la variabilitat orgànica dels individus, de la diversitat històrico-cultural dels pobles, de les morals, de l'art, etc.; en un mot: van fer veure i comprendre la relativitat de la racionalitat humana i de les seves formulacions (cf. id., 61-63).
7. S. Kierkegaard, cit. Toulmin, o.c., 65.
8. «Els raigs del sol bandegen la nit, anorreen la suposada força dels hipòcrites».

9. M. Horkheimer, Zur Kritik der instrumentellen Vernunft. Aus den Vorträgen und Aufzeichnungen seit Kriegsende, Frankfurt a.M., Fischer, 1985, 7. L'edició original anglesa d'aquesta obra és de 1947.
10. Vegeu Horkheimer, o.c., 15-17.
11. Cf. Horkheimer, o.c., 16, 18.
12. Horkheimer, o.c., 22.
13. Cf. K. Popper, The Logic of Scientific Discovery [1934], trad. catalana: Barcelona, Laia, 1985.
14. Vegeu, per exemple, G. Kepel, La revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la conquête du monde, Paris, Seuil, 1991.
15. Aquesta manera d'enfocar la qüestió l'hem aplicada a la complicada qüestió de la definició de la religió. Cf. L. Duch, Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat 1990, 180-221. Sobre la importància del factor biogràfic en qualsevol mena d'empresa intel·lectual, vegeu el cap. 1.1. («Mite i experiència autobiogràfica») d'aquest estudi.
16. Cf. St. Toulmin, El puesto de la razón en la ética, Madrid, Alianza, 1979, 85-88.
17. Toulmin, La comprensión humana, ja citat, 97-107, 369-413.
18. Toulmin, El puesto de la razón en la ética, ja citat, 102. Aquest autor manifesta l'enorme perill que hi ha en els «intents dogmàtics» de definir el raonament d'una única manera (cf. ibid.).
19. Cf. Toulmin, El puesto de la razón, ja citat, 103.
20. Sobre el que segueix, vegeu K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg-München, Karl Alber, <sup>3</sup>1986, passim; Id., Die Wahrheit des Mythos, München, C.H. Beck, 1985, cap. XV-XVI.
21. N. Luhmann, «Komplexität»: Soziologische Aufklärung 2. Aufsätze zur Theorie der Gesellschaft, Opladen, Westdeutscher Verlag, <sup>4</sup>1991, 204-205, afirma que «un concepte unitari tan sols és significatiu si la pluralitat, des d'una determinada perspectiva, pot ser considerada com a unitat».
22. Cf. Luhmann, «Komplexität», ja citat, 205-206.

23. Vegeu, per exemple, Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, cap. IV.
24. Vegeu Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 253-256.

## 2. L'ABAST DE LA PARAULA I L'HOME POLIGLOT

«Les paraules són els ulls vius  
del misteri» (V. Khlebnikov).

### 1. Introducció

Qualsevol aproximació a la realitat comporta una reflexió sobre l'ésser humà com a homo loquens, perquè la imatge i el concepte, el mythos i el logos, la insinuació i la racionalitat mai no es troben al marge del llenguatge, sinó que, fonamentalment, esdevenen allò que són mitjançant llurs respectives diccions.<sup>1</sup> Com ho ha assenyalat George Steiner, per mitjà de la paraula, «la persona humana es va deslliurar del gran silenci de la matèria».<sup>2</sup> No hi ha dubte, doncs, que amb l'ajut del llenguatge, l'esperit humà arriba a saber, aprehendre, tenir alguna mena de relació identificable amb allò que és. Més encara: l'home tan sols pot conèixer, conjecturar, dubtar o esbalair-se davant la realitat mitjançant la instrumentalitat del llenguatge. Cal, però, tenir molt en compte, com escriu Philip Wheelwright, que «els instruments lingüístics que empra l'home i que són una part de la seva herència social, fan possible i, alhora, limiten el tipus de preguntes que pot plantejar, les classes de realitat que és capaç de concebre i les maneres concretes com pot fer-ho».<sup>3</sup> Per arribar a entrar en contacte amb allò que és, l'ésser humà, inevitablement, no pot evitar de caure en una certa dependència respecte al llenguatge que empra.<sup>4</sup> En conseqüència, d'alguna manera, pot afirmar-se que el mateix ésser humà «és emprat» pel llenguatge.

## 2. Llenguatge i reflexió humana

En la primera part d'aquest estudi, ja hem tingut l'ocasió de comprovar la centralitat de la paraula en les expressions mítiques i, òbviament també, en llurs variades i, sovint, contraposades interpretacions. Des de la perspectiva del logos, el valor eminent de la paraula humana constitueix també el centre neuràlgic del discurs humà, perquè l'emparaulament de la realitat, ja sigui mitjançant el mythos o amb el concurs del logos, és una de les dades més primàries i incontrovertibles de l'existència humana. Exercir l'ofici d'home equival, de fet, a donar consistència verbal a la realitat i, doncs, al mateix ésser humà.

Seguint aquesta línia que acabem d'assenyalar, hom ha assenyalat amb raó que «el llenguatge és l'últim i el més profund problema del pensament filosòfic. Això és veritat tant si ens acostem a la realitat a través de la vida quotidiana com si ho fem per mitjà de l'intel·lecte i de la ciència. [...] El problema d'allò que podem saber es troba tan estretament lligada amb el problema d'allò que podem dir, que tota meditació sobre el coneixement implica la meditació sobre el llenguatge».<sup>5</sup> Com ho apunta Octavio Paz: de fet, «la història de l'home podria reduir-se a la de les relacions entre les paraules i el pensament».<sup>6</sup> No hi ha coneixement ni sentiments ni desigs al defora del llenguatge: «la primera cosa que fa l'home enfront d'una realitat desconeguda és anomenar-la, batejar-la. Allò que ignorem és allò que és innombrable».<sup>7</sup> D'una manera lapidària, George Steiner subratlla que «allò que es troba íntegrament fora del llenguatge, es troba també fora de la vida».<sup>8</sup> D'altra banda, cal no oblidar que el llenguatge humà permet que les relacions de la consciència humana amb la realitat siguin creatives. Sempre i arreu, la (re)construcció de la realitat per part de l'ésser humà és un afèr lingüístic. Amb paraules de Steiner: «Per mitjà del llenguatge, una gran part del qual convergeix sovint sobre el jo privat, refutem l'empirisme inexorable del món. Per mitjà del llenguatge, construïm allò que he anomenat "món de l'alteritat"».<sup>9</sup>

No és gens estrany, doncs, que la reflexió a l'entorn del llenguatge hagi estat una de les preocupacions més antigues i constants de l'ésser humà, sobretot en aquells moments de crisi global de la societat, en els quals una cultura, una religió, un sistema polític determinats



es proposaven d'establir una nova configuració de la realitat material i espiritual. En aquest sentit resulta molt significatiu la narració que es reproduïx en el llibre XIII dels Annals. Tzu-Lu pregunta a Confuci: «Si el Senyor de Wei et cridés per administrar el país, quina seria la teva primera mesura?» La resposta del Mestre fou: «La reforma del llenguatge».<sup>10</sup> És un fet prou manifest, com afirma W.M. Urban, que «la preocupació pels problemes del llenguatge s'aprofundeix en els moments crítics de la cultura humana».<sup>11</sup> Aleshores, tant els individus com els grups humans acostumen a tenir la convicció que llur màxima preocupació, a fi de retornar la salut a la conviència humana, hauria de ser la recreació del llenguatge i l'adquisició de la confiança en el mots. A més, hom no hauria d'oblidar, com escriu Steiner, que «el llenguatge constitueix el model privilegiat del principi d'Heràclit. S'altera en tots els moments del temps viscut [...] En resum: en la mesura en què els vivim i actualitzem en una progressió lineal, el temps i la llengua es troben íntimament relacionats: es mouen cap endavant i la sageta mai no es troba en el mateix lloc».<sup>12</sup> La recerca, sempre fracassada, però, tanmateix, sempre represa de nou, d'una gramàtica fonamental, que es trobés a la base de totes les diccions humanes, representa un capítol apassionant en la història del pensament analític.<sup>13</sup>

No resulta gens agosarat afirmar que la paraula humana és un signe evidentíssim de l'alienació radical de l'ésser humà respecte a ell mateix i en relació amb la realitat que l'envolta. «La paraula és un pont mitjançant el qual l'home tracta de salvar la distància que el separa de la realitat exterior».<sup>14</sup> No hi ha dubte que la paraula és el testimoni privilegiat del pregon esquinçament que sofreix l'ésser humà com a causa directa de la seva radical ambigüitat: les paraules mai no coincideixen amb la realitat que anomenen. Són sempre aproximacions més o menys maldestres situades en marcs espacio-temporals mòbils i variables, tostemps subjecte a la contingència. Perquè fos possible la supressió de la distància entre les paraules i allò que designen caldria que, prèviament, s'hagués produït la reconciliació de l'home amb ell mateix i amb el món. De fet, la mística, que mai no deixa de proposar-se que el «trajecte humà» fineixi en el silenci, no és altra cosa que un tempteig per retrobar la reconciliació desitjada, l'assentament en el veritable i incommovable fonament de l'ésser i de l'existència.<sup>15</sup>

La traducció,<sup>16</sup> a la qual, inevitablement, es troba sotmès l'ésser humà des de que neix

fins a la mort, és un símptome molt eloqüent de la inestabilitat gramatical que caracteritza la condició humana. El problema de la traducció, tal com ha estat analitzat per George Steiner, mostra de manera prou evident la pregonia alienació de l'ésser humà: parlem perquè la immediatesa és quelcom d'inaccessible als mortals.<sup>17</sup> El parlar és, justament, la consagració de l'inevitable ús de les mediacions i de les traduccions que sempre cal refer de nou. No costa pas gaire de veure que, constantment, cal contextualitzar els textos, les paraules, perquè, de forma incessant, es trobem sotmesos a les urgències i a les exigències de la història. I en això, justament, consisteix la praxi traductora com un dels exercicis més importants de l'«ofici d'home». Perquè, en definitiva, la traducció és un senyal inequívoc de la separació com a forma pròpia de l'existència humana; separació respecte a la realitat externa, però també i, sovint, de forma tràgica, respecte a la pròpia interioritat, que es troba installada en el més profund del cor de cada home i de cada dona.

En relació amb aquesta problemàtica resulta molt útil la diferència que estableix Wheelwright entre estenosignificats i el llenguatge tensiu. Els primers són aquells significats que poden ser compartits sense traduccions massa complicades per un gran nombre de persones, ja que es tracta, per regla general, de termes estàtics, tancats. Paraules com fill, pare, arbre, cadira, aigua, etc. són estenosímbols i llurs significats són estenosignificats, perquè «allò que cadascuna d'aquestes paraules indica és una sèrie d'experiències definibles (reals o merament possibles) que són, almenys en certs aspectes, plenament identificables pels qui empen aquestes paraules correctament».<sup>18</sup> El llenguatge tensiu, del qual l'exemple més vigorós és la metàfora, en canvi, és caracteritzat pel seu inacabament i per la seva insuperable tensió; tensió que, en definitiva, és una paràbola de la consciència humana, la qual sempre es mou «entre tendències oposades i complementàries».<sup>19</sup> Els aspectes irreconciliables i mutables de l'existència humana troben una exacta correspondència, que cal refer constantment, en el llenguatge tensiu; i tota traducció és, justament, tensió, que posa en relleu la correspondència sempre provisional, és a dir, mai no definitiva, entre allò que és i els balbuceigs que s'esforcen a expressar-lo en l'inestroncable corrent de la vida quotidiana.

«Todas las cosas son palabras del  
Idioma en que Alguien o Algo, noche y día

Escribe esa infinita algarabía  
Que es la historia del mundo. En su tropel  
Pasan Cartago y Roma, yo, tú, él,  
Mi vida que no entiendo, esta agonía  
De ser enigma, azar, criptografía  
Y toda la discordia de Babel».<sup>20</sup>

El fet que els humans parlin milers de llengües denota una irreductible irreconciliació entre ells. En el fons, la situació babèlica de la humanitat posa en relleu l'esquinçament fonamental, el «pecat original» que nien en el cor mateix de la humanitat. I, paradoxalment, la guarició de la radical malaltia babèlica dels humans tan sols pot tenir lloc mitjançant el diàleg, que, quan és autèntic, no consisteix en cap altra cosa que en el bon ús de la paraula, de la mateixa manera que el mal ús de la paraula comporta la radical desestructuració simbòlica de l'ésser humà i de les comunitats. És un fet prou sabut que totes les cultures disposen d'una forma o altra de mite de Babel, per tal d'explicar la irreconciliació lingüística que hi ha entre els individus i les col·lectivitats.<sup>21</sup> Després de Babel, «cap llengua no és capaç d'articular la summa veritat divina o de donar als seus parlants la clau del sentit de l'existència».<sup>22</sup> És un fet incontrovertible que cada llengua és un camí diferent d'«experimentar» la veritat, la qual cosa implica que el pluralisme lingüístic és un clar exponent de la diversitat religiosa, cultural, social i política de la humanitat.

Una antiga tradició jueva, que conté molts elements esotèrics, manifesta que una llengua original única, el famós Ur-Sprache, continua mantenint-se present sota el guirigall de llengües rivals que va seguir a l'esfondrament de la torra de Babel, perquè hom no hauria d'oblidar que la «rivalitat lingüística» acostuma a ser una forma molt aguda de manifestar la «natural» belligerència humana. Aquesta llengua adàmica, esplendorosa i màximament comunicativa, «representava, tot encarnant-lo el Logos original i primitiu, l'acte de creació instantània, per mitjà del qual Déu, literalment, havia "parlat al món"».<sup>23</sup> La llengua original i originària de l'Edèn, doncs, contenia una sintaxi divina, que infonia realitat tangible a tot allò que nominava.<sup>24</sup> En un estudi sobre Emanuel Swedenborg, Henry Corbin mostra que el teòsof nòrdic mantenia el convenciment que existia una Paraula original que fins i tot era anterior a la paraula divina, al text de la Bíblia actual.<sup>25</sup>

Amb els mitjans més diversos, els homes de tots els temps i de totes les cultures han intentat de reparar la fractura lingüística que, d'acord amb la quasi totalitat dels mites dels inicis, va tenir lloc als mateixos orígens de la humanitat. Des d'antic, hom ha tingut el convenciment que guarir les capacitats expressives de l'homo loquens equivalia a restituir a l'home la seva dignitat perduda o, almenys, profundament malmesa. Els gnòstics, sobretot els emparentats amb el judaisme,<sup>26</sup> eren de l'opinió que calia retrobar la significació i el dring esotèrics dels mots, els quals s'ocultaven sota l'escorça material, exotèrica de les paraules i les formes gramaticals. En la teosofia continguda en el Zohar i en els comentaris que el van seguir, Elohim, el nom de Déu, uneix im, el subjecte ocult, amb Eloh, l'objecte ocult. Steiner apunta que, d'acord amb aquests escrits de la tradició esotèrica jueva, «la dissociació de subjecte i d'objecte constitueix la debilitat que afligeix el món temporal».<sup>27</sup> Aquesta opinió es fa ressò d'una profunda percepció que, sempre i arreu, han tingut la filosofia i la teologia: la tràgica separació (i, sovint també, la belligerància) entre l'objecte i el subjecte. L'alienació entre l'un i l'altre posa a bastament de manifest la incapacitat de l'ésser humà per a dir i per a dir-se al marge d'oposicions, exclusions i alternatives.<sup>28</sup> Això equival a dir que la condició humana, inevitablement, es veu forçada a l'ús de les mediacions, és a dir, al fet que cal cobrir la «distància» que, contínuament, hi ha entre el subjecte i l'objecte, entre el temps i l'eternitat, entre els arquetipus i els artefactes espaciotemporals. Per això resulta plenament comprensible que el nom de Déu sigui l'únic que proporcioni seguretat i certesa, ja que no es troba inclòs dins la dialèctica de la història i de les mediacions, perquè és anterior a la dispersió i a la incomunicació originades a Babel. Tostemps, recuperar el llenguatge paradisiàc de l'Edèn ha estat una ascési penosa, practicada preferentment pels místics i pels gnòstics, els quals proposen el pas de les estructures i significacions aparents del llenguatge a la seva semàntica profunda i veritable.<sup>29</sup> En definitiva: la finalitat de l'ascési mística pretén passar de l'àmbit de les manifestacions (que sempre són laberíntiques i esgarriadores) a la realitat de l'ésser sense vels ni interposicions. La Pentecosta, amb l'efusió de llengües i la capacitat d'entesa interlingüística a causa de la immediata atorgada per l'Esperit, representa una redempció parcial de la ferida original. Els intents esperantistes, amb un to convencionalment més secularitzat, també es proposaren el mateix.

Amb la seva finor habitual, George Steiner ha fet notar que una de les característiques

més notables de l'ésser humà és que ha desenvolupat una gramàtica del futur.<sup>30</sup> L'home pot ser definit «com un mamífer que empra el futur del verb "ser"». <sup>31</sup> La presència de conceptes i de mots que materialitzin el futur és tan indispensable per a la conservació i l'evolució de l'espècie humana com ho són els somnis per a l'economia del cervell. La manca de futur és, justament, l'infern:

«Pero comprender puoi che tutta morta  
fia nostra conoscenza da quel punto,  
che del futuro fia chiusa la porta». <sup>32</sup>

La possibilitat d'emprar el futur no és un mer artifici lingüístic, sinó que, «gràcies als hàbits compartits de futur estructurat, l'individu oblida, literalment passa per alt, la certesa i l'absolutesa de la seva pròpia mort». <sup>33</sup> Els temps de futur fan possible concretar, d'acord amb els variables i imprevistos contextos en què es troba l'ésser humà, les seves dimensions antropològiques i espirituals, perquè, com afirmava Nietzsche, «l'home és l'animal encara no fixat». <sup>34</sup>

Les èpoques assetjades per fortes crisis acostumen a experimentar d'una manera molt crua la incapacitat dels mots usuals per a expressar els interrogants i les respostes decisives per a l'exercici de l'«ofici d'home». En relació directa amb el nostre temps, Georges Steiner ha escrit que «hi ha un pressentiment molt difós, encara que fins ara sols s'hagi definit amb vaguetat, d'un cert esgotament dels recursos verbals en la cultura i en la política de masses del nostre temps». <sup>35</sup> Aquesta és, sens dubte, una descripció molt incisiva de la situació dels nostres dies. Les antigues paraules —si hom vol, pot emprar el terme «metarelats» amb l'abast que li dóna Lyotard— semblen haver perdut no sols llur força denotativa, d'«immediatesa quasilegal i sacral», sinó fins i tot aquella capacitat al·lusiva, que permetia que «el voler dir» dels mots i de les expressions constituís una mena de referència última i decisiva, la qual capacitava els individus i les col·lectivitats per a la recreació de l'àmbit actual de la loquacitat humana. Hom no pot excloure a priori que alguns aspectes de la inhumanitat del segle XX (les dictadures, els camps de concentració, l'anorreament de poblacions senceres, la possibilitat de la destrucció total del planeta, la distorsió de la realitat per part dels mass-media, etc.), acompanyats per alguns elements de la societat tecnològica, hagin afectat molt negativament el llenguatge. Més encara: som de l'opinió que la «gramàtica de l'inhumà», tan característica del nostre segle, ha pogut entrar en acció a causa de la

perversió del nostre lèxic habitual com a conseqüència directa de la perversió dels sentiments humans.<sup>36</sup> No costa pas gaire d'observar que, «en el nostre temps, el llenguatge de la política s'ha contaminat d'obscuritat i de bogeria. [...] Mentre no poguem retornar a les paraules, en els nostres diaris, en les nostres lleis i en els nostres actes polítics, algun grau de claredat i de seriositat en llur significat, les nostres vides s'aniran apropant cada vegada més al caos».<sup>37</sup> La capacitat d'emparaular la realitat de què disposa l'ésser humà és, en ella mateixa i com totes els altres aspectes de la seva humanitat, ambigua: «La parla que pot articular l'ètica de Sòcrates, les paràboles de Crist, la construcció mestra de l'ésser de Shakespeare o Hölderlin, pot, a causa de la mateixa virtut d'il·limitada potencialitat, dissenyar i crear els camps d'extermini i transcriure les sessions de la cambra de tortures».<sup>38</sup> De tota manera, però, al costat d'aquestes evidències tan sagnants i curulles dels presagis més sinistres del segle XX, cal afirmar amb rotunditat que, malgrat la sempre possible perversió del llenguatge humà, avui i sempre, «sols l'home pot construir i analitzar la gramàtica de l'esperança».<sup>39</sup>

Que la crisi global del moment present pugui ser qualificada de crisi gramatical, és quelcom que ens sembla fora de qualsevol dubte. Segurament que no resulta gaire fàcil d'establir el perquè d'aquesta crisi expressiva de la cultura occidental. Amb tot, però, estem convençuts que, en el camí històric de l'Occident vers la modernitat, «el llenguatge ja no apareix com un camí vers la veritat demostrable, sinó com una espiral o una galeria de miralls, que obliga a l'intel·lecte a retornar al seu punt de partida».<sup>40</sup> Aquesta situació contrasta molt vivament amb la situació de la filosofia medieval i la filosofia clàssica, les quals estaven plenament convençudes de la dignitat i dels recursos del llenguatge. Aleshores, hom no dubtava que les paraules, emprades amb la necessària precisió i subtileza, «podien matrimoniar intel·lecte i realitat».<sup>41</sup> Segons Steiner, durant el segle XVII es produí un capgirament molt significatiu: la identificació cartesiana de la realitat amb la demostració matemàtica. Fou, però, sobretot Spinoza el qui veié en les matemàtiques la confirmació de les certes i de les esperances que, antany, havien estat depositades en la metafísica. «Amb Spinoza, la metafísica perd la seva innocència».<sup>42</sup>

Va ser, però, a la darrerria del segle XIX quan, en la cultura occidental, s'inicià «la crisi del significat del significat»,<sup>43</sup> la qual portà aparellada la ruptura de l'aliança tradicional entre la paraula i el món. Segons el parer de Steiner, aquest fet «constitueix una de les

poques revolucions de l'època veritablement genuïnes en la història de l'Occident, i defineix la mateixa modernitat». <sup>44</sup> Aquest estat de coses ha donat lloc a una situació d'epíleg (afterword), és a dir, de temps «posterior a la paraula» (after-word), el qual troba en la proclamació de la «mort de Déu» «una articulació original, però tan sols parcial». <sup>45</sup> En aquesta situació de capvespre, la pregunta fonamental i, a més, ineludible és: quina mena de comunicació serà possible en l'època de l'epíleg, del temps posterior a la paraula. Dient-ho d'una altra manera: En l'època de la informació d'abast gegantí, com caldrà emprar les expressivitats humanes per tal d'evitar els paranys de la incomunicació, és a dir, de les paraules sense contingut ideològic, emocional i experiencial. Perquè el perill que, ara mateix, assetja el llenguatge humà pot resumir-se amb una expressió: absència real. En comptes de ser el vehicle de la presència, les expressivitats humanes, molt sovint, han esdevingut els senyals del buit; el buit en forma d'opressió, vulgaritat, desmantellament de les creences, perversió dels mots més sublims.

El llenguatge habitual dels nostres dies és pobre i empobridor, ja que redueix la realitat al camp de la mera facticitat empírica. Aleshores els pensaments, les accions i els sentiments humans, cada vegada menys, poden referir-se a allò que, d'acord amb el Fedre de Plató, tan sols és assequible per mitjà de les ales de l'entusiasme. <sup>46</sup> De fet, amb paraules d'Eugen Biser, ens trobem davant d'una «regressió del llenguatge», la qual, inevitablement, comporta la impossibilitat de plantejar les qüestions fundacionals de l'ésser humà; qüestions fundacionals que cal formular sempre de nou, a causa de la incessant variació dels contextos vitals, en els quals es troba inserit l'ésser humà. Ja fa alguns anys, Norbert Wiener feia notar que el sistema modern de comunicació era el responsable directa de la desaparició de la creativitat literària i artística. Aquest sistema es caracteritza per la primacia atorgada a la massificació i a la brevetat. Aquestes dues tendències, però, tan sols permeten unes comunicacions «convencionals i superficials». <sup>47</sup> De fet, els mass media es caracteritzen per l'estilització del missatge per a la informació, la qual cosa porta aparellat l'allunyament progressiu de la realitat i el desmantellament, alhora, de la lògica i de la fantasia. Per a aquest tipus de comunicació «mass-mediàtica», que Biser qualifica de «consciència retreta» al camp d'allò que es palpa empíricament, al·ludir significativament a qualsevol mena de fonamentació última no és altra cosa que un mer joc amb imatges ideals i, àdhuc, una perillosa desorientació en els camps de la «iHlusió transcendental». <sup>48</sup>

### 3. La constitució de l'ésser humà mitjançant la Paraula

En relació amb la temàtica d'aquest estudi, ni que sigui d'una manera molt esquemàtica, és molt convenient de posar en relleu la importància fonamental que posseeix la paraula per a la constitució, que sempre és una mena o altra d'(auto)revelació, de la humanitat de l'home.<sup>49</sup> Walter Benjamin ha escrit que «l'home comunica la seva pròpia essència espiritual en la seva llengua [...] així que anomena totes les altres coses [...] L'essència lingüística de l'home consisteix en el fet que anomena les coses».<sup>50</sup> La capacitat d'anomenar, doncs, posa en relleu, alhora, l'essència espiritual de l'ésser humà i la seva senyoria sobre la natura.<sup>51</sup> D'una manera categòrica, Benjamin afirma: «La paraula humana és el nom de les coses».<sup>52</sup> L'emparaulament que duu a terme l'ésser humà posa terme a la creació de Déu, a fi que l'home pugui iniciar el seu periple creacional a través dels innombrables viaranyes de la realitat. El lliurament del nom a les coses, sovint en forma d'una atzarosa aventura a través d'indrets desconeguts, permet a l'ésser humà la seva pròpia constitució com a tal i l'experiència de la seva autèntica humanitat.

Hans-Georg Gadamer ha subratllat el fet que tota experiència veritablement humana es dona en el si d'una comunitat lingüística.<sup>53</sup> De fet, el significat que els mots i les expressions han adquirit en un determinat àmbit històric-cultural, constitueix la condició de possibilitat i el guia de qualsevol experiència humana.<sup>54</sup> Hom no hauria d'oblidar que la veritat de les expressivitats humanes no és quelcom de sobreafegit des de l'exterior o pel caprici del qui parla, sinó que consisteix, com ho subratllaren els hermeneutes romàntics, en els intents, sempre represos de nou, de posar-se en harmonia amb la realitat, concordar amb ella, deixar que ressoni en l'espai i en el temps humans a través de les nostres paraules i dels nostres girs.<sup>55</sup> Tant en positiu com en negatiu, la ressonància de la realitat en el cor de l'home s'articula mitjançant els nombrosos llenguatges de què disposa per a configurar la realitat per a si. Però, justament, ací rau també la sempre possible perversió de la humanitat de l'home: el «bon ús de la paraula» i el «mal ús de la paraula» són d'una cabdal importància per a establir la bonesa o la maldat de les relacions que estableix l'ésser humà amb ell mateix, amb els altres, amb la natura i amb Déu, perquè l'home, fonamentalment, és un feix



de relacions.

George Steiner és un dels estudiosos actuals que més intensament ha posat en relleu l'aportació insubstituïble del llenguatge humà per a crear mons alternatius, per a combatre la barbàrie, per a superar el mal i la mort. Perquè la teodicea, que és una de les activitats preferides i més necessàries de l'ésser humà, no és altra cosa que una qüestió lingüística. «El llenguatge és l'instrument privilegiat gràcies al qual l'home es nega a acceptar el món tal com és». <sup>56</sup> Com tantes altres coses de cabdal importància per a l'existència humana, la lluita contra la negativitat es fonamenta en la gramàtica. La paraula veritable, humana i humanitzadora, sempre es manté contra l'objecte, perquè l'ésser humà està posseït per la necessitat vital de crear propostes alternatives a la percepció canònica de la realitat que, sempre, es troba predeterminada per interessos creats de tota mena. En un mot i per referir-nos una vegada més a Steiner, ens cal no una «teoria de la informació», sinó una «teoria de la desinformació», de l'argumentació contra el sistema (Feyerabend). <sup>57</sup> «Desinformació» respecte als axiomes admesos pel statu quo, que intenten de fer coincidir la veritat amb un determinat punt de vista o amb la consecució d'uns aventatges concrets. Molt sovint, la responsabilitat lingüística de l'ésser humà l'empeny a argumenar contra les suposades certeses del sistema establert, la qual cosa comporta un procés de desinformació a fi de poder assolir un nou nivell de comunicació. No hi ha dubte que aquesta «teoria de la desinformació» té molt a veure amb l'aplicació conseqüent de la saviesa en aquells moments de la vida, en els quals les normatives, els punts de referència i les auctoritates tradicionals es mostren incapaços de contenir els estralls del caos, d'atorgar sentit enmig de les mil fesomies de la negativitat, de proposar un «principi esperança» apte per a viure il·lusionadament.

D'altra banda, hom no hauria d'oblidar que la paraula, gairebé mai, no és allò que diu que és. La paraula, com és prou manifest, oculta molt més que no pas confessa explícitament, desfigura molt més que no defineix, separa molt més que no pas uneix, insinua molt més que no determina. Els implícits molt més que els explícits, els «voler dir» més que no pas els «dir objectivats», les al·lusions més que no pas les constatacions rotundes, constitueixen els àmbits més fecunds, però alhora més difícils de transitar del llenguatge humà. «El terreny que hi ha entre el qui parla i el qui escolta és inestable, semblat de

parans i poblat de miratges, fins i tot quan es tracta del discurs interior, quan "jo" em parlo a "mi mateix".<sup>58</sup> No hi ha dubte: on més palesament s'evidencia la radical ambigüitat humana és en l'activitat més típica de l'ésser humà: la parla.

La paraula humana ha estat el factor primordial i decisiu en l'emancipació de l'ésser humà respecte a «la coacció absoluta de l'orgànic».<sup>59</sup> Enfront de la informació en sentit únic, com si es tractés d'un inevitable carrer de direcció única, «el llenguatge és creació incessant de mons paral·lels. El poder plàstic de la paraula no coneix límits [...] Tota llengua ofereix la seva pròpia refutació del determinisme. Cadascuna afirma que el món pot ser d'una altra manera. L'ambigüitat, la polisèmia, l'obscuritat, els atemptats contra les seqüències lògiques i gramaticals, la incomprensió recíproca, la facultat de mentir no són malalties del llenguatge; són les mateixes arrels del seu geni. Sense elles, l'individu i l'espècie tota sencera haurien degenerat».<sup>60</sup> El mite de Babel, d'acord amb l'opinió de George Steiner, és un exemple magnífic d'inversió simbòlica: «la humanitat no fou destruïda quan es va dispersar enmig de les llengües; al contrari, fou aquesta dispersió allò que va salvaguardar la seva vitalitat i la seva força creadora».<sup>61</sup> La plasticitat de la paraula posa de manifest, al bell mig de les «històries» dels individus i de les collectivitats, la no-fixació de l'ésser humà.

Els grecs foren molt conscients de la importància decisiva del llenguatge per a l'estructuració més íntima i fonamental de l'ésser humà. El Cràtil de Plató és l'escrit bàsic del pensament grec sobre el llenguatge, de tal manera que, segons Gadamer, la discussió dels grecs posteriors no aporta res de substancialment nou.<sup>62</sup> En aquest diàleg platònic es discuteixen dues teories del llenguatge antagòniques, les quals, cadascuna a la seva manera, pretenen establir apodícticament la relació entre els mots i les coses. D'una banda, la teoria convencionalista, que assegura que els significats de les paraules s'estableixen per convenció i per l'exercici que els parlants fan d'una determinada paraula o expressió. De l'altra, la teoria contrària, que creu trobar una coincidència natural i correcta entre les coses i llur emparaulament.

Segons Gadamer, Plató en el Cràtil mostra que ambdues teories són, a la pràctica, insostenibles: «Plató intenta mostrar que, en el marc del llenguatge, no pot assolir-se, a causa de la pretensió de correcció lingüística, cap mena de veritat objectiva, i que allò que és cal

conèixer-ho al marge de les paraules, purament des de les mateixes coses». <sup>63</sup> Des de la perspectiva platònica, allò que és important són les idees, les quals com a diàleg de l'ànima amb ella mateixa són mudes. <sup>64</sup> El logos, que adquireix la realitat expressiva per mitjà de la sensorialització fònica, no pot reclamar per a si cap mena de veritat pròpia. Això dona entenenent que «el descobriment de les idees —d'acord amb la interpretació que Gadamer fa de Plató— oculta l'essència del llenguatge». <sup>65</sup>

Segons el nostre parer, l'«essència» del llenguatge no és una dada intemporal, al defora de les imprescindibles contextualitzacions que ha de realitzar l'ésser humà en el transcurs del seu trajecte històric. És cert que la Paraula constitueix el fons més pregon i autèntic de la persona, però, al mateix temps, cal assenyalar que, en cada temps i en cada espai, la cura de la qualitat de la Paraula ha estat deixada a les mans de l'home. Hi ha, doncs, una mena de cercle, de correspondències i d'allusions entre allò que, hic et nunc, és l'ésser humà i la qualitat que, hic et nun, posseeixen les paraules humanes com a expressions, sempre aproximades i maldestres de la Paraula.

La problemàtica a l'entorn de la paraula no resta restringida, com molt sovint ha estat posat en relleu, al camp de les expressions i de les imatges mítiques, sinó que abastaa la totalitat de l'àmbit de la responsabilitat humana, és a dir, tota l'existència humana. Per això estem plenament convençuts que la responsabilitat ètica no s'ha de cenyir merament al domini de l'acció, sinó que cal eixamplar la seva acció benèfica a tot allò que pensa, fa i sent l'ésser humà. És un fet prou evident que, en la història humana, la irresponsabilitat en el tracte amb la Paraula ha tingut unes conseqüències desastroses per als humans com a individus i per a les collectivitats. La paraula irresponsable és, gairebé sense excepció, la paraula pervertida, la qual es proposa com a finalitat més immediata l'enviliment de l'ésser humà i de la convivència humana. <sup>66</sup> Entre els camps de concentració i la perversió de la paraula humana hi ha una sintonia total, que, a la curta o a la llarga, provoca la destrucció d'allò que és autènticament mític en el mite i d'allò que és autènticament lògic en el logos.

La separació entre mite i logos és correcta si es limita a ser una distinció pedagògica, perquè, com és prou sabut, l'home és durant tota la seva vida l'aprenent per excel·lència, és a dir, aquell ésser que, per tal d'avançar creadorament pels viaranys de l'existència, cal que

apregui a distingir, a trobar matisos, a establir correspondències, a elaborar punts de vista. Tota pedagogia és l'aprenentatge de l'art de la distinció, però unes distincions que, tot emprant una sàvia formulació de Jacques Maritain, han de servir per unir, i no pas per a separar i, molt menys encara, per oposar els individus i els grups humans d'una manera bèl·ligerant.

En profunditat, però, mite i logos són expressions de la capacitat d'emparaulament que, com a màxim atribut de la seva humanitat, posseeix l'ésser humà. Per això en tot aquest estudi hem advocat per una coordinació, per una actuació harmònica d'aquestes dues menes de paraules, que han de coexistir sempre i arreu, a fi que la convivència humana no esdevingui una existència pròpia d'un camp de concentració. Sense temor a equivocar-nos podem afirmar que la salut física, psíquica i espiritual de l'home depèn molt en primer terme de la salut de les seves paraules, és a dir, dels vehicles insubstituïbles per a les seves relacions. Perquè la persona és, sobretot, relació, i tota relació es constitueix, ve mediatitzada per unes determinades expressions verbals, mímiques, estètiques, etc.

Cal rehabilitar la Paraula, si és que, de debò, ens ocupa i preocupa el futur de l'home. Perquè la crisi del nostre temps és, per damunt de tota altra consideració, una crisi gramatical.

1. En la Teogonia (584) d'Hesíod ja es posa en relleu que la paraula articulada constitueix la línia de separació entre l'home i l'animal. Aristòtil, per la seva banda, afirma que l'home és «l'animal dotat de paraula» (Zoon logou ekhon). Com va arribar l'home fins a la paraula constitueix un enigma per a Sòcrates, tal com ho adverteix el diàleg platònic Cràtil.
2. G. Steiner, Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Barcelona-México, Gedisa, 1990, 63. Sobre la formació del concepte «llenguatge» en la història del pensament occidental, cf. H.-G. Gadamer, Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosòfica, Salamanca, Sígueme, 1977, 487-525.
3. Ph. Wheelwright, Metáfora y realidad, Madrid, Espasa-Calpe, 1979, 30.
4. Vegeu Wheelwright, o.c., 30-31. G. Steiner, Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, Barcelona, Destino. 1991, 72, manté una opinió contrària: enfront de la finitud inevitable de l'ésser humà en tots els aspectes de la seva existència, «sols el llenguatge no coneix cap mena de finalitat conceptual o projectiva. Som lliures per a dir qualsevol cosa, per a dir allò que volem sobre qualsevol cosa, sobre el tot i el no-res [...] El llenguatge no té necessitat d'aturar-se en cap frontera, ni tan sols, en relació amb les elaboracions conceptuals i narratives, en la frontera de la mort».
5. W.M. Urban, Lenguaje y realidad. La filosofía del lenguaje y los principios del simbolismo, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. 1979, 13, 14; cf. id., 22. En les Upanishads s'adverteix: «Si no hagués llenguatge, no podria conèixer-se ni allò que és bo ni allò que és dolent, allò que és agradable ni allò que és desagradable. El llenguatge ens fa entendre tot això. Mediteu sobre el llenguatge!» (cit. id., 13).
6. O. Paz, El arco y la lira. El poema, la revelación poética, poesía e historia, México, Fondo de Cultura Económica, 4ª reimpr. 1973, 29. És un fet incontrovertible que «l'home és un ésser de paraules [...] Estem fets de paraules. Elles són la nostra única realitat o, almenys, l'únic testimoni de la nostra realitat» (id., 30). En un altre indret escriu: «L'home és home gràcies al llenguatge, gràcies a la metàfora original que el va fer ser un altre i el separà del món natural. L'home és un ésser que s'ha creat a si mateix en crear un llenguatge. Per la paraula, l'home és una metàfora d'ell mateix» (id., 34).
7. Paz, El arco y la lira, ja citat, 30. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 97, ha fet notar que l'expansió de la lingüística, a partir del 1945, constitueix un dels capítols més apassionants de la història intel·lectual moderna: «Hom està pensant i examinant de nou la natura absoluta del llenguatge com no s'havia tornat a fer des de Plató o des de Leibniz».
8. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 55.

9. G. Steiner, Después de Babel. Aspectos del lenguaje y la traducción, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. 1981, 546.
10. Cit. Paz, El arco y la lira, ja citat, 29.
11. Urban, Lenguaje y realidad, ja citat, 22.
12. Steiner, Después de Babel, ja citat, 33. «La llengua, tots els dies, està literalment subjecta a una mutació permanent» (*ibid.*; cf. *id.*, 33-42). «El llenguatge és en si mateix una realitat oberta i està carregat de forces i d'energies tan diverses com complexes» (*id.*, 131).
13. Vegeu Steiner, Después de Babel, ja citat, 120. Cf. *id.*, 120-132, on Steiner ofereix una interessant discussió a l'entorn de les «gramàtiques universalistes» de Joseph h. Greenberg i Noam Chomsky. Perquè l'aquí i l'ara impregna cada tret del llenguatge, i el modela, «la comprensió no és possible a partir d'un sistema sincrònic d'abstraccions» (*id.*, 132).
14. Paz, El arco y la lira, ja citat, 36.
15. Cf. Paz, El arco y la lira, ja citat, 36-37. Paz, *o.c.*, 38, posa de manifest que les paradoxes verbals dels místics com, per exemple, la «música callada» de sant Joan de la Creu o el «buit és plenitud» de Laotzé, manifesten el desig d'expressar la plenitud més enllà de les limitacions que són inherents a qualsevol paraula humana. Steiner escriu que «en una part molt considerable de la poesia moderna, el silenci representa les aspiracions de l'ideal; parlar és dir menys» (Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 78). De tota manera, aquest autor reconeix que «l'elecció del silenci per part d'aquells que millor poden parlar és —em sembla— històricament recent» (*id.*, 76). Sobre la poesia com a violència sobre el llenguatge, vegeu Paz, *o.c.*, 38-48.
16. No ens referim exclusivament al fet d'haver de traduir d'una llengua a una altra, sinó a la situació inevitable, en la qual es troba immers l'ésser humà, d'haver de «transportar» i d'«acomodar»: el passat al present, els interessos dels altres en benefici propi, el llenguatge genèric en les particularitats dialectals de cadascú, etc.
17. Vegeu l'ampli i documentat estudi de Steiner, Después de Babel, ja citat, *passim*. Per a certs corrents esotèrics, «la mateixa necessitat de traduir era com la marca de Caín, la prova que l'home havia estat exiliat de l'harmonia mundi» (*id.*, 83).
18. Wheelwright, *o.c.*, 34. Vegeu *id.*, 35-45.
19. Wheelwright, *o.c.*, 49. Vegeu sobre el llenguatge tensiu, *id.*, 47-69. Sobre la metàfora, cf. *id.*, 71-93.
20. J.L. Borges, «Una brújula», cit. Steiner, Después de Babel, ja citat, 89-90.

21. Cf. Steiner, Después de Babel, ja citat, 77. L'estudi fonamental sobre aquesta qüestió, que no hem pogut consultar, és el d'A. Borst, Der Turmbau von Babel. Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprache und Völker, Stuttgart 1959-1963.

22. Steiner, Después de Babel, ja citat, 83. La temàtica babèlica no pertany pas al passat. Autors moderns com, per exemple, Mallarmé, Kafka, Benjamin o Borges que, molt sovint, semblen continuar l'obra dels cabalistes, de Boehme o d'Angelus Silesius (cf. id., 84-94).

23. Steiner, Después de Babel, ja citat, 78.

24. Cf. Steiner, Después de Babel, ja citat, 79; Id., Presencias reales, ja citat, 74-75. A Gènesi 2, 19, Adam dona nom a totes les criatures vivents: donar nom és l'acte suprem de coneixement, que comporta la vivificació immediata de l'entitat denominada. Emparaular equival, sempre en relació amb el llenguatge del Paradís, a donar la vida. Un altre aspecte molt important del llenguatge humà és que «sols l'home pot construir i analitzar la gramàtica de l'esperança [...] Les nostres vides depenen de la capacitat d'expressar esperança, de confiar a les oracions condicionals i als futurs els nostres somnis actius de canvi, progrés i alliberament. Per a aquests somnis, el concepte de resurrecció és un increment gramatical natural» (Steiner, Presencias reales, ja citat, 75).

25. Vegeu H. Corbin, Face de Dieu face de l'homme. Herméneutique et soufisme, Paris, Flammarion, 1983, 41-108.

26. «En l'hermenèutica jueva trobem tots els temes que orientaran la reflexió sobre l'essència del llenguatge i l'enigma del seu desmembrament» (Steiner, Después de Babel, ja citat, 81; cf. id., 82-84).

27. Steiner, Después de Babel, ja citat, 82.

28. En aquest context convé no oblidar que l'intent dels místics de tots els temps i de tots els àmbits religioso-culturals ha consistit, precisament, en salvar l'escletxa lingüística entre el subjecte i l'objecte, tot vessant el món de l'alienació, que és el marc de la vida quotidiana, en el món del diví, és a dir, en aquell àmbit, en el qual ja no calen les paraules i, doncs, les mediacions, perquè tot i tothom és immediat.

29. «En l'ocultisme hi ha una aguda comprensió, essencial per al tractament de la comunicació dins i entre les llengües, del fet que un text pot ocultar més d'allò que revela. I per damunt de tot s'imposa la idea, assídua en Spinoza i Wittgenstein, del caràcter problemàtic, numinós i inquietant, de la vida de l'home en el llenguatge» (Steiner, Después de Babel, ja citat, 82). El pas de l'exotèric a l'esotèric, tal com el proposa Henry Corbin, no representa una posició acrítica, premoderna, ingènua, sinó, molt al contrari, una manera lúcida de distingir els nivells i els trajectes hermenèutics que ha de recórrer l'ésser humà, si desitja anar més enllà de l'escorça dels mots i de les expressions (cf. H. Corbin, En Islam Iranien. Aspects spirituels

et philosophiques. I: Le Shî'isme duodécimain, Paris, Gallimard, 1991, 186-218; Id., La imaginación creador en el sufismo de Ibn 'Arabî, Barcelona, Destino, 1993, 25-29, 97-124).

30. Vegeu Steiner, Después de Babel, ja citat, 185.

31. Steiner, Después de Babel, ja citat, 186.

32. Dant, Inerno, X, cit. Steiner, Después de Babel, ja citat, 186.

33. Steiner, Después de Babel, ja citat, 187.

34. Fr. Nietzsche, Más allá del bien y del mal. Preludio de una filosofía del futuro, Madrid 1988, 88. En un altre indret escriu: «La paraula mata, tot allò que està fixat mata» (Fr. Nietzsche, El Anticristo. Maldición sobre el cristianismo, Madrid 1977, 62). Sobre la meua interpretació de Nietzsche, cf. L. Duch, Simfonia inacabada. La situació de la tradició cristiana, Montserrat 1994, 59-94.

35. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 75.

36. Cf. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 80. D'acord amb Steiner, el xafardeig és també un símptome molt eloqüent de la perversió del llenguatge. «Vivim en una cultura que és, de manera creixent, una gruta eòlica del xafardeig; xafarderies que abasten des de la teologia i la política fins a una exhumació sense precedents de les afliccions personals (la teràpia psicoanalítica és la gran retòrica del xafardeig)» (id., 85). Sobre la perversió del llenguatge, amb referència directa al cas del nacional-socialisme, vegeu Steiner, o.c., 86-113, 133-159 («El milagro hueco»).

37. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 61. Sobre la incomunicació i la pèrdua de ressonàncies de la paraula en l'actual món de l'art, de la ciència i de la vida quotidiana, cf. id., 54-61.

38. Steiner, Presencias reales, ja citat, 78.

39. Steiner, Presencias reales, ja citat, 75.

40. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 44.

41. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 43.

42. Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 44.

43. Steiner, Presencias reales, ja citat, 117; cf. id., 115-116.

44. Steiner, Presencias reales, ja citat, 118. Segons aquest autor, han estat Mallarmé i Rimbaud els qui, d'una manera més explícita, encara que, implícitament, aquest fenomen és perceptible en molts altres autors, van trencar la continuïtat entre la paraula i el món (cf. id., 124-125, 131). A partir d'ací, la modernitat no farà sinó augmentar incenssantment aquesta separació (cf. id., 134 i 135).



45. Cf. Steiner, Presencias reales, ja citat, 118. «La força seductora de la semiòtica de la "post-paraula" (after-word) és la d'un nihilisme o una nullitat rigurosament conseqüents (le degré zéro) (id., 164). Cal no oblidar la dura polèmica de Steiner contra els desconstruccionistes» (cf. id., 145-166).

46. Vegeu, en aquest sentit, les agudes anàlisis d'E. Biser, Religiöse Sprachbarrieren. Aufbau einer Logoaporetik, München, Kösel, 1980, 208-223.

47. Vegeu N. Wiener, Mensch und Menschmaschine, cit. E. Biser, Pronóstico de la fe. Orientación para la época postsecularizada, Barcelona, Herder, 1994, 160.

48. Cf. Biser, Religiöse Sprachbarrieren, ja citat, passim; Id., Pronóstico de la fe, ja citat, 156-160.

49. Amb un cert deteniment, hem analitzat aquesta qüestió en el nostre estudi Religió i món modern, ja citat, 290-332. Per aquesta circumstància remetem el lector a aquell estudi.

50. W. Benjamin, «Sobre la llengua en general i sobre la llengua dels homes»: W. Benjamin, Art i literatura. Tria de textos, traducció i introducció d'A. Pous, Vic, Eumo/Edipoies, 1984, 109.

51. Cf. Benjamin, o.c., 110, 111.

52. Benjamin, o.c., 115.

53. Vegeu Gadamer, Verdad y método, ja citat, 422. D'una manera molt més explícita, vegeu id., 461-585.

54. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 425.

55. Vegeu Gadamer, Verdad y método, ja citat, 225-252.

56. Steiner, Después de Babel, ja citat, 250.

57. Cf. Steiner, Después de Babel, ja citat, 251.

58. Steiner, Después de Babel, ja citat, 263-264.

59. Steiner, Después de Babel, ja citat, 269.

60. Steiner, Después de Babel, ja citat, 269-270. «Allò que és incert en el significat és poesia en estat latent» (id., 270).

61. Steiner, Después de Babel, ja citat, 267.

62. Vegeu Gadamer, Verdad y método, ja citat, 488. Steiner, Después de Babel, ja citat, 279-280, escriu que, «en el Cràtil o en el Parmènides, ja se'ns fa sentir la tensió entre l'ambició d'universalitat, la recerca d'un recolzament crític independent de les condicions geogràfiques i temporals, i les particularitats relativistes d'una llengua determinada».

63. Gadamer, o.c., 489.

64. G. Reale, Storia della filosofia antica. II. Platone e Aristotele, Milano, Vita e pensiero, 1992, 70-73, afirma que els tres principis focals de la filosofia de Plató són: a) la teoria de les idees; b) la teoria dels principis; c) la teoria del demiürg. El mateix Plató escriu (cf. Parmènides, 134e-135b) que la majoria troba completament incomprensible la teoria de les idees, la qual cosa vindria a significar que les idees són incomprensibles a la natura humana.

65. Gadamer, o.c., 490.

66. No cal ací referir-se a les dictadures funestes que han malmès fins a graus insospitats la humanitat de l'home. Totes aquestes dictadures han començat i acabat amb perversions, potser irreparables, de les capacitats expressives de l'ésser humà.

## CONCLUSIÓ GENERAL

En les dues parts d'aquest estudi, d'extensió i d'abast científic molt diferents, hem intentat de posar en relleu una de les qüestions que més incisivament ha marcat —i, encara, marca— la cultura occidental. D'una manera molt explícita, la relació, sempre conflictiva i problemàtica, entre mythos i logos resumeix d'una manera molt justa el llarg i atzarós camí històric que ha seguit la nostra cultura, almenys des dels presocràtics. En el transcurs de la nostra exposició ens hem referit amb una certa freqüència als diversos ingredients de què consta aquesta confrontació que, en el fons, no tan sols ens dibuixa la fesomia robot de l'home occidental, sinó que, molt més àmpliament, ens ofereix la de l'home en general. A la pràctica, en aquesta polèmica secular resulten quasi indestriables els nombrosos i irreductibles elements que configuren el polifacetisme humà. Per això, gairebé sempre, resulta tan problemàtica la distinció entre mythos i logos. Sempre i arreu, conscientment o inconscientment, hom procedeix a la racionalització del mite i la mitificació del logos. Segons el nostre convenciment, aquesta situació molt bé pot ser considerada com a inevitable, perquè l'ésser humà, al mateix temps, es mou en direccions molt diverses (per no dir oposades), i s'hi mou àdhuc quan està plenament convençut de procedir o bé «lògicament» o bé «míticament». En les paraules, en les expressions i en els comportaments humans, darrera de tota imatge s'amaga un procés racionalitzador i darrera de tota racionalització aapunta una tirada vers el mite.

Hom ha repetit fins a la sacietat que la societat actual es troba submergida en una crisi de dimensions gegantines. Crisi que alguns equiparen amb una «destradicionalització» de tots els elements constitutius —ja siguin mítics o ja siguin lògics— de la humanitat de l'home

(almenys, de la humanitat que ha tingut vigència fins als nostres dies). Estem plenament convençuts que aquests diagnòstics, que sovint no aconsegueixen evitar un cert fatalisme molt fin de diècle, contenen punts de vista molt encertats. De tota manera roman dempeus la qüestió fonamental que, en la llarga història del món occidental, ha atorgat plausibilitat a la paraula mítica i a la paraula lògica: ens referim a la tradició. La completa superació de la tradició significaria, de fet i sense palliatius, l'autèntica mort de l'home, perquè la qualitat intrínseca de l'home concret depèn de la qualitat de les referències i de les relacions que, en el present, es capaç d'establir amb el passat i amb el futur. Protologia i escatologia són absolutament imprescindibles per a la salut física, psíquica i espiritual dels individus concrets i dels grups socials. La protologia i l'escatologia, però, s'expressen ahora mitjançant el mythos i el logos. D'una manera encara més dràstica gosem afirmar que la superació de la tradició, que sempre comporta un anorreament de la paraula, és a dir, del mythos i del logos, porta aparellada la supressió de l'ésser humà com al parlant per excel·lència. El mutisme, la impossibilitat teòrica i pràctica d'articular les seqüències pròpies del poliglòtisme humà, és una altra forma de designar la mort de l'home.

En els capítols del nostre treball, ens hem adonat, d'una manera molt detallada, que la coimplicació creadora de mythos i logos constituïa una forma genuïna d'exercir l'ofici d'home. Evidentment, no es tracta pas d'un exercici de subordinació (pas del mythos al logos o del logos al mythos) que, amb freqüència, no pretenia altra cosa que la substitució pura i simple. Més aviat allò que imposa una adequada aproximació a la problemàtica a l'entorn del mythos i del logos és la constatació que la presència de l'home en el món és plural: pluralitat en l'ordre del pensament, de l'acció i dels sentiments. Aquesta manera harmoniosa de concebre la relació del logos i del mite, que és la conseqüència directa d'una concepció sinòptica i diferenciada del mateix ésser humà, fa justícia a una de les conquestes més significatives dels nostres dies: el dret a la diferència. Unes diferències que, a fi de poder ser reconegudes i vivibles a l'exterior (per exemple, en la relació amb l'altre religions, polític, racial, sexual, etc.), cal que, de primer, trobin llur realització eficaç i compromesa a l'interior de cada individu.

## BIBLIOGRAFIA GENERAL

Abellán, J.L., Historia crítica del pensamiento español. II: La edad de oro, Madrid, Espasa-Calpe, 1979.

Albert, K., Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion, Hamburg, F. Meiner, 1982.

Alphandéry, P., «L'Évhémérisme et les débuts de l'histoire des religions»: Revue de l'Histoire des Religions 99(1934), 1-27.

Alleau, R., La science des symboles. Contribution à l'étude des principes et des méthodes de la symbolique générale, Paris, Payot, 1982.

Allen, D., Mircea Eliade et le phénomène religieux, Paris, Payot, 1982.

Argullol, R., El Héroe y el Único. El espíritu trágico del Romanticismo, Barcelona, Destino, 1990.

Assmann, A. i J. (ed.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München, W. Fink, 1987.

Assmann, A. (ed.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III,

München, W. Fink, 1991.

Assmann, J. et al. (ed.), Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg (Schw.) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1982.

Baaren, Th.P. van, «The Flexibility of Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 217-224.

Babut, D., Plutarque et le stoïcisme, Paris, Faculté des Lettres et Sciences Humaines, 1969.

Bachofen, J.J., Mitología arcaica y derecho materno, Barcelona, Anthropos, 1988.

Bachofen, J.J., Das Mutterrecht. Eine Untersuchung über die Gynaikokratie der alten Welt nach ihrer religiösen und rechtlichen Natur. Eine Auswahl, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

Barner, W., «Literaturtheologie oder Literaturmythologie?». Jens - Küng - Kuschel (ed.), Theologie und Literatur, 146-163.

Barthel, P., Interprétation du langage mythique et théologie biblique. Étude de quelques étapes de l'évolution du problème de l'interprétation des représentations d'origine et de structure mythiques et la foi chrétienne, Leiden, E.J. Brill, 1967.

Baumann, H., Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythos der afrikanischen Völker, Berlin, D. Reimer, 1964.

Bayer, O. (ed.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart, Calwer, 1990.

Béguin, A., El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954.

Behre, M., "Des dunkeln Lichtes voll". Hölderlins Mythokonzept Dionysos, München, W. Fink, 1987.

Benjamin, W., «El narrador»: W. Benjamin, Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, 1991, 111-134.

Berman, M., Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI, 1991.

Bettelheim, B., Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicanalitici delle fiabe, Milano, Feltrinelli, 1979.

Blumenberg, H., «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, 11-66.

Blumenberg, H., Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979.

Blumenberg, H., Säkularisierung und Selbstbehauptung, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1974.

Blumenberg, H., Der Prozess der theoretischen Neugierde, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1973.

Boas, F., Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural, Buenos Aires, Hachette, 1964.

Bohrer, K.H. (ed.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983.

Bohrer, K.H., «Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, 52-82.

Bollack, J., «Mythische Deutung und Deutung des Mythos»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, 67-119.

Bolle, K.W., «Myth (An Overview)»: Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, 261-273.

Bolle, K.W., «Myths and Other Religious Texts»: F. Whaling (ed.), Contemporary Approaches to the Study of Religion. I: The Humanities, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton, 1984, 297-363.

Boman, Th. Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1968.

Brelich, A., «Mitologia. Contributo a un problema di fenomenologia religiosa»: Liber amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker, Leiden, E.J. Brill, 1969.

Brelich, A., Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958.

Brisson, L., «Mythe»: S. Auroux (ed.), Les notions philosophiques II, Paris, PUF, 1990, 1713-1717.

Buess, E., Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der "Entmythologisierung", München, Chr. Kaiser, 1953.

Buffière, F., Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris, Les Belles Lettres, 1956.

Bultmann, R., Neues Testament und Mythologie. Das Problem der Entmythologisierung der neutestamentlichen Verkündigung. Ed. d'E. Jünger, München, Chr. Kaiser, 1985.

Bultmann, R., «Zum Problem der Entmythologisierung»: H.W. Bartsch (ed.), Kerygma und Mythos. III: Das Gespräch mit der Philosophie, Hamburg-Bergstedt, Evangelischer Verlag, 1966.

Bultmann, R., Geschichte und Eschatologie, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1958.



Bultmann, R., «Jesus Christus und die Mythologie»: R. Bultmann, Glauben und Verstehen. Gesammelte Aufsätze, IV, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1967, 141-189.

Bürger, P., «Über den Umgang mit dem andern der Vernunft»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, 41-51.

Burkert, W., «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 16-39.

Burkert, W., «Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Istar und Atrahasis»: Assmann et al. (ed.), Funktionen und Leistungen des Mythos.

Burnet, J., L'aurore de la philosophie Grecque, Paris, Payot, 1919.

Burridge, K.O.L., «Lévi-Strauss»: E. Leach (ed.), The Structural Study of Myth and Totemism, London, Tavistock, repr. 1971, 91-115.

Caillois, R., El mito y el hombre, México, Fondo de Cultura Económica, 1988.

Caillois, R., «Le mythe et l'homme»: Recherches Philosophiques 5(1935/36), 252-263.

Campbell, J., Die Mitte ist überall. Die Sprache von Mythos, Religion und Kunst, München, Kösel, 1992.

Campbell, J., El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito, México, Fondo de Cultura Económica, 1ª reimpr. 1972.

Campbell, J., Las máscaras de Dios. I: Mitología primitiva; II: Mitología oriental; III: Mitología occidental; IV: Mitología creativa, Madrid, Alianza, 1991-1993.

Campbell, J., El poder del mito, Barcelona, Emecá, 1991.

Cancik, H., «Geschichte»: Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1990, 491-500.

Cancik, H. - Mohr, H., «Religionsästhetik»: H. Cancik et al., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1988, 121-156,

Cancik, H., Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethischen, biblischen und griechischen Historiographie, Stuttgart, Kath. Bibelwerk, 1970.

Cancik, H., «Dionysos 1933: W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik»: Faber - Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, 105-123.

Cancik, H., «Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik I»: Stietencron (ed.), Theologen und Theologien, 214-238.

Cancik-Lindemaier, H., «Allegorese/Allegorie»: H. Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1988, 424-432.

Cassirer, E., Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura, México, Fondo de Cultura Económica, <sup>3</sup>1951.

Cassirer, E., El mito del estado, México, Fondo de Cultura Económica, <sup>2</sup>1968.

Cassirer, E., Esencia y efecto del concepto de símbolo, México, Fondo de Cultura Económica, 1<sup>a</sup> reimpr. 1989.

Cassirer, E., Philosophie der symbolischen Formen. II: Das mythische Denken, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1973.

Certeau, M. de, «Histoire et anthropologie chez Lafitau»: C. Blanckaert (ed.), Naissance de l'ethnologie? Anthropologie et missions en Amérique XVI<sup>e</sup>-XVIII<sup>e</sup> siècle, Paris, Cerf, 1985, 63-89.

Certeau, M. de, L'invention du quotidien. I: Arts de faire, Paris, Gallimard, 1990.

Champion, F., «La nébuleuse mystique-ésotérique»: Champion - Hervieu-Léger (ed.), De l'émotion en religion, 17-69.

Champion, F. - Hervieu-Léger, D. (ed.), De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions, Paris, Centurion, 1990.

Chard, Ch.S., El hombre en la prehistoria, Estella, Verbo Divino, 1976.

Chiarini, G., «Ch.G. Heyne e gli inizi dello studio scientifico della mitologia»: Lares 55(1989), 317-332.

Coates, W.A., «Littérature fantastique: métaphysique et occulte»: C. Tacou (ed.), Mircea Eliade. (Cahier de l'Herne), Paris, L'Herne, 1990, 325-335..

Collingwood, R.G., La idea de la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 3<sup>a</sup> reimpr. 1972

Coomaraswamy, A.K., Hinduism and Buddhism, New York, Philosophical Library, 1943.

Corbin, H., En Islam iranien. Aspects spirituels et philosophiques. I: Le Shî'isme duodécimain; II: Sohrawardî et les platoniciens de Perse; III: Les fidèles d'amour. Shî'isme et soufisme; IV: L'école d'Ispahan. L'école shaykhie. Le douzième Imâm, Paris, Gallimard, 1991.

Corbin, H., La imaginación creadora en el sufismo de Ibn 'Arabî, Barcelona, Destino, 1993.

Cornford, F.M., Antes y después de Sócrates, Barcelona-Caracas-México, Ariel, <sup>2</sup>1981.

Cornford, F.M., De la religión a la filosofía, Barcelona, Ariel, 1984.

Corte, F. della, «Mitologia classica»: F. della Corte, Opuscula V, Genova, Università (Facoltà di Lettere), 1975, 159-219.

Creed, J., «Uses of Classical Mythology»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, 1-21.

Creuzer, Fr., Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen. In Vorträgen und Entwürfen (3 vol.), Leipzig-Darmstadt, K.W. Leske, 1810-1812.

Creuzer, Fr., «Der Mythos in seinem Verhältnis zum Symbol»: Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, 50-52.

Culianu, I.P., Mircea Eliade, Assisi, Cittadella, 1978.

Cunningham, A., «Myth, Ideology, and Lévi-Strauss: the Problem of the Genesis Story in the nineteenth Century»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, 132-176.

Cunningham, A. (ed.), The Theory of Myth. Six Studies, London, Sheed and Ward, 1973.

Daifferth, I.U., Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1993.

Dardel, E., «The Mythic»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 225-243.

Decharne, P., La critique des traditions religieuses chez les Grecs, des origines au temps de Plutarque, Paris, Picard, 1904.

Detienne, M., «Apollon und Dionysos in der griechischen Religion»: Faber - Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, 124-132.

Detienne, M., «Mythe (Épistémologie des mythes)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris 1990, 977-981.

Detienne, M., Les jardins d'Adonis: la mythologie des aromates en Grèce, Paris, Gallimard, 1972.

Detienne, M., La escritura de Orfeo, Barcelona, Península, 1990.

Detienne, M., La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1985.

Dodds, E.R., Les Grecs et l'irrationnel, Paris, Aubier, 1965.

Dorson, R.M., «The Eclipse of Solar Mythology»: A. Dundes (ed.), The Study of Folklore, Englewood Cliffs (N.J.), Prentice-Hall, 1965, 57-83.

Douglas, M., Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología, Madrid, Alianza, 1978.

Drewermann, E., Der Krieg und das Christentum. Von der Ohnmacht und Notwendigkeit des Religiösen, Regensburg, Fr. Pustet, <sup>3</sup>1991.

Drewermann, E., Strukturen des Bösen. I: Die jahwistische Urgeschichte in exegetischer Sicht; II: Die jahwistische Urgeschichte in psychoanalytischer Sicht; III: Die jahwistische Urgeschichte in philosophischer Sicht, München-Paderborn-Wien, F. Schöningh, <sup>2</sup>1979, <sup>2</sup>1980, <sup>2</sup>1980.

Drewermann, E., Der tödliche Fortschritt. Von der Zerstörung der Erde und des Menschen im Erbe des Christentums, Regensburg, Fr. Pustet, <sup>4</sup>1986.

Drewermann, E., Tiefenpsychologie und Exegese. I: Traum, Mythos, Märchen, Sage und

Legende; II: Wunder, Vision, Weissagung, Apokalypse, Geschichte, Gleichnis, Olten-Freiburg i.Br., Walter, 1984, 1985.

Duch, L., Les dimensions religieuses de la comunitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

Duch, L., De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980.

Duch, L., Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988.

Duch, L., Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990.

Duch, L. Ciencia de la Religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974.

Duch, L., El libro en las religiones, Madrid, Fundación Santa María, 1989.

Duch, L., Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984.

Duch, L., La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992.

Duch, L., «La tradició en el moment present»: La cultura davant del nou segle, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, 33-54.

Duch, L. Mircea Eliade, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983.

Duch, L., «Antropología de la Religión»: Anthropologica 6(1982), 11-139.

Duch, L., Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión, Barcelona - Madrid, Don Bosco - Edebé, 1978.

Duch, L., «Mircea Eliade: Un historiador de les religions romanès d'abast universal»: Revista de Catalunya, març 1987, 75-87.

Duchet, M., Anthropologie et Histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris, Maspéro, 1971.

Duerr, H.P. (ed.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984.

Dumézil, G., Les dieux des Indo-Européens, Paris, PUF, 1952.

Dumézil, G., «Le mythe et l'histoire»: Recherches philosophiques 5(1935/36), 259-251.

Dumézil, G., Mythe et épopée. I: L'idéologie des trois fonctions dans les épopées des peuple indo-européens; II: Types épiques indo-européens: un héros, un sorcier, un roi; III: Histoire romaines, Paris, Gallimard, 1968, <sup>3</sup>1982, <sup>3</sup>1981.

Dumézil, G., L'idéologie tripartite des Indo-Européens, Bruxelles, Latomus, 1958.

Dundes, A. (ed.), Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1984.

Duployé, P., La Religion de Péguy, Paris, Klincksieck, 1965.

Dupré, W., «Mito»: Conceptos fundamentales de filosofía II, Barcelona, Herder, 1978.

Dupré, W., Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy, The Hague-Paris, Mouton, 1975.

Durand, G., Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse, Paris, Berg International, 1979.

Durand, G., Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general, Madrid, Taurus, 1981.

Durand, G., Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique, Paris, Berg International, 1979.

Durand, G., L'imagination symbolique, Paris, PUF, 1968.

Durand, G., «La creación literaria. Los fundamentos de la creación»: A. Verjat (ed.), El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas, Barcelona, Anthropos, 1989, 20-48.

Durkheim, É., Les formes elementals de la vida religiosa. El sistema totèmic a Austràlia, Barcelona, Edicions 62, 1987.

Ebach, J., «Euhemerismus»: H. Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, Stuttgart, Kohlhammer, 1990, 365-368.

Eliade, M., Lo sagrado y lo profano, Madrid, Guadarrama, <sup>3</sup>1979.

Eliade, M., Mito y realidad, Madrid, Guadarrama, <sup>2</sup>1973.

Eliade, M., Tratado de historia de las religiones (2 vol.), Madrid, Cristiandad, 1974.

Eliade, M., La búsqueda, Buenos Aires, Megápolis, 1971.

Eliade, M. (ed.), Encyclopedia of Religion, New York-London, Macmillan, 1987.



Eliade, M., Herreros y alquimistas, Madrid, Taurus, 1959.

Eliade, M., «Mefistófeles y el andrógino»: M. Eliade, Mefistófeles y el andrógino, Madrid, Guadarrama, 1969, 98-158.

Eliade, M., «Mito Cosmogónico e Historia Sagrada»: Eliade, La búsqueda, 25-41.

Eliade, M., El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, Madrid - Buenos Aires, Alianza - Emecé, 1972.

Eliade, M., Iniciaciones míticas, Madrid, Taurus, 1975.

Eliade, M., Mitos, sueños y misterios, Buenos Aires, General Fabril, 1961.

Eliade, «Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología»: Eliade, La búsqueda, 43-68.

Elliott, J.J., El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650), Madrid, Alianza, 1972.

Emmerich, W., Zur Kritik der Volkstumsideologie, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971.

Erben, H.K., «Episteme, Mythos und humane Zukunft»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 31-53.

Evans-Pritchard, E.E., Antropología social, Buenos Aires, Nueva Visión, 1975.

Evans-Pritchard, E.E., Las teorías de la religión primitiva, Madrid, Siglo XXI, 1973.

Evans-Pritchard, E.E., Ensayos de antropología social, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Faber, R., Der Prometheus-Komplex. Zur Kritik der Politologie Eric Voegelins und

Hans Blumenbergs, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1984.

Faber, R. - Schlesier, R. (ed.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986.

Falassi, A. (ed.), Time out of Time. Essays on the Festival, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987.

Faust, U., Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder, Münster, Aschendorff, 1977.

Fédou, M., Christianisme et religions païennes. Dans le Contre Celse d'Origène, Paris, Beauchesne, 1988.

Fehrenbacher, G., Drewermann verstehen. Eine kritische Hinführung, Olten-Freiburg i.Br., Walter, 1991.

Feldman, B. - Richardson, R.D., The Rise of Modern Mythology 1680-1860, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972.

Ferrater Mora, J., «Definición»: Diccionario de Filosofía I, Madrid, Alianza, <sup>2</sup>1980, 730-734.

Ferrer, J., «El mite adàmic de Gènesi III: assaig d'hermenèutica»: Estudios Franciscanos 87(1986), 99-183.

Filoramo, G. - Prandi, C., Le scienze delle religioni, Brescia, Morcelliana, 1987.

Firth, R., «The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 207-216.

Fontaine-De Visscher, L., «Mythe et raison. Propos contemporains»: Revue Philosophique

de Louvain 88(1990), 553-580.

Fontenelle, B., De l'origine des fables. Edició de J.R. Carré, Paris, Felix Alcan, 1932.

Fontenrose, J., The Ritual Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles, California University Press, 1966.

Forni, G., «Cassirer e la dimensione simbolica»: Il Mulino, septembre-octubre 1984, 735-746.

Frank, M., Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

Frank, M., Kaltes Herz - Unendliche Fahrt - Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989.

Frank, M., Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988.

Frankfort, H. i H.A. (ed.), El pensamiento prefilosófico. I: Egipto y Mesopotamia; II: Los hebreos, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 5ª reimpr. 1980.

Frazer, J.G., La rama dorada. Magia y religión, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 13ª reimpr. 1991.

Freud, S., Totem y tabú, Madrid, Alianza, 1967.

Fromm, E., Märchen, Mythen, Träume. Eine Einführung in das Verständnis einer vergessenen Sprache, Reinbek b. Hamburg, Rowohlt, 1982.

Fuchs, O., «Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten»: Kertelge (ed.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, 11-77.

Fuhrmann, M. (ed.), Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München, W. Fink, 1971.

Fukuyama, F., El fin de la Historia y el último hombre, Barcelona, Planeta, 1992.

Gadamer, H.-G., Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica, Salamanca, Sígueme, 1977.

Gadamer, H.-G., «Philosophie und Hermeneutik»: Kleine Schriften IV. Variationen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, 256-261.

Gadamer, H.-G., «Mythos und Vernunft»: Kleine Schriften IV. Variationen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977.

Galimberti, U., «Il mito in Jung»: Il Mulino, septembre-octubre 1984, 763-783.

Garagalza, L., La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual, Barcelona, Anthropos, 1990.

García Gual, C., «Interpretaciones actuales de la mitología antigua»: Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 313, juliol 1976, 123-140.

García Gual, C., Introducción a la mitología griega, Madrid, Alianza, 1992.

Gaster, Th.H., Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East, New York, Harper, 1961.

Gaster, Th.H., «Myth and Story»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 110-136.

Geertz, C., La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 1987.

Gennep, A. van, Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil, New York, Johnson Reprint, 1969.

Geyer, C.-Fr., «"Neue Mythologie" versus Religion und Wissenschaft»: O. Schatz - H. Spatzenegger (ed.), Wovon werden wir morgen geistig leben? Mythos, Religion und Wissenschaft in der "Postmoderne", Salzburg, A. Pustet, 1986, 99-108.

Geyer, C.-Fr., «Philosophie - Mythologie - Wissenschaft»: Bayer (ed.), Mythos und Religion, 18-30.

Geyer, C.-Fr., «"Neue Mythologie" und "Wiederkehr von Religion"»: W. Oelmüller (ed.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöningh, 1984, 25-54.

Girard, R., La Violence du sacré, Paris, Grasset, 1973.

Girard, R., La ruta antigua de los hombres perversos, Barcelona, Anagrama, 1989.

Godelier, M., Economía, fetichismo y religión en las sociedades primitivas, Madrid, Siglo XXI, 1974.

Goetz, J., La religion des préhistoriques et des primitifs, Paris, Fayard, 1958.

Goetz, J., «Religion»: New Catholic Encyclopaedia XII, New York 1967, 244.

Goodenough, E.R., «Religionswissenschaft»: Numen 6(1959), 77-95.

Goody, J., La lógica de la escritura y la organización de la sociedad, Madrid, Alianza, 1990.

Graevenitz, G. von, Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart, J.B. Metzler, 1987.

Greisch, J., «Versions du mythe»: Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu, Paris, Beauchesne, 1977, 93-124.

Guiart, J., «Des multiples niveaux de signification du mythe»: ASR 26(1968), 55-71.

Gulian, C.I., Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981.

Gunkel, H., Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

Gunkel, H., Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1917.

Gusdorf, G., Fondements du savoir romantique, Paris, Payot, 1982.

Gusdorf, G., Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie, Paris, Flammarion, 1963.

Gusdorf, G., La conciencia cristiana en el siglo de las luces, Estella, Verbo Divino, 1977.

Gusdorf, G., Du néant à Dieu dans le savoir romantique, Paris, Payot, 1983.

Habel, R., «Schiller und die Tradition des Herakles-Mythos»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, 265-294.

Habermas, J., Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985.

Hampl, «"Mythos" - "Sage" - "Märchen"»: F. Hampl, Geschichte als kritische Wissenschaft. II: Althistorische Kontroverse zu Mythos und Geschichte, Darmstadt, Wissenschaftliche

Buchgesellschaft, 1975, 1-50.

Harrelson, W., «Myth and Ritual School»: Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, 282-285.

Harris, M., El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, Siglo XXI, 1978.

Hartlich, Chr. - Sachs, W., Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952.

Hatzfeld, H., Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs, Paris, Seuil, 1993.

Heiler, Fr., Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961.

Heinrich, K., Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a.M., Fischer, 1983.

Henninger, J., «Mythe (le mythe en ethnologie)»: Dictionnaire de la Bible (Suppl.) VI, Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 225-246.

Herranz Marco, M., «Características diferenciales de la expresión mítica»: Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid, CSIC, 1970, 45-61.

Herwig, H.J., «Psychologie als Gnosis: C.G. Jung»: J. Taubes (ed.), Religionstheorie und Politische Theologie. II: Gnosis und Politik, München - Paderborn, W. Fink - F. Schöningh, 1984, 219-229.

Holz, H., Vom Mythos zur Reflexion. Thesen zum Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens, Freiburg-München, Karl Alber, 1975.

Holz, H.H., «ERANOS - eine moderne Pseudo-Gnosis»: J. Taubes (ed.), Religionstheorie und Politische Theologie. II: Gnosis und Politik, München - Paderborn, W. Fink - F.

Schöningh, 1984, 249-263.

Hommel, H., «Mythos und Logos»: H. Hommel, Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, 371-382.

Honko, L., «Theories Concerning the Ritua Process: An Orientation»: L. Honko (ed.), Science of Religion. Studies in Methodology, The Hague-Paris-New York, Mouton, 1979, 369-390.

Honko, L., «The Problem of Defining Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 41-52.

Horkheimer, M. - Adorno, Th.W., Dialéctica del iluminismo, Buenos Aires. Editorial Sudamericana, 1987.

Hubbard, C., «Lévi-Strauss, An Anthropological Critique»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, 79-103.

Hubig, Chr., «Dialektik der Aufklärung und neue Myten. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 218-240.

Hübner, K., Die Wahrheit des Mythos, München, C.H. Beck, 1985.

Hübner, K., Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg-München, Karl Alber, <sup>3</sup>1986.

Hübner, K., «Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption»: P. Koslowski (ed.), Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985, 249-263.

Hübner, K. - Vuillemin, J. (ed.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisches Kolloquium, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983.

Hübner, K., «Meditationen zur Schöpfungsgeschichte als Beispiele für das künftige Verhältnis



von Mythos, Religion und Wissenschaft»: O. Schatz - H. Spatzenegger (ed.), Wovon werden wir morgen geistig leben? Mythos, Religion und Wissenschaft in der "Postmoderne", Salzburg, A. Pustet, 1986, 43-58.

Hübner, K., «Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, 27-41.

Hübner, K., «Rationalität im mythischen Denken»: Hübner - Vuillemin (ed.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, 49-68.

Hübner, K., «Mythische und wissenschaftliche Denkform»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 75-92.

Hume, D., Historia natural de la religión, Salamanca, Sígueme, 1974.

Jacobelli, A.M., «La teorizzazione vichiana delle tre età»: Pensiero mitico, metafisicam analisi dell'esperienza, Brescia, Morcelliana, 1969, 105-116.

Jacoby, F., «Euemeros»: Paulys Real-Encyclopädie des classischen Altertums VI, Stuttgart, Metzler, col. 952-972.

Jaeger, W., À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques, Paris, Cerf, 1966.

James, E.O., «The Influence of Folklore on the History of Religions»: Numen 9(1962), 1-16.

James, E.O., Introducción a la historia comparada de las religiones, Madrid, Cristiandad, 1973

James, E.O., The Tree of Life. An Archaeological Study, Leiden, E.J. Brill, 1966.

James, E.O., «The History, Science and Comparative Study of Religion»: Numen 1(1954), 91-105.

James, E.O., Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien, Paris, Payot, 1960.

Jamme, Chr., "Gott an hat ein Gewand" Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

Jens, W. - Küng, H. - Kuschel, K.-J., Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München, Kindler, 1986.

Jensen, Ad.E., Die getöte Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1966.

Jensen, Ad.E., Mito y culto entre los pueblos primitivos, México, Fondo de Cultura Económica, 1960.

Jesi, F., Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea, Torino, G. Einaudi, 1979.

Jesi, F., Mito, Barcelona, Labor, 1976.

Jesi, F., Cultura de derechas, Barcelona, Muchnik, 1989.

Johnson, R.A., The Origins of Demythologizing. Philosophy and Historiography in the Theology of R. Bultmann, Leiden, E.J. Brill, 1974.

Joly, H., «Die Rationalität im griechischen mythischen Denken»: Hübner - Vuillemin (ed.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität, 78-95.

Jolles, A., Einfache Formen, Tübingen, Max Niemeyer, 1972.

Jung, C.G., El hombre y sus símbolos, Barcelona, Luis de Caralt, <sup>3</sup>1977.

Jung, C.G., Recuerdos, sueños, pensamientos. Editado por Aniela Jaffé, Barcelona, Seix Barral, <sup>5</sup>1989.

Jung, C.G., Simbología del espíritu. Estudios sobre fenomenología psíquica, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1962.

Kasper, W., Das Absolute in der Geschichte. Philosophie und Theologie der Geschichte in der Spätphilosophie Schellings, Mainz, Matthias-Grünwald, 1965.

Kepel, G., La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil, 1991.

Kerényi, K. (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967.

Kerényi, K. - Jung, C.G., Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, Torino, Boringhieri, 1972.

Kerényi, K., Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation, Zürich, Rhein-Verlag, 1964.

Kerényi, K., La religión antigua, Madrid, Revista de Occidente, 1972.

Kertelge, K. (ed.), Metaphorik und Mythos im Neuen Testament, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990.

Killy, W., «Der Begriff des Mythos bei Goethe und Hölderlin»: Jens - Küng - Kuschel (ed.), Theologie und Literatur, 130-145.

Kirk, G.S. - Raven, J.E., Los filósofos presocráticos. Historia crítica con una selección de textos, Madrid, Gredos, 1969.

Kirk, G.S., «On Defining Myths»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 53-61.

Kirk, G.S., La naturaleza de los mitos griegos, Barcelona, Argos Vergara, 1984.

Kirk, G.S., El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, reimpr. 1990.

Kitagawa, J.M. - Long, Ch.H. (ed.), Myths and Symbols. Studies in Honor of Mircea Eliade, Chicago-London, University of Chicago Press, 1969.

Kluckhohn, C., «Myths and Rituals. A General Theory»: W.A. Lessa - E.Z. Vogt (ed.), Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, New York-Evanston-London, Harper & Row, <sup>2</sup>1965, 144-158.

Kockelmanns, J.J., «Über Mythos und Wissenschaft. Einige hermeneutische Reflexionen»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 75-101.

Kolakowski, L., La presencia del mito, Madrid, Cátedra, 1990.

Kramer, F.W., «Die Aktualität des Exotischen. Der Fall der "Kulturmorphologie" von Frobenius und Jensen»: Faber - Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, 258-270.

Krappe, A.H., La genèse des mythes, Paris, Payot, 1952.

Krois, J.M., «Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 199-217.

Kuper, A., Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972, Barcelona, Anagrama, 1973.

Langer, S.K., Nueva clave de la filosofía. Un estudio acerca del simbolismo de la razón, del rito y del arte, Buenos Aires, Sur, 1958.

Laplantine, F., Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía, Barcelona, Granica, 1977.

Lawrence, B.B., Defenders of God. The Fundamentalist Revolt Against the Modern Age, London-New York, I.B. Tauris, 1990.

Leenhardt, M., Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, Paris, Gallimard, 1976.

Lenk, H. (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. FS für Kurt Hübner, Freiburg-München, Karl Alber, 1986.

Leroi-Gourhan, A., Le geste et la parole. I: Technique et langage; II: La mémoire et ses rythmes, Paris, Albin Michel, 1972.

Lévi-Strauss, C., Mythologiques. I: Le cru et le cuit; II: Du miel aux cendres; III: L'origine des manières de table; IV: L'homme nu, Paris, Plon, 1964, 1966, 1968, 1971.

Lévi-Strauss, C., Les Structures élémentaires de la parenté, Paris-La Haye, Mouton, 1968.

Lévi-Strauss, C., Tristes tropiques, Paris, Plon, 1955.

Lévi-Strauss, C., Anthropologie structurale, Paris, Plon, 1958.

Lévi-Strauss, C., Mito y significado, Madrid, Alianza, 1987.

Lévi-Strauss, C., Antropología estructural. Mito, sociedad, humanidades, México, Siglo

XXI, 71990.\_

Lévy-Bruhl, L., Le surnaturel et la nature dans la mentalité primitive, Paris, PUF, 21963.

Lévy-Bruhl, L., La mitología primitiva, Barcelona, Península, 1978.

Lévy-Bruhl, L., L'ànima primitiva, Barcelona, Edicions 62, 1985.

Limet, H. - Ries, J. (ed.), Le mythe. Son langage et son message. Actes du colloque de Liège et Louvain-la-Neuve (1981), Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983.

Lindholm, Ch., Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales, Barcelona, Gedisa, 1992.

Long, Ch.H., «Prolegomenon to Religious Hermeneutic»: History of Religions 6(1966/67).

Lowie, R., Histoire de l'ethnologie classique des origines à la deuxième guerre mondiale, Paris, Payot, 1971.

Löwith, K., Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 51967.

Lübbe, H., Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln, Styria, 1986.

Luther, H., Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart, Radius, 1992.

MacCormac, E.R., «Wissenschaftliche Mythen. Zu Hübners Kritik der wissenschaftlichen Vernunft»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, 103-120.

Mach, D., «Die Wahrheit des Mythos»: Kairos 8(1966), 246-257.

Magris, A., Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione Milano, Mursia, 1975.

Malinowski, B., Sexe i repressió en les societats primitives, Barcelona, Edicions 62, 1969.

Malinowski, B., Magia, ciencia, religi3n, Barcelona, Ariel, 1974.

Malinowski, B., Els argonautes del Pacífic Occidental. Estudi sobre el tarannà emprenedor i aventurer dels indígenes dels arxipèlegs de la Nova Guinea melanèsia (2 vol.), Barcelona, Edicions 62, 1986.

Manuel, F.E., The Eighteenth Century Confronts the Gods, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.

Marcheselli-Casale, C., Von Drewermann lernen. Die Bibel auf der Couch, Zürich, Benziger, 1992.

Marino, A., «Mircea Eliade und die Säkularisierung der Literatur»: H.P. Duerr (ed.), Die Mitte der Welt. Aufsätze zu Mircea Eliade, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1984, 296-313.

Marino, A., L'herméneutique de Mircea Eliade, Paris, Gallimard, 1981.

Marquard, O., «Zur Funktion der Mythologiephilosophie bei Schelling»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, 257-263.

Marquard, O., Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982.

Marquard, O., «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie»: O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart, Reclam, 1984, 91-116.

Martín Velasco, J. de, «El mito y sus interpretaciones»: Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid, CSIC, 1970, 5-43.

Matton, S., «Superstition»: Encyclopaedia Universalis XXI, Paris 1990, 848-850.

May, R., La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992.

Mayr, F.K., La mitología occidental, Barcelona, Anthropos, 1989.

Mensching, G. Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart, C.E. Schwab, 1959

Mensching, G., «Religiöse Ursymbole der Menschheit»: Studium Generale 8(1955).

Merk, O., «Das Problem des Mythos zwischen Neologie und "religionsgeschichtlicher Schule" in der neutestamentlichen Wissenschaft»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, 172-194.

Merleau-Ponty, M., Elogi de la filosofia i altres assaigs, Barcelona, Laia, 1988.

Merleau-Ponty, M., Fenomenología de la percepción, Barcelona, Península, 1975.

Meslin, M., Pour une science des religions, Paris, Seuil, 1973.

Moore, T., «The Analysis of Stories»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, 22-39.

Moritz, K.Ph., Götterlehre oder Mythologische Dichtungen der Alten, Frankfurt a.M., Insel, 1979.

Mowinckel, S., Religion und Kultus, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1953.



Müller, M., La ciencia de la religión. Versión castellana con un prólogo de A. García Moreno, Madrid, M. Minuesa, 1877.

Munz, P., Cuando se quiebra la rama dorada. ¿Estructuralismo o tipología?, México, Fondo de Cultura Económica, 1986.

Nestle, W., Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates, Aalen, Scientia, 1966 (reprint).

Neumann, E., Ursprungsgeschichte des Bewusstseins. Mit einem Vorwort von C.G. Jung, München, Kindler, 1949.

Neumann, E., Kulturentwicklung und Religion, Frankfurt a.M., Fischer, 1978.

Nietzsche, Fr., El nacimiento de la tragedia o Grecia y el pesimismo, Madrid, Alianza, 1973.

O'Neil, M.R., «Superstition»: Eliade (ed.), Encyclopedia of Religion XIV, 163-166.

Orth, E.W., «Zur Konzeption der Cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen. Ein kritischer Kommentar»: E. Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933, Hamburg, F. Meiner, 1985.

Otto, R., Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Madrid, Revista de Occidente, <sup>2</sup>1965.

Otto, W.Fr., Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975.

Otto, W.Fr., Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt a.M., V. Klostermann, <sup>3</sup>1960.

Otto, W.Fr., Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt a.M., Schulte-Bulmke, <sup>3</sup>1947.

Otto, W.Fr., Mythos und Welt, Stuttgart, Ernst Klett, 1962.

Otto, W.Fr., Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974.

Pagden, A., La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada, Madrid, Alianza, 1988.

Panikkar, R., Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München, Kösel, 1991.

Panikkar, R., Myth, Faith and Hermeneutic. Cross-Cultural Studies, New York-Ramsey-Toronto, Paulist Press, 1979.

Pannenberg, W., Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh, Gerd Mohn, 1972.

Pannenberg, W., «Die weltgründende Funktion des Mythos und der christlichen Offenbarungsglaube»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, 108-122.

Pépin, J., Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris, Études Augustiniennes, <sup>2</sup>1976.

Pettazzoni, R., «The Truth of Myth»: R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden, E.J. Brill, 1967, 11-23.

Pinard de la Boullaye, H., El estudio comparado de las religiones. I: Su historia en el mundo occidental, Madrid, Razon y fe, 1940.

Pöggeler, O., Die Frage nach der Kunst. Von Hegel zu Heidegger, Freiburg-München, K. Alber, 1984.

Pohier, J.-M., Psychologie et Théologie, Paris, Cerf, 1967.

Poser, H. (ed.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1979.

Poser, H., «Die Rationalität der Mythologie»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 121-132.

Poser, H., «Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, V-XI.

Poser, H., «Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Ausserwissenschaftlichen»: O. Marquard (ed.), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg, Felix Meiner, 1990, 153-169.

Pottmeyer, H.J. (ed.), Fragen an Eugen Drewermann. Eine Einladung zum Gespräch, Düsseldorf, Patmos, 1992.

Poulat, É., Le catholicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui, Paris, Centurion, 1983.

Praz, M., La carne, el mundo y el diablo en la literatura romántica, Caracas, Monte Avila, 1969.

Preuss, K.Th., Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933.

Propp, V., Morfología del cuento. Seguida de "Las transformaciones de los cuentos maravillosos", Madrid, Fundamentos, 1971.

Pyle, E.H., «Mary Douglas on Symbolism and Social Situation»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, 104-131.

Rahner, H., Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von A. Rosenberg, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992.

Rank, O., El mito del nacimiento del héroe, Barcelona-Buenos Aires, Paidós, 1981.

Rauh, H.D., Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche, München, W. Fink, 1990.

Rausch, I., Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung, München, W. Fink, 1982.

Reale, G., Storia della filosofia antica. I: Dalle origini a Socrate; II: Platone e Aristotele, Milano, Vita e Pensiero, 1992.

Rebstock, H.-O., Hegels Auffassung des Mythos in seinen Frühschriften, Freiburg-München, K. Alber, 1971.

Reinwald, H., Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis, München, W. Fink, 1991.

Rickert, H., Zur Lehre der Definition, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1915.

Ricoeur, P., «Myth and History»: Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, 273-282.

Ricoeur, P., De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965.

Ricoeur, P., «Démystifier l'accusation»: Démystification et morale, Paris, Aubier, 1965.

Ricoeur, P., «Mythe (L'interprétation philosophique)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris 1990.

Ricoeur, P., Tiempo y narración. I: Configuración del tiempo en el relato histórico; II: Configuración del tiempo en el relato de la ficción; III: Experiencia del tiempo en la narración, Madrid, Cristiandad, 1987.

Ricoeur, P. Finitude et culpabilité. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960.

Ries, J., Les chrétiens parmi les religions, Paris, Desclée, 1987.

Ries, J., «Langage et message du mythe, d'Homère au XIX<sup>e</sup> siècle»: Limet - Ries (ed.), Le mythe, 9-33.

Riet, G. van, «Mythe et vérité»: Revue Philosophique de Louvain 58(1960), 15-87.

Ringgren, H., «Comparative Mythology»: Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion III, 574-578.

Rohde, E., Psique. El culto de las almas y la creencia en la inmortalidad entre los griegos, Barcelona, Las Ediciones Liberales, 1973.

Rudolph, K., Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1992.

Rudolph, E., «Mythos - Logos - Dogma. Eine Auseinandersetzung mit Hans Blumenberg»: Bayer (ed.), Mythos und Religion, 58-79.

Russo, R., «Il monomito in discussione. Hans Blumenberg e la sua recezione del mito»: Lares 58(1992), 343-363.

Rutschky, M., «Freud und die Mythen»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, 217-241.

Said, E.W., Orientalismo, Madrid, Libertarias, 1990.

Saint-Blanquat. H. de, Mémoires de l'humanité. Enquêtes en préhistoire, Paris, Seuil, 1991.

Salaquarda, J., «Mythos bei Nietzsche»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 174-198.

Saliba, J.A., "Homo religiosus" in Mircea Eliade: An Anthropological Evaluation, Leiden, E.J. Brill, 1976.

Sallis, J., Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft, Hamburg, Felix Meiner, 1983.

Saussure. F. de, Curso de lingüística general, Buenos Aires <sup>2</sup>1955.

Scrima, A., «Le mythe et l'épiphanie de l'indicible»: E. Castelli (ed.), Mito e fede, Padova 1966.

Schaeffler, R., Religion und kritisches Bewusstsein, Freiburg-München, Karl Alber, 1973.

Schaeffler, R., Religionsphilosophie, Freiburg-München, K. Alber, 1983.

Schenk, A., «Myth and Philosophy»: Angelicum 51(1974), 599-616.

Schlatter, G., «Animismus»: H. Cancik et al., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart, Kohlhammer, 1988, 473-476.

Schlatter, G., Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart, München, Trickster, 1989.

Schlatter, G., «Religionsethnologie»: H. Cancik et al. Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart, Kohlhammer, 1988, 171-185.

Schlatter, G., «Anthropologie / anthropology»: Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1988.

Schlesier, R., «Ödipus, Parsifal und die Wilden. Zur Kritik an Lévi-Strauss' Mythologie des Mythos»: Faber - Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, 271-289.

Schlesier, R. (ed.), Faszination des Mythos. Studien zu antiken und modernen Interpretationen, Basel - Frankfurt a.M., Stroemfeld - Roter Stern, 1985.

Schluchter, W., Religion und Lebensführung. I: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991.

Schmid, H.H. (ed.), Mythos und Rationalität, Gütersloh, Gerd Mohn, 1988.

Scholem, G.G., Les grands courants de la mystique juive, Paris, Payot, 1968.

Schupp, F., Mythos und Religion, Düsseldorf, Patmos, 1976.

Schwab, R., The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880. Foreword by E.W. Said, New York, Columbia University Press, 1984.

Segal, R.A., «Joseph Campbell's Theory of Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 256-269.

Seibt, F., «Utopie als Funktion abendländischen Denkens»: W. Vosskamp (ed.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, 254-279.

Seznec, J., The Survival of the Pagan Gods. The Mythological Tradition and Its Place in Renaissance, Humanism and Art, New York, Pantheon Books, 1953.

Sills, D.L. (ed.), Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales, Madrid, Aguilar, 1979.

Smith, W.R., Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions, London, A. & C. Black, <sup>3</sup>1927.

Smith, P., «Mythe (Approche ethnosociologique)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris 1990.

Snell, B., Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg Claassen und Goverts, 1948.

Soosten, J. von, «Arbeit am Dogma. Eine theologische Antwort auf Hans Blumenbergs "Arbeit am Mythos"»: Bayer (ed.), Mythos und Religion, 80-100.

Stählin, G., «Mythos»: G. Kittel (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1942, 769-803.

Stanner, W.E.H., «The Dreaming»: W.A. Lessa - E.Z. Vogt (ed.), Reader in Comparative Religion. An Anthropological Approach, New York-Evanston-London, Harper & Row, <sup>2</sup>1965, 158-167.

Stegemann, U., Der Begriff des Mythos als Wesen und Wirklichkeit. Eine Auseinandersetzung mit der Spätphilosophie Schellings, Hamburg (disertació doctoral) 1976.

Steiner, G., Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, Barcelona, Destino, 1991.

Steiner, G., Lecturas, obsesiones y otros ensayos, Madrid, Alianza, 1990.

Steiner, G., Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano,



Barcelona, Gedisa, 1990.

Steiner, G., En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura, Barcelona, Gedisa, 1991.

Stietencron, H. von, Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf, Patmos, 1986.

Stolz, F., «Die mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, 81-106.

Stolz, F., Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988.

Stroumsa, G.G., «Myth into Metapher: The Case of Prometheus»: S. Shaked et al. (ed.), Gilgul. Essays on Transformation, Revolution and Permanence in the History of Religions, Leiden-New York-Köbenhavn-Köln, E.J. Brill, 1987, 309-323.

Sudbrack, J., Eugen Drewermann... um die Menschlichkeit des Christentums, Würzburg, Echter, <sup>2</sup>1992.

Tacou, C. (ed.), Mircea Eliade. Cahier de l'Herne, Paris, L'Herne, 1990.

Tentori, T., Antropología cultural, Barcelona, Herder, 1981.

Thielecke, H., Glauben und Denken in der Neuzeit. Die grossen Systeme der Theologie und Religionsphilosophie, Tübingen, J.C.B. Mohr, <sup>2</sup>1988.

Thraede, K., «Euhemerismus»: Reallexikon für Antike und Christentum VI, Stuttgart, A. Hiersemann, 1966, col. 877-890.

- Tillich, P., Religionsphilosophie, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1962.
- Tilliette, X., «Schelling: la mythologie expliquée par elle-même»: Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu, Paris, Beauchesne, 1977, 39-53.
- Todorov, T., Teorías del símbolo, Caracas, Monte Avila, 1981.
- Topitsch, E., «Gemeinsame Grundlagen mythischen und philosophischen Denkens»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, 1-15.
- Trautmann, Th.R., Lewis Henry Morgan and the Invention of Kinship, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1987.
- Trillhaas, W., Religionsphilosophie, Berlin, W. de Gruyter, 1972.
- Turner, V.W., La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu, Madrid, Siglo XXI, 1980.
- Turner, V.W., «Mito y símbolo»: Sills (ed.), Enciclopedia Internacional de Ciencias Sociales VII, Madrid, Aguilar, 1979, 150-154.
- Turner, V.W., «Carnival, Ritual, and Play in Rio de Janeiro»: Falassi (ed.), Time out of Time, 74-90.
- Turner, V.W., El proceso ritual. Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988.
- Tylor, E.B., Cultura primitiva. I: Los orígenes de la cultura; II: La religión en la cultura primitiva, Madrid, Ayuso, 1977.
- Usener, H., «Mythologie». H. Usener, Vorträge und Aufsätze, Leipzig-Berlin, B.G.

Teubner, <sup>2</sup>1914, 37-65.

Valverde, J.M., Nietzsche, de filólogo a Anticristo, Barcelona, Planeta, 1993.

Vázquez, A., Psicología de la personalidad en C.G. Jung, Salamanca, Sígueme, 1981.

Vázquez, A., Freud y Jung. Dos modelos antropológicos, Salamanca, Sígueme, 1981.

Verbeke, G., «Ist die Verwendung von Mythen irrational? Philomythie und Philosophie bei Aristoteles»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, 239-263.

Vernant, J.-P., Mito y sociedad en la Grecia antigua, Madrid, Siglo XXI, 1982.

Vernant, J.-P., Mito y sociedad en la Grecia antigua, Barcelona, Ariel, 1973.

Vidal, J., «Aspects d'une mythique»: Limet - Ries (ed.), Le mythe. Son langage et son message, 35-61.

Vonessen, F., Mythos und Wahrheit. Bultmanns "Entmythologisierung" und die Philosophie der Mythologie, Frankfurt a.M., V. Klostermann, <sup>2</sup>1972.

Vries, J. de, Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg-München, Karl Alber, 1961.

Weder, H., «Der Mythos vom Logos (Johannes 1). Überlegungen zur Sachproblematik der Entmythologisierung»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, 44-75.

Weinrich, H., Estructura y función de los tiempos en el lenguaje, Madrid, Gredos, 1968.

Weinrich, H., «Erzählstrukturen des Mythos»: H. Weinrich, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1971, 137-149.

Widengren, G., Fenomenología de la religión, Madrid, Cristiandad, 1976.

Wieting, S.G., «Myth and Symbol Analysis of Claude Lévi-Strauss and Victor Turner»: Social Compass 19(1972), 139-154.

Wilson, J.E., Schellings Mythologie. Zur Auslegung der Philosophie der Mythologie und der Offenbarung, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1993.

Wright, T.R., Theology and Literature, Oxford, Blackwell, 1989.

Zimmerli, W.Ch., «Wie neu ist die neue Religiosität? Von Konsistenz und Widerspruch in der Suche nach Unmittelbarkeit»: W. Oelmüller (ed.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöningh, 1984, 9-25.

Zinser, H., «Das Problem der psychoanalytischen Mytheninterpretation»: Schlesier (ed.), Faszination des Mythos, 113-124.

Zinser, H. (ed.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin, D. Reimer, 1988.

Zinser, H., «Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischen Kulturveranstaltungen»: Zinser (ed.), Religionswissenschaft, 274-284.

1.

# MYTHOS - LOGOS EN UNA TEORIA DELS VALORS

## Primera Part

### LA PROBLEMÀTICA A L'ENTORN DEL MITE

#### 0. INTRODUCCIÓ

#### 1. ACOTACIONS PRÈVIES DE LA PROBLEMÀTICA

##### 1.1. Mite i experiència autobiogràfica

##### 1.2. Mite i trajecte hermenèutic

##### 1.3. Existència humana i teodicea

##### 1.4. Mite i «presència real»

1.5. Final

2. EL MITE I LA SEVA DEFINICIÓ

2.1. Introducció

2.2. L'atzucac de la definició

2.3. Aproximació filològica

2.4. Mitologia

2.5. Multifuncionalitat del mite

3. BREU PANORÀMICA HISTÒRICA

3.1. Introducció

3.2. Interpretació del mite i tradició occidental

3.3. El mite en la cultura occidental a partir del cristianisme

3.4. La importància dels descobriments de les cultures no europees  
per a la interpretació del mite

3.5. Interpretació del mite i Il·lustració

3.5.1. Dos exemples d'exegesi il·lustrada dels mites:

B. de Fontenelle i G.-Th. Raynal

3.5.2. Un exemple d'interpretació procedent de la filologia clàssica: Chr.G. Heyne

### 3.6. Interpretació del mite i Romanticisme

3.6.1. Un preludi de cabdal importància: Giambattista Vico.

3.6.2. Mite i Romanticisme

### 3.7. Investigació del mite i arqueologia

## 4. MITE I ANTROPOLOGIA

### 4.1. Interpretació del mite i context polític-cultural de l'antropologia

4.1.1. Anglaterra

4.1.2. França

4.1.3. Alemanya

4.1.4. Estats Units d'Amèrica

### 4.2. Mite i crisi contemporània de la raó

### 4.3. El mite i l'actual situació d'inexpressivitat

### 4.4. La tendència predominant de la mitologia occidental

### 4.5. La perversió del mite

### 4.6. Conclusió

## 5. ELS GRANS TEMES A L'ENTORN DEL MITE (I)

### 5.1. Mite i estructures narratives

5.2. Mite i culte

5.3. Mite i història

6. ELS GRANS TEMES A L'ENTORN DEL MITE (II)

6.1. Mite i desmit(olog)ització

6.1.1. La discussió a l'entorn de l'obra de Rudolf Bultmann

6.2. Simbòlica mítica i raó filosòfica

6.2.1. Filosofia i models interpretatius del mite

6.2.2. Mite, filosofia i orientació vers el futur

7. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (I)

7.1. Introducció

7.2. Models interpretatius clàssics

7.2.1. Models racionalistes

7.2.1.1. els mites són superstició

7.2.2. L'explicació al·legòrica del mite

7.2.3. L'explicació evemerista del mite

7.2.4. La posteritat de l'allegoria i d'Evèmer

7.3. L'explicació del mite com a «malaltia del llenguatge»

7.4. L'explicació del mite com a poesia

8. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (II)



## 8.1. Introducció

## 8.2. L'explicació ritualístico-sociològica

## 8.3. El funcionalisme i l'explicació del mite

## 8.4. L'explicació psicològica del mite

### 8.4.1. Friedrich Nietzsche

### 8.4.2. Sigmund Freud

### 8.4.3. Carl Gustav Jung

### 8.4.4. Eugen Drewermann

## 8.5. Conclusió

## 8.6. La interpretació estructuralista del mite

### 8.6.1. Claude Lévi-Strauss

## 9. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (III)

## 9.1. Introducció

## 9.2. L'explicació transcendental del mite: models clàssics

### 9.2.1. Georg W.Fr. Hegel

### 9.2.2. Georg Friedrich Creuzer

### 9.2.3. Reaccions al pensament de Creuzer

#### 9.2.3.1. Acollida favorable del pensament de Creuzer

#### 9.2.3.2. Crítica al pensament de Creuzer

#### 9.2.3. Friedrich W.J. von Schelling

## 10. MODELS D'INTERPRETACIÓ DEL MITE (IV)

10.1. Models moderns d'explicació transcendental

10.1.1. Ernst Cassirer

10.1.2. Mircea Eliade

10.1.3. Hans Blumenberg

10.1.4. Kurt Hübner

10.2. Conclusió

11. CONCLUSIÓ DE LA PRIMERA PART

Segona Part

LA RACIONALITAT OCCIDENTAL I EL MITE

INTRODUCCIÓ A LA SEGONA PART

1. ALGUNES PRECISIONS SOBRE LA RACIONALITAT

1. Introducció

2. Racionalitat i modernitat

3. Les característiques més importants de la racionalitat

4. Conclusió

2. L'ABAST DE LA PARAULA I L'HOME POLIGLOT

1. Introducció

2. Llenguatge i reflexió humana

3. La constitució de l'ésser humà mitjançant la Paraula

CONCLUSIÓ GENERAL

BIBLIOGRAFIA GENERAL