

LLUÍS DUCH



*MYTHOS - LOGOS EN UNA TEORIA  
DELS VALORS*

MONTSERRAT

1994

## **PRIMERA PART**

### **LA PROBLEMÀTICA A L'ENTORN DEL MITE**

## INTRODUCCIÓ

«Contrairement à ce qu'enseigne toute une pédagogie, au moins bicentenaire, il n'y a pas de coupure entre les scénarii significatifs des antiques mythologies et l'agencement moderne des récits culturels: littérature, beaux-arts, idéologies et histoires...». <sup>1</sup> En efecte, hom pot comprovar l'existència de mites en tots els temps i en totes les societats humanes, de les menys evolucionades fins les que han atès el desenvolupament científic-tecnològic més sofisticat. A l'hora present, però, pocs debats intel·lectuals han adquirit un ressò i una urgència tan amplis com el que proposem en aquest estudi. Mythos i logos no són simplement dos mots procedents de la llengua grega que han servit, des de l'antiguitat fins als nostres dies, per mantenir dempeus, a través d'una dura polèmica, unes posicions diametralment oposades davant la problemàtica que mai no deixa de plantejar l'existència humana. <sup>2</sup> Tostemps, a l'entorn d'ells i en funció d'ells, ací i allà, s'han fet --i, encara, es fan-- nombrosos intents, sovint carregats amb unes dosis importants de belligerància i d'interessos creats, per interpretar i organitzar la totalitat de l'existència humana, tot formalitzant, a partir d'ells, les respostes que hom considera més ajustades als interrogants fonamentals que planteja la vida. Perquè la història d'aquests dos termes, a causa de les aplicacions «pràctiques» que hom n'ha fet derivar (sovint, subreptíciament), ha estat tan decisiva (sovint, tràgicament decisiva), ara mateix també cal reflexionar-hi críticament. No pas com si es tractés d'un divertimento o d'un mer exercici escolar, sinó amb el profund convenciment que, en darrera instància, configuren, aquí i ara, cadascun en una línia conceptual i axiològica ben precisa, les expressions teòriques i pràctiques més decisives de l'«ofici d'home».

Amb insistència, sobretot des dels llunyans dies de Christian Gottlob Heyne (1729-1812), hom ha subratllat que l'interès pel mite es deu a la importància decisiva que, en els temps

moderns, ha adquirit la paraula entre els estudiosos de tot un reguitzell de disciplines. Cal no oblidar que el medi propi del mite és, justament, la paraula. El mite és operatiu perquè, sempre i arreu, ha estat una forma excel·lent d'emparaulament de la realitat.<sup>3</sup> I, a més, hom no hauria d'oblidar que el mite és un tempteig, mai no definitivament culminat, que és inherent a la mateixa substància de la humanitat de l'home, per tal d'abandonar-se a la via de l'experientia (i no pas exclusivament de l'experimentum), a fi d'arribar a superar, en una direcció ben concreta, els «límits de la sola raó». Es tracta de franquejar allò que a priori semblen ser les fronteres «naturals» i definitives de l'ésser humà, les quals, però, vistes en llurs veritables dimensions, no són sinó un miratge, perquè l'home, malgrat totes les afirmacions que hom pugui fer en un sentit contrari, té una innata vocació d'infinít...

Amb molta lucidesa Manfred Frank ha remarcat que «l'establiment d'una nova mitologia, sota les condicions de la mort de Déu que fou segellada per la Il·lustració, s'ha mostrat com una de les obsessions més poderoses dels debats literaris, teòrico-socials i filosòfics dels segles XIX i XX».<sup>4</sup> Una nova mitologia, l'abast de la qual resulta difícil de precisar a causa de les comprensions tan contraposades del concepte «mite» que mantenen els uns i els altres. Perquè, en definitiva, «la correcta definició del mite és tan inaccessible com la correcta definició de l'ésser humà».<sup>5</sup> Als nostres dies, des de posicions molt diverses, hom ha arribat a la conclusió que, amb urgència, cal un replantejament positiu de la qüestió del mite, sense perdre mai de vista les penoses conseqüències que pot tenir una «mitificació» total de l'existència humana.

En efecte, hom no hauria d'oblidar mai que el logos també pertany intrínsecament a la substància humana. És imprescindible, però, que no adopti la ruta assignada al mythos, sinó la que li és pròpia com a expressió històrica de la racionalitat de l'ésser humà. Allò que hom expressa per mitjà del mythos, roman en el mutisme, en la inexistència, quan hom es proposa d'atorgar-li un llenguatge «lògic». I, d'una manera exactament equivalent, la propensió a la mitificació del logos condueix a tota mena d'aberracions i de pseudodeificacions. Aleshores hom lleva al logos allò que el constitueix com a tal: la possibilitat de criticar i de criticar-se, el manteniment en la corda fluixa entre «hipòtesis a verificar» i «hipòtesis verificades».

El nostre projecte d'investigació vol fer-se ressò d'alguns aspectes importants de les relacions i de les múltiples coimplicacions i exclusions del logos i del mythos tal com es

plantegen en l'actualitat.<sup>6</sup> Hom ha subratllat el fet que l'actual interès pel mite, en general, «no posseeix aquella actualitat febril dels anys vint amb les modulacions prefeixistes que la van caracteritzar».<sup>7</sup> Hom s'ocupa amb intensitat del mite perquè, com Ernst Cassirer ja va avançar fa molts anys, el mite ofereix una ordenació pròpia de la realitat humana --ni superior ni inferior a la que proporciona la raó--, que cal conèixer i interpretar. Cal, en definitiva, una detallada investigació de les dues direccions interpretatives de la realitat humana posades en circulació, respectivament, pel mythos i pel logos.

D'entrada ens caldrà apropar-nos, ni que sigui molt sumàriament, a les successives interpretacions que hom ha fet del mite des de l'antiguitat grega fins als nostres dies, a fi de copsar, a l'interior d'un notable ventall de variacions expressives, la seva profunda significació per a l'existència humana. Perquè hom hauria de tenir ben presents les paraules de Roger Caillois, escrites fa gairebé seixanta anys: «No sembla pas que la capacitat de crear o de viure els mites hagi estat reemplaçada per la de donar-ne compte».<sup>8</sup> Aquesta breu història de la interpretació del mite, tot tenint en compte d'una manera molt especial els esforços d'alguns autors romàntics de la passada centúria, ens permetrà d'endinsar-nos en algunes de les nombroses aportacions dels estudiosos actuals (Hans Blumenberg, Kurt Hübner, Hans Poser, Fritz Stolz, Christoph Jamme, etc.), els quals s'han apropiat al mite d'una manera independent i original alhora, que, per regla general, pren distàncies tant respecte a l'antimitisme característic dels pensadors de procedència Hustrada com en relació amb el panmitisme de molts dels filòsofs i dels artistes romàntics. Allò que caracteritza alguns dels actuals estudis a l'entorn del mite és la recerca d'uns nous models interpretatius, mitjançant els quals sigui possible una creadora i indissoluble integració de la capacitat mitopoiètica i de la disposició racional de l'ésser humà.

La segona línia de la nostra investigació intentarà de posar en relleu, encara que d'una manera molt més esquemàtica, algunes de les principals interpretacions de la racionalitat tal com han aparegut en la història del pensament occidental. A partir d'ací portarem a cap una presentació d'alguns dels aspectes més rellevants de la seva comprensió actual a partir dels estudis que, en aquests darrers decennis, s'han replantejat aquesta temàtica, tot posant de manifest el caràcter eminentment intersubjectiu de la racionalitat humana. Intersubjectivitat de la racionalitat que abasta no tan sols la parcel·la teòrica de la reflexió humana, sinó també la totalitat de les operacions efectives i afectives que porta a terme l'ésser humà en el seu món. En

l'àmbit de la racionalitat com a intersubjectivitat cal tenir en compte les diverses modalitats que la constitueixen: el camp semàntic, empíric, lògic, operatiu i normatiu.

Un dels trets més innovadors que es desprenen dels estudis que hem portat a cap durant aquests últims decennis a l'entorn del mite és que la complementarietat entre el «discurs mític» i el «discurs lògic» constitueix, molt possiblement, l'única manera de què disposa l'ésser humà per expressar-se exhaustivament, tot donant sortida al seu poliglòtisme i al seu polifacetisme constitutius.<sup>9</sup> A més, si, a la pràctica, hom té en compte aquesta conclusió, aleshores és possible d'evitar els discursos totalitaris, els quals arriben a imposar-se tant si hom redueix exclusivament la humanitat de l'home a l'afectivitat, a les imatges transcendents i a una comprensió intuïtiva de la realitat (discurs mític) com si, per contra, hom instaura, com a única clau hermenèutica el discurs lògic, és a dir, un ininterromput procés de racionalització, el qual, indefectiblement, condueix l'home i la societat humana a la «gàbia d'acer» a què es referia Max Weber a començament de segle. Tant el «discurs mític» sense el correctiu interrogador imposat per la consciència crítica com el «discurs lògic» desprovist de l'afectivitat comunicada per les imatges poden introduir (i, de fet, les han introduïdes en la llarga història de l'Occident) tota mena d'aberracions. El totalitarisme, sigui quina sigui la forma històrica concreta que pugui adoptar, consisteix sempre en l'imperi d'un sol discurs per regular i encapsular tots els àmbits i les modalitats de l'existència humana: monologuisme i monomitisme són termes convertibles, que constitueixen els «atributs» majors de qualsevol tipus de dictadura.

L'ésser humà --i això, creiem, és especialment rellevant en relació amb els valors morals-- ha de tendir a la seva unificació interior mitjançant un procés d'harmonització de les diverses facetes i de les diverses exigències que constitueixen això que, habitualment, anomenem la realitat humana que l'envolta. El «discurs mític» i el «discurs lògic», com tants altres aspectes de l'ésser humà, abandonats a llur pròpia dinàmica tendeixen vers el totalitarisme, la qual cosa significa que pretenen la comprensió, l'expressió i l'actuació de l'home en una sola direcció amb l'exclusió de totes les altres.<sup>10</sup> D'aquesta manera hom instaura un discurs mecànic i coercitiu alhora, que anul·la les diferències, perquè es basa en un estricte monoteisme polític. Aquest, com és prou sabut, és allò que ha de ser si suprimeix, sense excepció possible, qualsevol mena de diferència, de posició obliqua, de referència a criteris alternatius en l'ordre del pensament, de l'acció i dels sentiments.

El joc de complementarietats edificat per mitja del mythos i del logos, malgrat llurs suposades irreductibilitats, permet una expressió integrada i integradora del polifaceticisme humà i, en conseqüència, un creixement harmònic, crític i ponderat tant de l'individu com de la collectivitat. És amb el concurs d'un discurs i d'una praxi logo-mítics que hom estarà en disposició d'afrontar amb unes certes garanties d'èxit els punyents desafiaments del moment present.

A l'hora actual, a causa dels dèficits notables que hom reconeix a la modernitat occidental, s'imposa una serena reflexió crítica a l'entorn dels valors que han de ponderar la nostra quotidianitat. Òbviament, no es tracta pas d'una reflexió que es limiti a establir una llista de les pautes de comportament estratègic que, ara mateix, semblen més desitjables o rendibles, sinó que, per damunt de tot, cal cercar una fonamentació teòrica del pensar, de l'actuar i del sentir de l'ésser humà, que el conduïxi a un major grau d'humanització, de llibertat, de felicitat i de pacificació interna i externa. Aquesta reflexió teòrica podria tenir una indubtable incidència en la vida quotidiana, si hom s'adonés que, per tal d'evitar, d'una banda, el mal ús del mythos i, de l'altra, el mal ús del logos, cal en la vida individual i col·lectiva, com deia el vell Laot-zé, «una incessant reforma del llenguatge», és a dir, un seriós replantejament dels modes de transmissió de la scientia i de la sapientia que han tingut --i que, encara, tenen-- vigència en la nostra societat. La recerca de criteris (la kritikè tékhne dels grecs) per poder transitar significativament pels viaransys de l'existència, constitueix un dels desafiaments més urgents a tots els qui desitgen contribuir a la superació de la crisi global, a la qual sembla abocada la nostra societat.<sup>11</sup> Però qui parla de criteris, es refereix a un conjunt mito-lògic (expressat en la varietat i la complementarietat dels llenguatges que estan a disposició de l'ésser humà), el qual, en definitiva, és inseparable d'allò que va esdevenint l'ésser humà a partir d'allò que, estructuralment, ja és, llevat que hom no procedeixi a tot un reguitzell de perilloses simplificacions i reduccions de la seva humanitat.<sup>12</sup>

Una de les aplicacions pràctiques més interessants de la reflexió teòrica a l'entorn del mythos i del logos pot consistir en facilitar una seriosa anàlisi de la situació de la tradicció en la nostra societat. Tota crisi (l'actual, en conseqüència, no és cap excepció) consisteix en una relació mancada, per excés o per defecte, amb la tradició. D'altra banda, també es pot dir que tota crisi global no és altra cosa que una crisi pedagògica (capgirament profund de les transmissi-

ons que porten a cap la família, les esglésies, l'escola, l'estat, etc.). Estem convençuts que ací rau el punt de partida de la descol·locació generalitzada dels individus i dels grups que, ara mateix, caracteritza l'entorn cultural, religiós, social i polític de la darreria del segle XX.<sup>13</sup>

Tota reflexió teòrica no hauria de ser ni una operació directa sobre l'entrellat de la vida quotidiana ni una mera divagació que no toca de peus a terra. Caldria que fos, primordialment, un esforç per tematitzar, concretar i portar a la llum les nostres consistències i les nostres inconsistències de tota mena. És d'aquesta manera que la teoria --la visió (o, almenys, una òptica possible de la visió) de la realitat-- esdevé imprescindible per a la praxi, és a dir, per a la sempre difícil convivència entre els humans.

Montserrat, juliol de 1994

Lluís Duch



1.

G. Durand, Figures mythiques et visages de l'oeuvre. De la mythocritique à la mythanalyse, Paris, Berg International, 1979, 11.

2.

K. Bolle, «Myths and Other Religious Texts»: F. Whaling (ed.), Contemporary Approaches to the Study of Religion. I: The Humanities, Berlin-New York-Amsterdam, Mouton Publ., 1984, 297, afirma que «per a l'historiador de les religions, el mot mai no significa "merament mite", "faula" o "historieta inventada", sinó que mite és la paraula o el discurs que comunica validesa i significació a una determinada tradició religiosa». Bolle, seguint d'a prop les petjades de Mircea Eliade, centra tota la realitat de la religió (de l'autenticitat de l'ésser humà, d'acord amb l'opinió d'aquests autors) en el simbolisme, el qual permet copsar la «realitat última», l'«inexpressable», el «tot altre», etc. El simbolisme s'expressa mitjançant coses sagrades, accions sagrades (culte) i paraules sagrades (mite).

3.

Vegeu K.W. Bolle, «Myth (An Overview)»: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, New York-London, Macmillan, 1987, 262.

4.

M. Frank, Kaltes Herz - Unendliche Fahrt - Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1989, 95. Aquest autor posa de manifest que, el segle passat, autors tan diferents entre si com els germans Schlegel, Schelling, Hölderlin,

Baader i Nietzsche van fer tot el possible per constituir una nova mitologia que permetés l'orientació de l'ésser humà després de la proclamació de la mort de Déu. En ple segle XX, també són molts els qui s'han imposat la tasca de restablir una visió holística, altament mítica, de la realitat humana.

5.

Frank, o.c., 96.

6.

C.I. Gulian, Mythos und Kultur. Zur Entwicklungsgeschichte des Denkens, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1981, 9, malgrat la seva reconeguda adscripció al marxisme, declara que cal explicar el mite d'una manera racional, però que cal bandejar tota explicació racionalística.

7.

K.H. Bohrer, «Vorwort»: K.H. Bohrer (ed.), Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1983, 7.

8.

R. Caillois, «Le mythe et l'homme»: Recherches Philosophiques 5(1935/36), 252. El fet que el mite respongui a les més diverses sol·licitacions de l'esperit humà, dificulta enormement qualsevol mena d'interpretació canònica (cf. id., 253).

9.

Vegeu L. Duch, Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, 247-332; Id., Transparència del món i capacitat sacramental. Estudis sobre els fenòmens religiosos, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1988, 54-118; Id., Les dimensions religioses de la comunitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, 46-71, 154-198.

10.

Segons que creiem, un dels pocs autors que ha insistit en la relació del mite amb els valors ha estat Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, 17-25.

11.

Cf., en aquest sentit, el valuós estudi de R. Schaeffler, Religion und kritisches Bewusstsein, Freiburg-München, Karl Alber, 1973, 29-106.

12.

El lector no ha de perdre de vista que en aquest estudi empram el model antropològic que hem elaborat en aquests últims anys i que, sobretot, vam considerar en el nostre treball Religió i món modern, ja citat, passim.

13.

Vegeu L. Duch, «La tradició en el moment present»: La cultura davant del nou segle, Barcelona, Fundació Jaume Bofill, 1991, 33-54; Id., Les dimensions religioses de la comunitat, ja citat, 130-153, on discutim els aspectes més importants i, alhora, més problemàtics de la tradició en la nostra cultura.

## 1. ACOTACIONS PRÈVIES DE LA PROBLEMÀTICA

Abans d'entrar en la problemàtica del nostre estudi, cal que establim l'àmbit operatiu on té lloc la nostra aproximació al mite. En relació amb aquesta qüestió com, d'altra banda, en qualsevol plantejament mitjanament seriós, tant la tradició col·lectiva on es realitza l'estudi com el perfil personal de l'investigador són de cabdal importància. Per això, en aquests primers capítols esbossarem molt breument el marc de referència on s'esdevé la nostra interpretació.

### 1.1. Mite i experiència autobiogràfica

Tot allò que diem, descrivim, definim, experimentem (d'experientia més que no pas d'experimentum), no és merament la realitat en si com creien —i, encara, creuen— l'anomenat «realisme» escolàstic o la filosofia pràctica i pedagògica d'arrel il·lustrada o el conjunt de científismes, de positivismes i de realismes històrics o les transaccions mercantils (el do ut des) de procedència liberal. El treball, alhora il·luminador i tergiversador del subjecte cognoscent, transforma i transfigura, però també perverteix i difumina, la realitat històrica, religiosa, cultural i gramatical enfront de la qual, inevitablement, es troba situat. Conèixer és, per a bé i per a mal, transformar, deixar que l'«objectivitat» de les dades sigui assimilada per la qualitat concreta (positiva o negativa; gairebé sempre: ambigua) del subjecte cognoscent. Clifford Geertz, en relació amb el coneixement que cerca l'antropòleg en cultures i ambients que li són estranys, escriu: «Tota etnografia és en part filosofia, i una bona dosi de la resta és confessió».<sup>1</sup> «Confessió» equival a dir «construcció biogràfica», perquè en tota definició d'un objecte, d'un

esdeveniment o d'una acció aliens a nosaltres, de fet i primordialment, ens definim; hi confessem, sovint d'una manera velada i críptica, no tan sols els nostres pressupòsits, que més o menys podem dominar i discernir, sinó, sobretot, els nostres prejudicis, el nostre «mite constitutiu», que justament ho és perquè, per emprar una expressió de sant Agustí, és «intimior intimo meo».<sup>2</sup> Sovint també, encara que això no acostumem a tenir-ho gaire present, en les nostres construccions, en les nostres definicions ens reconstruim a posteriori, refem el nostre trajecte vital d'una manera ideal, tot censurant-hi allò que, d'acord amb la nostra actual autoestima personal, no hauria d'haver estat, però que, tanmateix, va tenir-hi lloc, potser amb unes conseqüències calamitoses. En definitiva: ens censurem, suprimim els «plans» i les «escenes» que, en el present, ens resulten inacceptables, ens escandalitzen o, simplement, considerem indignes del nostre prestigi, de la nostra dignitat, dels nostres gustos o de qualsevol altre element que, ara mateix, tinguin alguna importància per a nosaltres.

Amb el que hem exposat anteriorment preteníem posar en relleu un fet molt senzill: no n'hi ha prou amb què un individu concret o una societat sencera, des de l'exterior, retòricament, argumentativament, rebutgin una determinada forma expressiva (per exemple, la mítica). Aquesta, malgrat tot, sovint d'una forma «incontrolable», des de l'«espeleologia profunda» dels individus, continuarà mostrant-se activa i vigent, malgrat totes les declaracions verbals, perquè la contingència (en el seu sentit més ple) és, en l'existència humana, alhora, indefugible i sempre necessitada de ser simbòlicament dominada. L'univers mític, això ho posarem en relleu en un altre indret, pertany quasi bé sempre al regne de l'implícit; un implícit que acostuma a fer acte de presència en allò que «volem dir» més que no pas en allò que taxativament «diem» en les nostres ensucrades «biografies diürnes».<sup>3</sup>

Sempre i arreu, els mites, mitjançant formes i fórmules molt diverses, tenen a veure amb tots els aspectes de la vida de l'ésser humà, però, molt especialment, es troben relacionats amb la seva praxi de dominació de la contingència.<sup>4</sup> Per això, tan sovint, els mites es presenten com a polisèmics, contradictoris i susceptibles de ser interpretats de les maneres més diverses: el mite posseeix una natura complexa, que respon a la inevitable complexitat i ambigüïtat de l'ésser humà. Per aquesta raó, per més que hom ho intenti, mai no pot ser deslligat de la problemàtica concreta de l'home i de la vida social.<sup>5</sup> El mite esdevé actual en tots els temps i en tots els

espais, perquè es troba subjecta a unes incessants reinterpretacions, ja que, com la mateixa existència humana, mai no arriba a explicitar exhaustivament totes les seves potencialitats. Per a bé i per a mal, la vida i el mite que l'expressa continuen més i més enllà, la relació del real amb el possible no deixa mai d'oferir unes panoràmiques inèdites, el Desig mai no arriba a ser acomplert en els desigs...<sup>6</sup> La fixació definitiva del mite, com s'esdevé també amb la del Desig, comporta, inevitablement, la seva destrucció com a tal. Per això pot afirmar-se sense vacil·lació que la pretesa fixació del mite mai no arriba a estroncar definitivament la capacitat mitopoiètica de l'ésser humà, tot substituint-la per una «actitud històrica» qualsevol. Allò que de debò s'esdevé és que, sempre i arreu, ens trobem sotmesos a nous processos de remitització, íntimament vinculats amb les pròpies peripècies biogràfiques, els quals, molt sovint, donen lloc a les situacions més aberrants i inhumanes. El mite, el «treball del mite» (per parlar com Hans Blumenberg), doncs, és quelcom de summament omnipresent, mòbil i flexible; és «una exposició i un reflex global i enciclopèdic dels diversos problemes, facetes i aspectes de la vida real».<sup>7</sup>

El mite ens diu malgrat nosaltres mateixos perquè, en el fons, la nostra biografia no és una construcció objectiva, freda, asèptica, sinó, per contra, es tracta d'una narració farcida amb modulacions i trets narratius molt diversos, on el desig, les il·lusions, la mentida, els somnis i la realitat es barregen i es «conjuguen irregularment» en unes proporcions que, gairebé sempre, són impossible de discernir. Hi ha una inalienable dimensió mítica en tot ésser humà, perquè les possibilitats reals de l'existència humana són infinitament superiors a allò que hom pot tematitzar, percebre històricament i experimentar en cada moment concret.<sup>8</sup>

Afirmar, d'una banda, que el mite és una part inalienable de la nostra biografia més íntima i indestructible, i, de l'altra, sostenir que la nostra biografia conté evidents elements mítics, no és sinó posar en relleu la nostra íntima natura d'éssers mito-lògics.

## 1.2. Mite i trajecte hermenèutic

Caldria que l'existència humana, dins la qual el mite posseeix un lloc insubstituïble, fos concebuda com un ininterromput trajecte hermenèutic;<sup>9</sup> molt sovint, però, històrico-culturalment, la seva «parada final» es limita a ser una mera i interessada, que no interessant, declaració de canonicitat.<sup>10</sup> Aleshores, però, deixa de ser alguna cosa a interpretar, a recontextualitzar, i es converteix --almenys això és el que hom intenta-- en una totalitat closa en ella mateixa, incomunicada, definitivament fixada i, per això mateix, morta o en camí de defunció; totalitat que, d'altra banda, posseeix la nefasta habilitat de conferir la mort a tot i a tothom que entra en contacte amb ella. Si, de debò, és possible, com sovint afirmen les ortodòxies religioses, polítiques i culturals, que els textos (o les configuracions dels «sistemes») que han assolit la canonicitat arribin a constituir unes magnituds que ja han superat definitivament la necessitat de tota interpretació, de tota crítica, és quelcom més que problemàtic i, potser, és un senyal prou evident del perill de fonamentalització que, constantment, assetja els textos canònics i totes les realitzacions dels humans.<sup>11</sup> Hi ha, tanmateix, quelcom que no pot ser posat en dubte: els «sistemes», ja siguin religiosos, filosòfics, culturals o polítics, moren, experimenten la defunció, a causa d'una progressiva esclerotització de llurs textos, és a dir, com a conseqüència de la pèrdua de la relació crítica entre els textos i llurs mutables contextos. D'aquesta manera, hom es basqueja per aconseguir una mena d'intemporalització dels «sistemes» que, aleshores, reclamen una validesa per i per a si mateixos al marge de l'exercici de qualsevol funció al servei de la salut física, psíquica i espiritual de l'home concret. En un mot: aleshores els «sistemes», els textos, de la mateixa manera que s'esdevé amb el «dissabte evangèlic», ja no són per a l'home, sinó que aquest es converteix en una mera funció merament instrumental d'aquells.

Les interpretacions dels mites, per fantasioses que puguin ser, mai no es troben completament allunyades de l'esperit de l'ésser humà, perquè l'home és un animal imaginatiu que mai no roman completament aliè a les seves pròpies creacions. Tot mite desvetlla en l'ésser humà unes reminiscències que com a actituds reflexives potser ja han estat esborrades del seu conscient, però que, amb tot, continuen proporcionant els inexhauribles materials dels somnis humans (fins i tot, dels «somnis desperts», per parlar com Ernst Bloch), els quals actuen d'una forma que podríem qualificar de reflexa. De tota manera caldria tenir molt en compte que allò que ens hauria d'interessar molt primordialment no són els «materials mítics» com a tals, sinó la forma mítica de coneixement.<sup>12</sup> Justament perquè l'home és un animal hermenèutic, té una inestroncable tirada vers les invencions de l'esperit (fins i tot les més aberrants). Invencions que,

en un procés mai no definitivament clos, són reinventades i aplicades sense cessar, fins i tot en aquelles èpoques històriques dominades per l'imperialisme o per l'optimisme de la definició. Invencions, encara, que sovint no són altra cosa que unes formes relativament innovadores de reclassificació de les dades ja anteriorment conegudes, les quals, però, en llur funcionalitat concreta havien esdevingut obsoletes. Perquè, com ha posat en relleu Leszek Kolakowski, les successives experiències mítiques que han fet els homes de tots els temps constitueixen, en darrer terme, un senyal de la ininterrompuda recerca del sentit més pregon de l'existència humana; una mostra, sovint molt ambigua, de l'experiència dels valors que romanen malgrat els canvis i una prova, en definitiva, de la continuïtat del món, malgrat els estralls provocats per les variadíssimes manifestacions de la contingència.<sup>13</sup> En la religió, en l'art, en la filosofia, en les expressions de l'amor, en l'esperança «lògicament» infonamentada, la consciència simbòlica de l'ésser humà ateny el seu nivell més alt de funcionament en la recerca del sentit. Les figures i els mites concrets que vehiculen totes aquestes realitats, poden ser represos (per emprar una expressió de Paul Ricoeur) ininterrompudament, traduïts (i, per això mateix, traïts) sense que mai hom no arribi a exhaurir llur possibilitat d'insinuar (fins i tot, d'inventar) el sentit.<sup>14</sup>

No resulta, per tant, exagerat afirmar que, en la llarga història de la cultura occidental, el lloc on més clarament s'ha posat de manifest «el conflicte de les interpretacions» ha estat, justament, l'univers dels mites.<sup>15</sup> Des d'aquesta òptica resulten molt il·luminadores les següents paraules de Paul Ricoeur: «Tout mythos comporte un logos latent qui demande à être exhibé. C'est pourquoi il n'y a pas de symbole sans un début d'interprétation; là où un homme rêve, prophétise ou poétise, un autre se lève pour interpréter; l'interprétation appartient organiquement à la pensée symbolique et à son double sens».<sup>16</sup> El «trajecte hermenèutic» que, en molts aspectes, coincideix amb el «trajecte antropològic» proposat per Gilbert Durand, es conjuga en plural d'acord amb els canvis culturals i, d'una manera molt especial, en consonància amb les particularitats personals (biogràfiques) de cada ésser humà concret, que és el possible corredor del trajecte.<sup>17</sup>

Qui parla del «conflicte de les interpretacions» s'està referint d'una manera molt directa al llenguatge, perquè no debades l'ésser humà és l'animal loquens, que hauria de parlar, d'emparaular-se i d'emparaular la realitat polifònicament.<sup>18</sup> A partir del segle XVIII, quan, sobretot des del camp de la filologia, hom comença a mostrar un interès apassionat pels mites,



es posa de manifest el lligam indiscutible entre el mite i llenguatge: els primers investigadors que, sobretot des de la perspectiva de l'exegesi de la Bíblia (particularment, de l'Antic Testament), es plantejaren el sentit i l'abast dels mites (R. Lowth, Chr.G. Heyne, J.G. Eichhorn, J.Ph. Gabler, etc.), eren filòlegs de professió.<sup>19</sup> La valoració de la decisiva petjada del llenguatge en la interpretació dels mites fou accentuada pels romàntics, els quals veien en el llenguatge (per tant, en la mitologia) la primera experiència realment humana i humanitzadora que féu l'ésser humà. Per això desitjaven la configuració d'una «nova mitologia», la qual cosa equivalia a dir que cercaven, en llur temps, amb abrivament la reforma del llenguatge; una reforma que havia d'excloure, amb referència directa a la Hustració, tota mena d'abstracció i de mentida (que, per a ells, eren termes convertibles). Com veurem en un pròxim capítol, Friedrich Max Müller, lingüista de professió, s'imposà la tasca d'escatir l'origen (i les patologies conseqüents) dels mites per mitjà d'una acurada anàlisi formal i temàtica de les fonts literàries. Saltant moltes etapes arribem a Claude Lévi-Strauss que, en la seva obra cabdal, escriu «le mythe est langage»; el mite és sempre idèntic a ell mateix, sempre és quelcom de proferit, malgrat les «variacions» que pugui presentar perquè, sempre i arreu, els homes han pensat, actuat i parlat igualment bé (o malament).<sup>20</sup>

En aquestes notes introductòries a la temàtica que ens hem imposat, tan sols desitjàvem assenyalar que ací hi ha una qüestió que és de cabdal importància; una qüestió que no es refereix exclusivament a la interpretació del mite, sinó que, en el fons, es troba en relació amb totes les asseveracions i les preses de posició que fem els humans, ja siguin de tipus dogmàtic, ètic, jurídic, poètic o merament descriptiu. Em refereixo a la diferència fonamental entre «trajecte hermenèutic» i «final de viatge canònic», entre interpretació i declaració; per expressar-ho amb un llenguatge més clàssic, entre l'status viae i l'status patriae. Expressament, plantejo la qüestió interrogativament: sense un ús pervers del poder, pot haver-hi, realment, un autèntic «final de viatge canònic»? Perquè, per parlar amb un cert realisme, ¿no resulten de fet els suposats «finals de viatge canònic» uns «trajectes hermenèutics» desfigurats, perversament manipulats, prejudicialment declarats, que s'imposen la tasca nefasta de «vendre gat per llebre»? En el fons, quasi sempre, la suposició que el mite desemboca inequívocament en el logos és una declaració de «final de viatge canònic».

### 1.3. Existència humana i teodicea

L'experiència immediata que molt sovint i de moltes maneres han realitzat els humans és que la vida humana es troba assetjada per tot un reguitzell de principis, forces, manifestacions, tendències, principis contraris entre si, que quasi mai no resulta possible de posar-los d'acord. En la història de la humanitat, el mite ha realitzat --i realitza-- de ple una saludable funció teodiceica, ja que porta a cap una veritable coincidentia mythica o unio mythica, és a dir, una reconciliació entre els aspectes més contraris i mútuament autoexcloents de l'existència humana.<sup>21</sup> Aquesta reconciliació és possible perquè l'ésser humà, estructuralment, disposa de la miticitat. Wilhelm Dupré defineix així aquest neologisme: «Mythicity is the primary truth of man as a person, that is, as a being constitutively related to the life-community and to itself».<sup>22</sup> En definitiva: hi ha una forta correspondència, una certa connaturalitat, entre l'estructura mítica (la miticitat) de l'ésser humà i el treball guaridor, reconciliador, teodiceic portat a cap pels mites en acció (litúrgica o profana) (sobretot pels mites com a més-enllà de la consciència desperta dels individus i dels grups humans).<sup>23</sup> En aquest sentit té raó Paul Ricoeur quan afirma que «le mythe veut atteindre l'énigme de l'existence humaine à savoir la discordance entre la réalité fondamentale --état d'innocence, statut de créature, être essentiel-- et la modalité actuelle de l'homme, en tant que souillé, pécheur, coupable. Le mythe rend compte de ce passage par le moyen d'un récit».<sup>24</sup>

Victor W. Turner ha assenyalat que la funció dels mites no pot reduir-se exclusivament a l'establiment de pautes de conducta o de paradigmes culturals. Segons el seu parer, els mites també «apunten a la força generadora subjacent a la vida humana; força que, en algunes ocasions, excedeix els límits culturals».<sup>25</sup> La irrupció del mite, justament a l'interior d'aquelles èpoques històriques que s'autoqualifiquen d'«Hustrades» (d'antimítiques), es deuria, d'acord amb l'opinió de Turner, a la ineludible necessitat que té l'ésser humà de retornar de tant en tant «a les fonts psicosomàtiques més profundes de l'experiència en una situació legitimada d'alliberament de les traves culturals i de les classificacions socials».<sup>26</sup> Els comportaments «extralògics», per emprar la terminologia d'aquest autor, que no són ni «lògics» ni «Hògics», anteriors a tota mena de determinació cultural, constitueixen una necessitat irrenunciable per a la salut física i psíquica de l'ésser humà, el qual, aleshores, rememora i actualitza, ni que sigui

durant un període molt curt de temps, el seu estat original, és a dir, el paradís.<sup>27</sup>

Per això resulta tan inquietant --com es pot comprovar a bastament als nostres dies, sobretot en aquells indrets que, tradicionalment, s'han mostrat més proclius a la supressió del mite i a l'afirmació de la raó d'origen Il·lustrat i tecno-econòmic-- la irrupció, a vegades d'una manera salvatge, de múltiples tendències, moviments i derivacions que, d'acord amb la suposada marxa ascendent i progressiva de la història de la cultura occidental, «són allò que no podia esdevenir-se» (W.Chr. Zimmerli), perquè hom ja ho considerava com a «històricament» superat per mitjà de l'«imperi universal de la història i de la racionalitat».<sup>28</sup> Caldria no oblidar que les innombrables i, sovint, inquietants fesomies dels fenòmens actuals que hom inclou dins l'expressió new age no són solament mostres bastant evidents del «retorn del reprimat» en forma de manifestacions culturals, socials i religioses que hom creia que pertanyien a la «minoria d'edat» de la humanitat, sinó que, a més i a través d'unes expressions molt actuals (que, sovint, han entrat a cor què vols dins la dinàmica del «mercat»), permeten d'entreveure la constant irreconciliació fonamental de la cultura occidental, que mai no ha deixat de moure's --i encara es mou-- en la corda fluixa entre el mythos i el logos.<sup>29</sup> És un fet prou significatiu, en efecte, que la majoria dels adeptes adscrits a les múltiples formes de l'actual «nebulosa místico-esotèrica» (Françoise Champion) es troba entre els qui, teòricament, pertanyen a l'élite Il·lustrada de la nostra societat, és a dir, els acadèmics, els membres de les professions liberals, els executius, els estudiants i els clergues,<sup>30</sup> de la mateixa manera que un nombre considerable de líders fonamentalistes cristians, jueus i musulmans prové del camp de l'enginyeria i de les «ciències dures».<sup>31</sup> En aquest sentit cal remarcar que els nombrosos estudis actuals a l'entorn del carisma posen en relleu, d'una banda, la crisi global de la cultura occidental i, de l'altra, la «remitització salvatge», contra totes les expectatives, que s'esdevé al bell mig d'una societat marcada pel «mercat», la tecnoeconomia i la (suposada) hiperracionalització del feix de les relacions humanes.<sup>32</sup> Perquè hom hauria de ser plenament conscient, com ho remarca Georg Picht, que la veritable superstició de la modernitat consisteix en la quimera de creure que, finalment, ens hem deslliurat del mite.<sup>33</sup>

Ací no ens és pas possible d'entrar a fons en la temàtica entorn de la contingència. Cal no oblidar que, en relació amb el tema d'aquesta exposició, posseeix una singular importància, perquè, en el fons, tant el «discurs lògic» com el «discurs mític» són praxis de dominació de la

contingència.<sup>34</sup> Aquest enfocament, molt naturalment, ens podria conduir a un intent d'establir les estructures generals del «discurs teodiceic», el qual abasta des de les proposicions dogmàtiques, fins a les accions litúrgiques, sense oblidar tampoc les tematitzacions de les diverses filosofies.<sup>35</sup> El discurs teodiceic, en les diverses cultures humanes i també a partir de premisses molt diferents, gosa plantejar la superació de la precarietat humana que, com és prou reconegut, tostemps es troba determinada pel fet de ser una existència contingent. Sovint, els discursos teodiceics coincideixen amb l'enunciació dels diversos sistemes de pensament i d'acció, ja adoptin expressament una forma «mítica» (centrada en la narració) o bé, per contra, es decideixin per una construcció exclusivament «científica» (centrada en la inducció o en la deducció). Allò que cal assenyalar, però, és que tant la forma mítica com la forma lògica porten a cap llur acció teodiceica en la mesura que realitzen una «praxi terapèutica», és a dir i per emprar una terminologia ja consagrada (per exemple, per Mircea Eliade o Peter L. Berger), fan possible que l'ésser humà, individualment, i els grups, de forma col·lectiva, passin del caos al cosmos. Això mateix es podria formular d'una altra manera: l'ésser humà, per fer front a les «desfiguracions» i als enterboliments que provoca la mera marxa de la seva existència, cerca en tot moment «configurar-se de nou», «resituar-se» al bell mig del corrent, sovint torrencial i destructor, de la vida quotidiana. Ja fa alguns anys que Hans Blumenberg va posar en relleu que el discurs mític que, d'una manera o altra, es basa en una concepció cíclica del curs de la natura i del mateix ésser humà concebut com a «objecte natural», tenia una intenció clarament teodiceica, perquè es proposava l'acomodació de l'home al seu entorn, tot integrant, fins i tot, els aspectes més discordants de la realitat personal i col·lectiva.<sup>36</sup> D'aquesta manera, segons Blumenberg, hom intentava d'eludir l'inefugible destí dels humans com a massa damnata; imparabile destí aguditzat, sobretot, a causa d'una comprensió de l'existència humana centrada i configurada per la història.<sup>37</sup>

Ací hi ha una intuïció que caldria desenvolupar amb molta més finor i profunditat. Entre la intenció explícita del «discurs científic» i la «funció teodiceica» que, sovint, porta a terme, hi ha una forta incongruència, sobretot si hom observa, exclusivament, les coses des de l'òptica de la «cientificitat». Potser calgui dir que tot discurs humà, fins i tot el que pretén una destacada objectivitat i neutralitat afectiva, es troba dirigit per una voluntat implícita encaminada no al mer «dir», sinó al «voler dir». Hi ha, per expressar-ho ni que sigui al·lusivament, una «metafaceta» en la majoria d'enunciats que es volen, expressament i únicament, «científics», els quals, sovint, i

reduint els termes a unes consideracions molt poc precises, s'insinua exclusivament per mitjà d'un cert desconcert, d'una perplexitat tot just insinuada, d'un cert sentiment de carència. Aquesta provocació de perplexitat, de suspensió «entre l'espasa i la paret» també es dona en la poesia, en la música i, fins i tot d'una manera eminent, en els escrits dels místics. En l'explícit s'amaga el «no-dit», l'implícit, que com la magdalena de Marcel Proust, evoca d'una manera que s'escapa completament a tota mena de control i als esquematismes que, suposadament, haurien de conferir-nos una visió científica del món. Per això les preteses reduccions del mythos al logos, vistes les coses amb un cert esperit crític, corren tostemps el perill de la «mitologització» del logos, és a dir, de la conversió del discurs científic en el seu exacte contrari.

Com ja tindrem l'ocasió de referir-nos-hi més endavant, actualment, alguns dels investigadors del mite són del parer que cal una adequada coexistència de les dues menes de discurs, perquè l'ésser humà és irreductible a una sola expressivitat. L'home té necessitat de diccions complementàries a causa dels múltiples plans (intelectuals, axiològics i afectius) en què inevitablement es mou la seva humanitat. A més, a Europa, hom ha fet la tràgica experiència provocada pels discursos totalitaris, els quals, irremeiablement, condueixen al totalitarisme. Per tant: la complementarietat de logos i mythos, des d'aquesta perspectiva, és summament important per al manteniment de la diferència. «Diferència» que no exclou, sinó que inclou l'autèntic dialogos, és a dir, el discurs humà fet de ressonàncies, de correspondències i de complementarietats. «Diferència», encara, que fa possible els comportaments sapiencials,<sup>38</sup> els quals es basen justament en l'art de saber discernir, de saber establir criteris al bell mig de les situacions marcades per l'esfondrament generalitzat dels criteris habituals, és a dir, per l'imperi de l'anomia pura i dura (el mal, la mort, les diverses formes de la negativitat).

En relació amb la problemàtica plantejada per la parella «logos - mythos», cal bandejar tot seguit un parany, al qual ja m'he referit ara mateix d'una manera molt sumària. La diferència és alguna cosa que, sobretot en relació amb la temàtica que ens ocupa, cal mantenir amb tot l'èmfasi possible. La raó rau en el mateix ésser humà, que és, constitutivament, diferenciat, malgrat que tants i tants factors pretenen que esdevingui un «ésser serial», «numèric», indiferenciat i, doncs, indiferent (i això, dit sigui entre parèntesis, té unes tràgiques conseqüències ètiques, que es tradueixen en «la incapacitat de compadir», en l'«antipatia», per parlar com Max Scheler).

Voler reduir per mitjà d'un discurs «monofacètic», monolític (que no és el mateix que integrar o que potenciar mútuament) les diferències, teòricament, pot representar la superació de la precarietat de l'existència humana, encara que, a la pràctica, no condueixi sinó a la desestructuració simbòlica del mateix ésser humà. El seu manteniment de les diferències és, en el fons, una altra denominació del discurs teodiceic, el qual sempre ha estat, d'altra banda, una sapient i saborosa combinació de mythos i de logos. La reconciliació, que és el terme vers on tendeix la superació de l'ambigüïtat i de la precarietat de l'home, és una harmonització real que coïmplica els aspectes aparentment més irreductibles de l'home concret. Es tracta d'allò que la tradició anomena coincidentia oppositorum.<sup>39</sup>

#### 1.4. Mite i «presència real»

George Steiner, amb la seva habitual agudesesa, ha escrit que «la teologia parla d'una "presència real" en l'objecte simbòlic, és a dir, parla del "misteri" en la forma».<sup>40</sup> La mitologia que, almenys en algunes dels seus aspectes, no es troba pas massa allunyada de la teologia,<sup>41</sup> és també un intent continuat i, alhora, provisional, per descobrir la «presència real», la «incondicionalitat», el «misteri», a través, però, sobretot, més enllà, dels artefactes lingüístics (dogmàtics), axiològics (ètics), representativo-culturals (litúrgics) i convivencials (socials), els quals, en llurs diversos camins històrics, han construït, sovint amb un nombre important d'interessos creats, els establishments religiosos, polítics i culturals imperants. Un intent, cal afegir, que ha reït molt poques vegades. En efecte, el mite, no acostuma a mantenir durant molt de temps la seva dignitat epifànica i evocadora. Molt ràpidament, hom l'empra com un ferotge competidor del logos. Aleshores es converteix, si voleu, en «mitologia» en un altre sentit: no en el sentit de «dir el mythos» (mythos legein), sinó en el d'«explicar (racionalitzar) el mythos» (el logos del mythos). No costa pas gaire d'observar que de la mateixa manera que la mitologia, compresa en aquest darrer sentit, la teologia també ha recorregut --i, potser, no pot deixar de recórrer-lo-- aquest camí. Aleshores, però, és quelcom d'àmpliament comprovat que la teologia, els sistemes filosòfics i polítics i, d'una manera molt més general, la Paraula acostumen a vessar-se, a buidar-se i a malmetre's en «paraules» suposadament «lògiques», en glosses reiteratives que, tot

abandonant el context, volen fixar-se, gairebé amb tics obsessius, en un text, que amb una perillosa presumpció, es presenta a si mateix com a pur, canonitzat, definitiu, intangible. Ara mateix, per desgràcia nostra, la Paraula autèntica, desvetlladora de vida, de «somis que preanuncien les autèntiques realitats»(E. Bloch) i de poderosos amors, es troba en l'exili. L'àngel de la Paraula, per parlar com el poeta José María Valverde, ha emigrat lluny de la majoria de les nostres empreses, inevitablement ambigües, d'homes i de dones de la darrerria del segle XX.

El mite --no pas la «mitologització» de l'existència humana i dels diversos artefactes produïts per l'ésser humà, entre els quals cal esmentar en primer lloc el «poder»-- pot ajudar a desvelar la presència que s'amaga en la mateixa realitat, en les profunditats de la polifònica paraula humana, en els gestos cordials, en la pregària fervent, en la misericòrdia fraternal.

### 1.5. Final

Wolfgang Schluchter, en relació amb Max Weber, afirma que la seva obra continua essent actual a causa de la tensió creadora, que determinava el pensament del gran sociòleg alemany. Aquesta tensió es movia entre la investigació històrico-empírica, la construcció teòrica i conceptual i una praxi adequada al moment històric.<sup>42</sup> En aquest estudi voldríem fer nostre el programa weberianà, ja que, més enllà de l'assumpció o del refús del pensament de Weber, expressa un tarannà teòrico-pràctico-biogràfic que permet, tot mantenint constantment una innegable connaturalitat i simpatia amb l'objecte estudiat, replantejar i resituar la pròpia realitat i la del món que ens envolta.

L'esfondrament del «capitalisme d'estat» que imperava a l'Est europeu no ha portat, com hom va creure en un primer moment d'eufòria, la pau i la reconciliació entre els pobles del Vell Continent. Els greus conflictes bèl·lics que, ara mateix, tenen lloc en l'Europa Central i Oriental, recorden estranyament la situació d'entreguerres (1918-1939). A la mateixa Europa occidental, la greu crisi econòmica i el desencís generalitzat de la població poden donar lloc a situacions molt perilloses i de sortida molt incerta. Malgrat aquesta situació de conflicte i d'incertesa,

alguns teòrics neoliberals són del parer que ens trobem al «final de la història». Un final, però, que, paradoxalment, és molt «històric», ja que en ell, segons Fukuyama, Novak, Kristoll, etc., ha tingut lloc el triomf històric del que aquests autors, no sabia dir si de bona o de mala fe, anomenen el «capitalisme democràtic».<sup>43</sup>

El mite no pot morir: la mort del mite significaria, en realitat, la mort de l'home. Cap (neo)liberalisme asèptic i controlador no aconseguirà de posar terme a l'enigmàtic trajecte humà, a l'aventura mítica del petit bíped sobre aquesta terra. Creure que un (neo)liberalisme qualsevol --i molt menys el de la pax americana-- pot esdevenir el «paradís retrobat» equivaldria a una imperdonable aberració espiritual, la qual comportaria greus i irreparables conseqüències per a la salut física, psíquica i espiritual de l'ésser humà.

1.

C. Geertz, La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 1987, 287. Hom també pot consultar l'obra del mateix C. Geertz, El antropólogo como autor, Barcelona, Paidós, 1989, en la qual, a partir de la biografia d'uns antropòlegs concrets (Lévi-Strauss, Evans-Pritchard, Malinowski i Ruth Benedict), fa veure com, fins i tot l'elecció de la temàtica antropològica, és quelcom estretament vinculat a la personal idiosincràsia de l'investigador.

2.

Sobre les variades formes de la creació intel·lectual com a autobiografia, vegeu l'Iluminador estudi de H. Luther, Religion und Alltag. Bausteine zu einer Praktischen Theologie des Subjekts, Stuttgart, Radius, 1992, 37-44.

3.

Les nostres «biografies nocturnes», sovint, deixen aflorar allò que la diürnitat censura sense contemplacions. D'aquí la importància --que cal no exagerar-- dels somnis per a la comprensió del mite.



4.

Aquesta fórmula és de Hermann Lübbe, que l'empra per definir la religió (cf. H. Lübbe, Religion nach der Aufklärung, Graz-Wien-Köln, Styria, 1986, esp. 127-218). Allò que creiem més important, tant en relació amb el mite com en relació amb la religió, és que, cadascun a la seva manera, porten a cap una funció teodiceica. Per això, encara que cal diferenciar l'un i l'altra, sovint, es troben íntimament coimplicats. Sobre la qüestió teodiceica, en general, remetem a Duch, Religió i món modern, ja citat, 167-245. Sobre la relació de la teodicea amb el mite, vegeu el cap. 1. 3. d'aquesta exposició.

5.

Cf. G. Schlatter, Mythos. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart, München, Trickster, 1989, 13, 35-36. Schlatter posa de manifest que, malgrat els indicis en sentit contrari, els continguts dels mites sempre es troben relacionats amb llur context (kontextbezogen)(cf. id., 12-13), la qual cosa suposa una certa distància amb la concepció de Lévi-Strauss, per al qual els mites són significatius en la mesura en què hom copsa la totalitat de llur estructura (cf. contra el parer de Lévi-Strauss el treball de H. Blumenberg, Arbeit am Mythos, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1979, 300-305).

6.

Vegeu Schlatter, o.c., 10-11, 22-24. Sobre la importància del Desig com a «motor mític», cf. L. Duch, La memòria dels sants. El projecte dels franciscans a Mèxic, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, 276-283.

7.

Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, 24.

8.

«Il y a plus dans le rêve ou le désir mythique que dans l'événement historique qui souvent le concrétise, car les comportements concrets des hommes, et précisément le comportement historique, répètent avec timidité et plus ou moins de bonheur, les décors et les situations dramatiques des grands mythes» (Durand, Figures mythiques, ja citat, 11).

9.

Vegeu H.-G. Gadamer, «Philosophie und Hermeneutik»: Kleine Schriften IV. Variationen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, 256-261.

10.

Sobre les qüestions que planteja la canonicitat, des d'un ampli ventall de perspectives, vegeu els estudis aplegats a A. i J. Assmann (ed.), Kanon und Zensur. Beiträge zur Archäologie der literarischen Kommunikation II, München, Wilhelm Fink, 1987. Vegeu, a més, Duch, «La tradició en el moment present», ja citat, 47-49.

11.

Sobre la sempre conflictiva relació entre canonicitat i escriptures sagrades, cf. L. Duch, El libro en las religiones, Madrid, Fundación Santa María, 1989.

12.

Cf. O. Fuchs, «Die mythisch-symbolische Dimension religiöser Geschichten»: K. Kertelge (ed.), Metaphorik und Mythos im Neue Testament, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1990, 12.

13.

Vegeu L. Kolakowski, La presencia del mito, Madrid, Cátedra, 1990, 13-19, esp. 14-15. Segons J. Vidal, «Aspects d'une mythique»: H. Limet - J. Ries (ed.), Le mythe. Son langage et son message, Louvain-la-Neuve, Centre d'Histoire des Religions, 1983, 37-38, és la religió, qualificada d'«anagramme d'humanité», on s'afirma l'inexhaurible poder creador de l'ésser humà, irreductible a les explicacions monocausals, sempre obert a noves manifestacions i profunditzacions dels estats de consciència.

14.

Vegeu Durand, Figures mythiques, ja citat, 25-26.

15.

Vegeu Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 36. Aquest autor segueix: en el moment present, «nous sommes en train de passer de la palette de nos herméneutiques à l'arbalette d'une conflicte poétique» (ibid.). Sobre el «conflicte de les interpretacions», vegeu P. Ricoeur, De l'interprétation. Essai sur Freud, Paris, Seuil, 1965, 29-44.

16.

Ricoeur, De l'interprétation, ja citat, 27. Vegeu en un sentit bastant semblant W. Trillhaas, Religionsphilosophie, Berlin, W. de Gruyter, 1972, 249.

17.

Estem completament d'acord amb Durand, Figures mythiques, ja citat, 26, quan afirma que «l'erreur majeure de Rousseau et de ses successeurs c'est d'avoir cru en l'existence d'un état

égalitaire de nature ("instinct divin"! ) indépendant des pluralités culturelles».

18.

Estem completament d'acord amb aquests mots de Ricoeur: cal respectar «l'unité du langage et de l'articulation de ses multiples fonctions dans un unique empire du discours» (Ricoeur, De l'interprétation, ja citat, 20).

19.

Vegeu sobre aquests autors l'interessant estudi de Chr. Hartlich i W. Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1952, el qual, malgrat els anys transcorreguts des de la seva publicació, continua proporcionant un conjunt de materials que, altrament, són inaccessibles. Va ser R. Lowth (De sacra poesi Hebraeorum)(1753) un dels primers que inicià l'exegesi poètica de l'Antic Testament, la qual ha estat considerada com la base ferma de l'inici de l'interès modern pel mite (cf. Hartlich - Sachs, o.c., 6-10).

20.

La preocupació de Lévi-Strauss roman incompreensible si hom no s'adona de qui és un dels seus inimici intel·lectuals. Es tracta de Lucien Lévy-Bruhl, que seguint les petjades d'Auguste Comte, havia presentat el món dels «primitius» en radical discontinuïtat (afectiva, mística i racional) amb el dels moderns. En un proper capítol ens referirem extensament a la interpretació del mite proposada per Lévi-Strauss.

21.

Vegeu W. Dupré, Religion in Primitive Cultures. A Study in Ethnophilosophy, The Hague-Paris, Mouton, 1975, 265-266, 268-271.

22.

Dupré, o.c., 266.

23.

Dupré, o.c., 268, defineix la miticitat d'aquesta altra forma: «initial realization of the theogenic consciousness» de l'individu i de la comunitat.

24.

P. Ricoeur, Finitude et culpabilité. La symbolique du mal, Paris, Aubier, 1960, 155.

25.

V.W. Turner, «Mito y símbolo»: D.L. Sills (ed.), Enciclopedia Internacional de Ciencias

Sociales VII, Madrid, Aguilar, 1979, 154.

26.

Turner, o.c., 154.

27.

Vegeu Turner, o.c., 153. Victor W. Turner, molt abans de les actuals modes culturals (i culturals), ja va analitzar amb una enorme perspicàcia els rituals de retorn al paradís, que tenen lloc en una atmosfera «extralògica» com poden ser, per exemple, les celebracions carnavalesques o alguna mena de pelegrinatges. Vegeu, per exemple, la seva valuosa anàlisi del carnaval de Rio de Janeiro (V. Turner, «Carnival, Ritual, and Play in Rio de Janeiro»: A. Falassi (ed.), Time out of Time. Essays on the Festival, Albuquerque, University of New Mexico Press, 1987, 74-90).

28.

Una situació històricament superada no és encara --i, potser, no arribarà a ser-ho mai-- una situació estructuralment superada. Ací caldria tornar a referir-se a la imperiosa necessitat del discurs teodiceic i a l'ambigüitat com a estructures insuperables de l'ésser humà.

29.

Vegeu, per exemple, el meu estudi «El retorn dels déus»: Duch, Les dimensions religioses de la comunitat, ja citat, 111-129.

30.

Cf. l'estudi de H. Zinser, «Ekstase und Entfremdung. Zur Analyse neuerer ekstatischen Kultveranstaltungen»: H. Zinser (ed.), Religionswissenschaft. Eine Einführung, Berlin, D. Reimer, 1988, 274-284. Sobre la incidència i la interpretació de l'actual «nebulosa místico-esotèrica», vegeu l'interessant estudi de F. Champion, «La nébuleuse mystique-ésotérique»: F. Champion - D. Hervieu-Léger (ed.), De l'émotion en religion. Renouveaux et traditions, Paris, Centurion, 1990, 17-69.

31.

En aquest context, hom ha de tenir en compte l'obra de G. Kepel, La Revanche de Dieu. Chrétiens, juifs et musulmans à la reconquête du monde, Paris, Seuil, 1991, que ofereix d'una manera molt entenedora els aspectes més importants dels fonamentalismes actuals que, ara mateix, es manifesten en les «religions del Llibre». Des d'una perspectiva molt més tècnica i seriosa, cf. l'estudi cabdal de B.B. Lawrence, Defenders of God. The Fundamentalist Revolt

Against the Modern Age, London-New York, I.B. Tauris, 1990.

32.

Valgui com a exemple l'interessant estudi de Ch. Lindholm, Carisma. Análisis del fenómeno carismático y su relación con la conducta humana y los cambios sociales, Barcelona, Gedisa, 1992.

33.

G. Picht, cit. Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 17.

34.

Vegeu Lübke, Religion nach der Aufklärung, ja citat, cap. II-III, que aporta una interessant reflexió a l'entorn de la contingència.

35.

Sobre l'abast de les múltiples modulacions del «discurs teodiceic», vegeu Duch, Religió i món modern, ja citat, cap. III.

36.

Cf. H. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos»: M. Fuhrmann, Terror und Spiel. Probleme der Mythenrezeption, München, Wilhelm Fink, 1971, 56.

37.

Cf. Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos», ja citat, 56-57.

38.

Vegeu sobre aquesta qüestió: A. Assmann (ed.), Weisheit. Archäologie der literarischen Kommunikation III, München, Wilhelm Fink, 1991; R. Panikkar, Der Weisheit eine Wohnung bereiten, München, Kösel, 1991.

39.

Vegeu l'interessant estudi de M. Eliade, «Mefistófeles y el andrógino o el misterio de la totalidad»: M. Eliade, Mefistófeles y el andrógino, Madrid, Guadarrama, 1969, 98-158.

40.

G. Steiner, Lecturas, obsesiones y otros ensayos, Madrid, Alianza, 1990, 12. En un dels últims llibres de G. Steiner publicat en castellà, En el castillo de Barba Azul. Aproximación a un nuevo concepto de cultura, Barcelona, Gedisa, 1991, ofereix, ara mateix, nombroses i suggestives idees per a una redefinició del camp simbòlic.

41.

Nosaltres no entrarem en la qüestió, potser ara mateix sense una actualitat molt clara, de si la mitologia tracta exclusivament de les «històries sobre els déus». Aquesta opinió fou àmpliament sostinguda en el passat. Un dels darrers representants en fou Hermann Usener.

42.

Cf. W. Schlachter, Religion und Lebensführung. I: Studien zu Max Webers Kultur- und Werttheorie, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, 15-16.

43.

Valgui com a exemple el llibre de F. Fukuyama, El fin de la Historia y el último hombre, Barcelona, Planeta, 1992.

## 2. EL MITE I LA SEVA DEFINICIÓ

### 2.1. Introducció

En el primer capítol d'aquesta exposició ja vam indicar que, en la ja llarga història de l'Occident, hom ha fet innumbrables intents per interpretar el mite. Jean-Pierre Vernant escriu lúcidament: «Pel seu origen i per la seva història, la noció de mite que hem heretat dels grecs pertany a una tradició de pensament que és pròpia de l'Occident i en la qual el mite es defineix per allò que no és, en una doble oposició a allò que és real, d'una banda (el mite és ficció), i a allò que és racional, de l'altra (el mite és absurd)». <sup>1</sup> Històricament, els presocràtics (Anaximandre, Xenòfanes, Heràclit, Parmènides, Anaxàgores) (darrerïa del segle VII fins a mitjan segle V) foren els primers que es plantejaren la qüestió de la veritat o de la mentida del mite. <sup>2</sup> De tota manera resulta molt assenyat de no perdre de vista, com ho subratlla Jean Bollack, que «justament l'experiència del món, que és considerada pels savis actuals com a senyal característic de la científicitat dels jònics, pertany més aviat al camp del mite». <sup>3</sup> Perquè, «des del naixement de la metafísica, els mitologuemes han servit per posar en clar un pensament que, a pesar de la seva autonomia teòrica, encara no disposava d'un llenguatge propi i adequat». <sup>4</sup>

Malgrat les precisions històriques i filològiques que hom pugui fer, no hi ha dubte que els presocràtics poden ser considerats com els instauradors de la tradició intel·lectual de l'Occident, ja que llur pensament, per mitjà, especialment, de la crítica que feren dels mites, no consistia en un divertimento qualsevol, sinó en una seriosa reflexió a l'entorn dels aspectes més decisius i fonamentals de l'existència humana. <sup>5</sup> Des d'aleshores ençà, sense interrupció, en la

cultura occidental, l'interès pels universos mítics s'ha manifestat de formes molt diverses i, molt sovint, contraposades.<sup>6</sup> Però va ser, devers la meitat del segle passat quan va iniciar-se amb una intensitat desconeguda fins aleshores l'estudi de la mitologia, en la qual, com apunta Marcel Detienne, «des relations privilégiées et fondamentales se nouent entre cette science du XIX<sup>e</sup> siècle et une certaine idée de la Grèce».<sup>7</sup> Molt sovint en la llarga història del pensament occidental, la «Grècia ideal» ha servit de criteri decisiu per a les seves realitzacions culturals, religioses i polítiques.<sup>8</sup> En relació amb l'estudi dels mites, aquesta constatació és indiscutible. De tota manera no és superflu de constatar, com ho assenyala E.R. Goodenough, que, en la vida concreta de l'ésser humà, «practical living is impossible without a skeleton of myths that establish values and meaning. The myths of men have given their courage both to live and love, and to destroy and kill».<sup>9</sup>

Seguint el consell de Geoffrey St. Kirk, hom no hauria d'oblidar el fet que els mites —aquest autor es refereix en especial als mites grecs— són anteriors a «the spread of general literacy in the seventh century B.C.».<sup>10</sup> Sigui quina sigui la interpretació del mite que hom proposi, això significa que totes les creacions literàries, filosòfiques, jurídiques i lògiques que aniran sorgint en el transcurs dels temps es trobaran predeterminades per una «profunditat mítica», la qual no constitueix un punt de partida que s'hagi superat (o que calgui superar), sinó una atmosfera real, però imprecisa, que sovint adopta una forma inconscient, ancestral, no directament tematitzada i ni tematitzable, en tot el pensament i en tota la resta de les activitats de l'ésser humà. Per això no resulta inadequat afirmar que la significació del mite s'intueix més que pas no es defineix, pertany a l'àmbit de l'implícit més que no pas al de l'explícit, suggereix més que no pas afirma, impregna subreptíciament més que no pas es deixa deduir per mitjà dels mecanismes lògics habituals.

És un fet prou reconegut que la llarguíssima història de la interpretació del mite posa en relleu alguns aspectes molt característics del tarannà dels occidentals. D'una banda, incansablement, hom ha pretès reduir el mite al logos, i, de l'altra, amb la mateixa constància, hom ha procedit a la remitització de les idees, dels continguts, de les personalitats i de les actituds que, en una etapa prèvia, havien estat considerats com a expressions supremes de la racionalitat. La inguarible tensió, que sovint ha esdevingut una cruel batalla campal, entre mythos i logos, doncs, expressa molt adequadament el profundíssim esqueixament interior de la cultura occidental, en



general, i el dels individus que en formen part, en concret. Aquesta situació no va aflorar exclusivament en les primeres etapes del llarg camí històric de la nostra cultura, sinó que, ara mateix, en els temps del màxim desenvolupament tecnològic, continua mantenint-se efectiva la contraposició entre aquests dos pols de la humanitat de l'home, a l'entorn dels quals, per a bé i per a mal, té lloc una mena de fratricida i inacabable guerra civil. Varien les denominacions, però els continguts i, sobretot, les intencions, els interessos i les afinitats electives fonamentals de l'ésser humà romanen, pràcticament, immutables.

L'home modern, l'home forjat per la tecno-ciència i per la informació, l'home centrat gairebé de forma exclusiva en l'econòmic, l'home anònim i aïllat en les megàpolis modernes, que ha d'orientar-se enmig d'una jungla de valors i de contravalors divergents, ha esdevingut (o corre el perill d'esdevenir) un solitari malgrat la ingent quantitat de sorolls i de notícies que, en les ciutats modernes, mai no deixen d'assetjar-lo i eixordar-lo. Per això, amb tota justesa, se li pot aplicar una dita del vell Aristòtil: «Quan més solitari em torno, més estimo les històries, els mites».<sup>11</sup> Situats al bell mig d'una «civilització de l'oblit», els mites degradats (com, per exemple, apareixen en moltes de les formes i de les fórmules del new age o dels serials televisius) acostumen a fer irrupció com a «objectes no-identificats» en la nostra consciència de postmoderns, perquè hem oblidat els trets identificadors (els criteris) que ens permetien de transitar amb una certa coherència pels viaranys de l'existència.

No hi ha dubte, però, que, aleshores, es tracta d'una perillosa invasió «mi(s)tificadora» esdevinguda en el camp propi del logos, perquè, prèviament, hom havia envaït i colonitzat el camp que pertanyia al mythos amb l'excusa d'una pretesa racionalització, benèfica i guaridora, de tots les distorsions de l'existència humana. No deixa de ser quelcom molt curiós i, des de l'òptica de la raó de procedència Il·lustrada, quelcom altament inexplicable el retorn de tants i tants aspectes «irracionals» que hom creia definitivament extirpats de l'horitzó existencial de l'home occidental.<sup>12</sup> Però és un fet a bastament comprovat que, en l'actualitat, les «noves mitologies» (que no havien estat suprimides, perquè això era estructuralment impossible, sinó merament reprimides) fan el seu agost a cor què vols. Per això resulta molt comprensible que, per molts adeptes de la consciència crítica, siguin considerades, senzillament, com la màxima expressió de l'impensable, d'allò que, d'acord amb els postulats de la modernitat, ja no es donaria mai més, però que, tanmateix, es dona...<sup>13</sup>

La ciència de la interpretació del mite, tal com ha estat proposada a partir del segle XVIII (Joseph François Lafitau [1681-1746], David Hume [1711-1776], Charles de Brosses [1709-1777], Bernard de Fontenelle [1657-1757], etc.),<sup>14</sup> però sobretot durant la passada centúria (Karl Ottfried Müller, Friedrich Max Müller, Andrew Lang, Edward Burnett Tylor, Adalbert Kuhn, etc.), irromp en el camp intel·lectual d'aquell temps «com una ciència d'allò que és escandalós»,<sup>15</sup> perquè, en les narracions mítiques, hom tan sols hi veia el relat dels crims, dels adulteris i de totes les altres abominacions comesos pels éssers divins o quasidivins; aquestes narracions, en conseqüència, resultaven irreconciliable amb l'esperit moralitzador i pedagògic de la Il·lustració i dels pensadors del segle XIX.<sup>16</sup> En un mot: d'acord amb aquests primers investigadors, les mitologies dels pobles primitius no han fet cap altra cosa que narrar llur pròpia decadència moral i intel·lectual; una decadència que ha tingut lloc perquè, dissortadament, hagueren de fer llur camí històrico-cultural sense el guiatge suprem i terapèutic de la raó, de tal manera que, vistes les coses des de la perspectiva de l'època de les llums, era alguna cosa prou evident que aquests pobles, inevitablement, hagueren de submergir-se en les foscor dels mites, és a dir, en la corrupció i en la ignorància més abjectes.<sup>17</sup>

D'entrada pot ser convenient que, d'una manera molt abreujada, ens plantegem algunes qüestions a l'entorn del mite, que ja van cridar l'atenció dels grecs en els començaments de la cultura occidental. Aquestes qüestions, posteriorment, van tornar a ocupar el primer lloc en el debat intel·lectual instituit pel Romanticisme i, amb variacions més o menys notables, continuen actives als nostres dies.<sup>18</sup> Caldrà fer-se ressò, sobretot, de dues facetes de la temàtica que, com les dues cares d'una mateixa moneda, es troben estretament vinculades. Ens referim, d'una banda, a la qüestió de la definició del mite i, de l'altra, a l'aproximació a la qüestió, no resolta definitivament, de la seva etimologia.

## 2.2. L'atzucac de la definició

La temàtica a l'entorn de la definició (de la mateixa manera que la de la interpretació) del mite és, en el sentit més ple del mot, oceànica i, gairebé sempre, s'ha trobat sotmesa a tota

mena de confusions i exageracions.<sup>19</sup> Per exemple, no resulta fàcil, però tampoc extraordinàriament complicat, a partir d'una perspectiva epistemològica determinada, traçar les línies efectives d'allò que un hom entén per racionalitat. Quant al mite, en canvi, tot és molt més complicat i ambigu, perquè mai no es dóna un tractament per «abstracció», per deducció, per simplificació, sinó sempre per «complicació», per amuntegament d'hipòtesis i, per damunt de tot, per multiplicació d'imatges, de dades i de representacions. Hans Poser afirma d'una manera rotunda que «no hi ha el mite, tan sols hi ha narracions mítiques».<sup>20</sup> El mite, com molt bé ho ha posat en relleu Hans Blumenberg, es caracteritza per la inconsistència, és a dir, pel fet que sempre de nou poden afegir-s'hi nous elements, matissos, modulacions, la qual cosa significa que el mite, constantment, es troba sotmès a inacabables processos de metamorfosi i transformació.<sup>21</sup> Gairebé podria afirmar-se que la manera més efectiva de liquidar el mite consisteix precisament en el fet de pretendre traçar les seves dimensions a partir d'un «gran principi» explicatiu qualsevol.

Geoffrey Stephan Kirk, per la seva banda, ha escrit que «els mites són allusius per naturalesa, i llur mode de referència és tangencial».<sup>22</sup> Segons aquest autor, allò que, històricament, més ha obstaculitzat l'avenç efectiu en la interpretació dels mites ha estat l'intent de molts investigadors antics i moderns de construir una «all-embracing theory» (les «teories universalistes» tan durament blasmades per Kirk), que donés raó d'una manera exhaustiva dels mites de tots els temps i de totes les cultures.<sup>23</sup> Kirk ha subratllat que la fluïdesa de formes i fórmules<sup>24</sup>, que té el seu origen en la seva «estructura complexa» (Gulian), constitueix el «mode de presència» més característic del mite, el qual tan sols manté com a incommovible, en la diversitat dels espais i dels temps, la «constància icònica».<sup>25</sup>

De tota manera, la mutabilitat expressiva i axiològica dels mites no hauria de sorprendre'ns, ja que el mite, tot mite, és una expressió de la profunda estranyesa que, sempre i arreu, experimenten els humans al bell mig de llur vida quotidiana.<sup>26</sup> Precisament, els qui són del parer que, històricament, el mite s'ha sotmès (o, almenys, cal sotmetre'l) a un imparable procés de racionalització, no pretenen altra cosa que la reducció de la seva estranyesa inherent, a fi que esdevingui quelcom de fàcilment integrable, dominable i manipulable pel «sistema» establert.<sup>27</sup>

L'estranyesa provoca perplexitat, i aquesta, al seu torn, ens dóna entenent que la vida humana, radicalment, és complexa, inaprehensible en una sola direcció. El pecat capital del

racionalisme occidental ha estat, precisament, la reducció, l'elecció partisana i empobridora de la pars pro toto, la qual comporta, en el fons, l'anorreament de la humanitat de l'home, que és policèntrica, contradictòria, polifacètica. El mite té la missió última de condensar els diacronismes constitutius de l'existència humana. Gilbert Durand ho expressa molt bé: «Le mythe est le discours ultime où se constitue la tension antagoniste, fondamentale à tout discours, c'est-à-dire à tout "développement" du sens». <sup>28</sup> Perquè, inevitablement, l'existència humana provoca una estranya perplexitat o una perplexa estranyesa ens calen unes diccions que siguin, de debò, conscientment o inconscientment, una integració explicativa. I aquesta integració explicativa és, justament, el mite: «dissémination diachronique de séquences dramatiques et de symboles, système ultime, asymptotique d'intégration des antagonismes». <sup>29</sup>

És un fet indubtable, doncs, que la varietat de les expressions mítiques és molt extensa, malgrat que, en tots els ordres de la vida, les possibilitats estructurals de què disposa l'ésser humà no siguin limitades. Sigui quina sigui, però, la configuració que hom adopti en cada cas, no hi ha dubte que les formes mítiques i rituals, d'una manera molt més decisiva del que habitualment acostumen a admetre llurs detractors, permeten de copsar el sentit més profund de les realitzacions culturals d'un àmbit geo-històric determinat, ja que aquestes mai no deixen de trobar-se fermament arrelades en el sòl del mite. <sup>30</sup> És com a conseqüència d'aquesta constatació que Edwin O. James ha pogut escriure que «by means of symbol, ritual and myth», l'ésser humà ha pogut «to meet crisis with confidence and hope by assimilating life-giving protective energies and so to restore the equilibrium». <sup>31</sup> De tota manera cal no oblidar --llevat que hom no procedeixi a la destrucció del mite com a mite-- que el discurs mític no és «demostratiu», sinó que ofereix una evidència que, amb paraules d'Henry Corbin, és, en el millor dels sentits, visionària.

En termes generals pot afirmar-se, doncs, que tota definició comporta sempre una considerable quantitat de problemes, justament perquè definir és delimitar. Quan definim alguna cosa, prenem posició, limitem i ens autolimitem, ens comprometem ideològicament, la qual cosa significa que, més o menys conscientment, excloem, posem entre parèntesi, altres perspectives, valències i possibilitats d'allò que ens proposem de definir. Dient-ho d'una altra manera: tota definició és perspectivística i, a més, es troba adobada per una dosi no gens menyspreable d'elements autobiogràfics. <sup>32</sup> Tot sistema humà és molt complex. Les interpretacions que hom en

fa en la diversitat de les situacions històriques sempre són selectives. En cada aquí i ara, en conseqüència, tan sols ve a llum un aspecte mínim de les possibilitats del sistema de referència. Aquestes reflexions són particularment apropiades per a la comprensió del mite: elegim una determinada perspectiva que es troba en sintonia amb el nostre entorn cultural i amb la nostra configuració personal i biogràfica.

El mite, per tant, no pot identificar-se completament amb cap mena de definició perquè una de les seves característiques fonamentals consisteix en un certa manca de distància, en el subjecte humà que l'experimenta, amb l'objectivitat de la vida. Dient-ho d'una altra manera: el mite estableix una immediatesa en la relació objecte - subjecte, que contradiu el «costum de pensar» que posa en pràctica la raó, tant en el seu vessant teòric com en el pràctic.<sup>33</sup>

Malgrat la radical insuficiència inherent a qualsevol definició, la congènita limitació de l'ésser humà el força, inevitablement, a definir, a incloure's en una activitat profundament marcada per l'exclusió i la selecció, la qual cosa equival a dir que definir és situar-se en el món, prendre posició, establir diferències (per exemple, entre «dintre - fora», «jo - tu (o ell)», «nosaltres - els altres»). Definir és abstreure per tal de poder concretar alguna cosa.<sup>34</sup> Per més que hom estigui convençut de la incapacitat de qualsevol definició per establir com són en si les persones, les coses i els esdeveniments, l'ésser humà es veu impèlit a definir: viure és definir i definir-se.<sup>35</sup>

Com és prou conegut, del mite se n'han fet incomptables definicions, les quals, segons Manfred Frank, poden agrupar-se en tres grans grups: definicions de contingut, estructurals i pragmàtiques.<sup>36</sup> Segons aquest autor, cap definició no és innocent, perquè, ja d'entrada, es troba predeterminada per les premisses i pels prejudicis del definidor. En la definició del mite, però, «els esperits es divideixen d'una manera molt més abrupta del que és normal en els altres camps semàntics».<sup>37</sup> ¿Per què es dona aquesta situació justament en relació amb el discurs mític, el qual, aparentment, es troba molt allunyat dels «veritables» problemes de l'home i de la societat, i, àdhuc, s'afirma sovint, no hi té res a veure? No és possible de definir el mite d'una vegada per sempre perquè la seva «essència» es dona en un procés de continuades reinterpretacions, les quals, paral·lelament, comporten una constant «desmitologització» o, si hom ho prefereix, una contextualització històrica que integra o, almenys ho intenta, les diverses dades que intervenen

en l'àmbit vital de l'interpret (sense oblidar la seva pròpia biografia).<sup>38</sup> Malgrat la innegable dificultat (potser fóra millor parlar d'impossibilitat) d'oferir una definició canònica del mite, aquest, a l'igual que la poesia o la música, «embodies the nearest approach to absolute truth that can be stated in words».<sup>39</sup>

La interpretació del mite que feren els romàntics, tan ben analitzada per Manfred Frank, permet de copsar amb plena diafanitat que la qüestió de la definició del mite pot reduir-se (de fet, s'ha reduït) a la qüestió del seu rendiment pragmàtic en una determinada societat. ¿Quina finalitat tenen els mites que transmet una determinada societat i que, des d'unes determinades perspectives com, per exemple, les de Comte, Spencer, Tylor, Frazer, Lévy-Bruhl, Topitsch, etc., no són sinó o unes simples restes insignificants de l'estadi salvatge (precientífic o prefilosòfic) de la humanitat, o unes mostres del pensament prelògic, o uns intents per tal de plasmar de forma quasi exclusiva la vida humana sobre l'emocionalitat, o els esforços de l'individu a fi d'assolir una «participació mística» en un «esperit» tribal comú, etc.? Com posa en relleu Manfred Frank, el plantejament de la pregunta a l'entorn de la funció del mite, ens diu alguna cosa del seu contingut i de la seva estructura més íntima, sense oblidar tampoc l'altra qüestió decisiva: el mite, és veritat o, per contra, mentida?<sup>40</sup> En el mite, per tant i molt en primer lloc, «no es tracta dels continguts, sinó de la mena de classificació que té lloc per mitjà de les narracions mítiques, és a dir, del tipus de gramàtica amb la qual, amb un contingut invariable, treballa l'explicació mitfca del món».<sup>41</sup> És, d'aquesta manera, segons el parer de Manfred Frank, que els mites ens condueixen a cap llur funció comunicativa, la qual, amb molta versemblança, és la preeminent.<sup>42</sup> Per tant en el mite, com en tants d'altres aspectes fonamentals de l'existència humana, allò que és de la màxima importància no és la seva definició, sinó els comportaments individuals i col·lectius que es desprenen del mite vivent i viscut. Ací no és tracta pas d'un mer funcionalisme desproveït de qualsevol mena d'intenció metafísica (en el sentit més obvi d'aquest adjectiu), sinó, per contra, del descobriment d'un funcionalisme transcendent al bell mig de la quotidianitat de l'ésser humà.

Lauri Honko, en un treball molt interessant, ha posat de manifest que el mite resulta molt difícil de definir a causa de la seva inherent complexitat. Aquest autor proposa quatre criteris o nivells per tal de cenyir les possibles interpretacions dels mites. Es tracta de la forma, del contingut, de la funció i del context.<sup>43</sup> Cal tenir en compte, en cada cas, la narració concreta,

el gènere literari, el tipus d'informació, que empra un mite concret per exposar el seu contingut, sense oblidar les possibles variacions que hagi pogut sofrir en les diverses cultures on s'ha mostrat actiu. Els continguts circumstancials dels mites poden ser diferents, però, com ho subratlla Honko, llur substància profunda és sempre la mateixa: els orígens.<sup>44</sup> Amb molta justesa ha escrit García Gual que «els mites tracten del començament, del arkhé, i de les causes, aitíai, de l'univers i, d'una manera molt especial, de la vida humana. En aquest interès explicatiu i etiològic (aitíás-légein) sofriren més endavant la competència de la filosofia».<sup>45</sup> Els mites de creació vénen a ser, segons l'opinió de Lauri Honko, una mena de «proto-myth», sense que això signifiqui que tots els mites siguin de natura cosmogònica.<sup>46</sup> La funció més important que aconsegueixen els mites consisteix en el fet que són els models de tot allò que normativament ha de pensar i ha de fer l'ésser humà. Gairebé gosaríem afirmar que les «històries» que només diuen, forçosament adopten una varietat de temes que resulten irreconciliables entre si. Les narracions que, a més de dir, volen dir, sempre i arreu, es troben referides al fonament últim (o la base primordial) de l'existència humana. D'acord amb el parer de Lauri Honko, els mites autèntics posseeixen un caràcter modelar perquè bàsicament són (o, almenys, hom els creu) immutables: per això justament poden configurar el fonament ontològic de l'existència humana.<sup>47</sup> Finalment cal dir que el mite porta a cap la seva funció fonamentadora en un context ben determinat que, d'acord amb aquest autor, és, normalment, ritual: «Myth provides the ideological content for a sacred form of behaviour».<sup>48</sup>

Les descripcions mítiques, més que no pas les definicions en un sentit estricte, posseeixen una funció, molt ben analitzada per Radcliffe-Brown (1922) en el seu estudi sobre els Andamans, que consisteix en la fixació en la consciència de determinats esdeveniments, accions i llocs importants per a la vida de l'individu i del grup, que van tenir lloc en l'època dels inicis aurorals: «els mites són puntals de la memòria i enciclopèdies narrades».<sup>49</sup> En aquest sentit, els mites permeten el reconeixement del món real i, alhora, confereixen realitat al món quotidià de l'ésser humà.<sup>50</sup>

El mite, doncs, al marge de l'enorme quantitat de formes literàries i rituals que pot adoptar, sempre porta a cap una empresa de fonamentació i de legitimació.<sup>51</sup> Això equival a dir que la seva finalitat més pròpia consisteix en la justificació de les relacions i de les institucions que regulen la vida humana en un determinat lloc i espai. Per portar a terme aquesta funció, els

mites narren que tot allò que existeix en una societat, sigui d'ordre natural o cultural, es troba a prop de l'esfera del sagrat. I és a causa d'aquest contacte íntim que realitzen llur funció legitimadora. No es tracta, com apunta Manfred Frank, d'una derivació causal, com s'esdevé en la ciència, sinó d'una justificació. I què significa justificar alguna cosa?: «Relacionar-la o, almenys, poder-la relacionar amb un valor, que intersubjectivament és indubtable. En un sentit estricte, és indubtable intersubjectivament tan sols allò que es considera com a sagrat, és a dir, com a intocable i omnipotent».<sup>52</sup>

Els mites, doncs, són elements legitimadors (i totes les legitimacions, explícitament o implícitament) posseeixen quelcom de mític. Per això mateix han estat considerats com els fonamentadors més importants de la societat en el seu conjunt. Ha estat Karl Kerényi el qui ha subratllat molt especialment en relleu el caràcter fonamentador de la mitologia: «la mitologia, de fet, no respon a la pregunta "per què?", sinó a aquesta: "d'on? a partir de quin origen?" Aquest fet pot expressar-se en grec amb la màxima precisió. La mitologia no ofereix mai les aítia, les causes. Les proporciona (és "etiològica") solament en tant que les aítia, com diu Aristòtil, són les arkhaí».<sup>53</sup>

Paul Ricoeur, en un treball que té més de trenta anys, també posava en relleu que allò que constitueix la competència més important del mite és la fonamentació i la legitimació de «l'action rituelle des hommes d'aujourd'hui» i, d'una manera encara més general, la institució de «toutes les formes d'action et de pensée par lesquelles l'homme se comprend lui-même dans son monde».<sup>54</sup> Una mica més endavant, aquest filòsof puntualitza que el mite autèntic no té una funció explicativa, sinó que té el «pouvoir de découvrir, de dévoiler le lien de l'homme à son sacré».<sup>55</sup>

Ja fa alguns anys que Wilhelm Dupré assenyalava que, pròpiament parlant, la mitologia no és ni cosmologia, ni poesia, ni alegoria, ni història, encara que, molt sovint i amb intensitats molt variables, conté elements de totes aquestes categories. Aquest autor subratlla que cal insisitir amb força que allò que porta a cap el mite consisteix en un esforç d'estabilització de les forces divergents que, d'acord amb l'enorme diversitat de situacions en què es troben els grups humans, intervenen en les diverses fases de la vida comunitària. Aquesta estabilització, d'altra banda, no és una mera supressió de les tensions internes de la vida social, sinó que té a veure,



com indica Dupré, amb el «meaning, happiness and evergrowing fulfillment» de la comunitat més enllà dels experimenta que poden ser o no ser verificats.<sup>56</sup> D'una manera molt general pot afirmar-se, per tant, que les seqüències mítiques, malgrat la gran quantitat de formes expressives que poden adoptar, són universals, perquè les «mythologies respond to basic conditions and questions of man».<sup>57</sup>

En un altre indret ens ocuparem de la qüestió de la conflictiva relació entre mite i narració. No hi ha cap mena de dubte que tot mite és una narració, però no pot afirmar-se de cap manera que totes les narracions siguin mites. El criteri que proposa Manfred Frank per escatir els mites que sempre són narracions i les narracions que no sempre són mites, constitueix, de fet, la seva definició de mite; una definició, cal afegir, que es manté o bé s'invalida a partir de la funció justificadora i legitimadora que ell atorga, com a primordial, a les narracions mítiques. «En les narracions mítiques, alguna cosa ja existent en la natura o en la humanitat (Menschentum) és relacionada amb una esfera del sagrat i, per mitjà d'aquesta relació, queda fonamentada (begründet)».<sup>58</sup>

No hi ha dubte que ací, en relació amb la temàtica a l'entorn de la definició del mite, s'albiren tot un reguitzell de qüestions de la màxima actualitat que, en aquest context, no podran ser considerades. Sí que voldríem deixar clar, amb tot, que la gran crisi que, ara mateix, pateixen els individus, en concret, i la societat, d'una manera més genèrica, és, justament, una crisi de legitimació. I el mite, per a bé i per a mal, ofereix un ventall de legitimacions, tant quan ens referim al «bon ús» com al «mal ús» dels mites.<sup>59</sup> Legitimacions molt diverses, fins i tot contraposades, com diversa i polifacètica és l'existència humana, i que tenen molt a veure, per exemple, amb l'arrelament més profund dels sistemes de valors, amb les actituds personals més genuïnes de cadascú, amb la gratuïtat amb què, a vegades, responem als desafiaments del moment present i que no es troba subjecte al vaivé dels interessos creats, amb l'esclavatge de la moda, amb les «raons d'estat, de partit o d'església», amb els «canvis de camisa», amb la «moral del camaleó» (Adela Cortina), etc. En aquest sentit, el mite resulta insubstituïble no sols com un regulatiu de la societat, sinó com a raó última, més enllà de les «raons» de cadascú, del pensament, de l'acció i dels sentiments.

### 2.3. Aproximació filològica

Hom ha posat en relleu que la tradició intel·lectual (Denktradition) occidental que s'ha ocupat del mite, ha pensat sempre en grec o, almenys, ha pensat en Grècia: «sense referència implícita o indirecta a una mena o altra de discurs dels grecs no és pensable cap investigació dels mites». <sup>60</sup> Això significa que, malgrat els nombrosíssims estudis que s'han fet sobre els mites de les cultures no-occidentals, la referència al mythos roman, ni que sigui indirectament, irrecusable. El mite com un aspecte important de l'habitud de pensar a la grega --per emprar una expressió de Gerhart von Graevenitz--, no sembla que pugui arribar a extirpar-se amb facilitat.

Cal, però, partir d'un fet incontestable: l'etimologia del mot mythos és molt obscura. <sup>61</sup> Franz Hampl, ja fa alguns anys, feia notar que generacions senceres d'investigadors havien intentat de precisar la significació del mot «mite» sense haver assolit uns resultats unànimament admesos. <sup>62</sup> Més recentment, Walter Burkert, historiador de la religió grega d'inqüestionable competència, afirmava taxativament: «Allò que pròpiament és el mite, no pot definir-se fàcilment, i sempre es fa d'una manera discutible». <sup>63</sup> Tant en l'antiguitat greco-llatina com també en els temps moderns, el camp semàntic d'aquest terme ha posseït unes dimensions inabastables i summament mòbils: alguns hi han trobat l'expressió de la mentida i de la falsificació més repugnants; <sup>64</sup> d'altres hi han vist reproduïda la concreció més impressionant i plàstica de la veritat de l'existència humana; <sup>65</sup> d'altres, encara, hi han subratllat, primordialment, els aspectes emocionals, els quals, d'altra banda, mai no són completament absents de les expressions més intensament humanes (i, en el fons, de qualsevol mena d'articulació poètica). <sup>66</sup>

Gustav Stählin, al començament del seu famós article esdevingut ja clàssic, afirma que «la història de mythos = paraula, tant a l'interior de la llengua grega com també en les altres llengües europees en tant que terme foraster, ofereix un exemple molt instructiu del fet com un mateix concepte pot gaudir de la més alta valoració i, molt aviat, caure en el més profund dels menyspreus». <sup>67</sup> Fins i tot hi ha qui opina que el mite constitueix una mena de fatalitat, de fatum, de l'existència humana: «Ci sono cose tanto oscure che la mente umana non può percepire; questa zona di penombra o di ombra, che viene lasciata all'irrazionale, è appunto il regno del

mito. A vantaggio del mito c'è sempre la tradizione e l'antichità. Se per secoli i popoli hanno creduto a qualche cosa, vuol dire che per lo meno qualcosa di vero c'era». <sup>68</sup>

Alguns filòlegs, sobretot del segle passat, opinaven que calia derivar mythos de myo («tancar», sobretot, els ulls i la boca) com mí-stica i mi-steri. <sup>69</sup> Aquesta etimologia, que ha trobat molt pocs adeptes, es desqualifica a causa del seu mateix contingut (d'explicatio ridicula la qualifica Stählin). <sup>70</sup> Altres fan provenir el mot de l'exclamació grega mú. Aquesta etimologia tampoc no ha estat acceptada pels autors més competents, <sup>71</sup> i sembla que també cal bandejar aquesta etimologia a causa de motius lingüístico-formals. Gustav Stählin, per la seva banda, creu que és més justificat el recurs a l'arrel meudh-, mudh-, que es troba en moltes llengües indogermàniques amb un ventall de significacions força ampli, encara que totes elles emparentades entre si: enrecordar-se, aspirar, preocupar-se, etc. En aquest sentit constituiria una prova bastant eficaç de la validesa d'aquesta etimologia el mot gòtic maudjan («memòria», «record») i, encara molt més clar, l'eslau mysli («pensament», «reflexió»). <sup>72</sup> Aleshores i d'acord amb la proposta de Gustav Stählin, la significació original de mythos es mouria a l'entorn dels termes pensament, representació. <sup>73</sup> A partir d'aquesta proposta, alguns han opinat que, almenys com a hipòtesi de treball, s'entrellucava alguna mena de sortida del laberint històric que ha estat la semàntica d'aquest terme <sup>74</sup> Cal afegir, amb tot, que aquesta hipòtesi representa tan sols un intent per fer un parell de passes en un carreró sense sortida, sense que, ara mateix, pugui afirmar-se la seva completa fiabilitat.

Sembla que hom pot afirmar amb arguments convincents que, originàriament, mythos significava el mateix que logos: paraula, discurs parlat. <sup>75</sup> Segons Walter Fr. Otto, el logos designa la paraula en tant pensada, significativa i argumentadora; <sup>76</sup> logos es referiria a la paraula del càlcul, de l'anàlisi mental, de l'evaluació, de la reflexió, de la discussió. <sup>77</sup> El mite com a paraula, en canvi, es relacionaria amb allò que ha d'esdevenir-se o que ja s'ha esdevingut, és a dir, el mite indicaria la paraula poderosa, autoritativa, autoevident, reveladora de la divinitat, que crea amb poder i plenitud allò que evoca. <sup>78</sup> Mythos significava en grec, d'acord amb la interpretació «romàntica» que en fa W.Fr. Otto, la il·luminació immediata, que irromp sobtadament en l'esperit humà sense cap mediació de caràcter «lògic». <sup>79</sup> Kees W. Bolle, que adopta algunes de les grans intuïcions de Kerényi i d'Eliade, escriu que «el llenguatge del mite no indueix a la discussió: no argumenta, sinó que presenta». <sup>80</sup> Hom ha posat en relleu que, «en el mite original,

allò fet i allò pensat, el culte i el mite en sentit estricte, es comporten de tal manera que l'home s'eleva fins a la divinitat, viu i actua amb els déus, mentre el diví es mostra condescendent (herablässt) i esdevé humà».<sup>81</sup>

Hom ha de tenir present, com ho assenyala Jean-Pierre Vernant, que el «mythos (com a designació d'un discurs ja formulat) pertany a l'ordre del legein, com ho indiquen els compostos mytholegein, mythologia, i no contrasta, en principi, amb els logoi, que són termes de valors semàntics veïns que es refereixen a les diverses formes d'allò que s'ha dit».<sup>82</sup> Originàriament, legein i logos signifiquen coses ben diferents. El verb legein que, temporalment, precedeix el substantiu, significava «reunir», «recollir», i fou emprat per Homer solament en un sentit molt concret com, per exemple, la recollecció dels ossos dels morts caiguts en el combat; també podia incloure les significacions de «calcular», «comptar» i «enumerar». Tan sols el verb compost katalegein significa en Homer «narrar». A partir d'ací la història de les etimologies és complexa i en zig-zag. El poeta Píndar, de tendència més aviat conservadora, fa una mena de capgirament radical, ja que oposa els haimyloi mythoi a l'alethes logos, mentre que, a la darrerïa del segle V a.C., Eurípides, més aviat progressista, en l'obra Els fenicis, parla del mythos tes aletheias.<sup>83</sup>

Walter Burkert manté el parer que el mite no es refereix d'una manera directa a la realitat: no n'és el seu reflex immediat.<sup>84</sup> Aquesta manera de veure les coses correspondria a l'ús que hom feia en grec del mot mythos en oposició directa a logos. Aquest darrer terme, derivat de légein (reunir), significa aplegar diverses comprovacions puntuals. L'expressió «donar un lógon» equival a «retre comptes». Mythos, en canvi, és la narració, per a la qual hom no pren cap mena de responsabilitat: «el mythos no procedeix de mi», diu un fragment atribuït a Eurípides.<sup>85</sup> L'exoneració de la responsabilitat personal trasllada el mite, la narració, en una atmosfera de distensió, malgrat les tensions que, inevitablement, provoca l'existència humana...

Geoffrey Kirk, helenista de professió, insisteix en el fet que «mythos, en grec, significava bàsicament expressió, quelcom que es diu».<sup>86</sup> Originàriament, per tant, el mite equivalia a una paraula de qualitat, que tenia com a característica primordial el fet de ser intrínsecament veritable, ja que no estava sotmesa als processos argumentatius i dialèctics, és a dir, no permetia cap mena de dubte sobre la seva eficàcia i dignitat.<sup>87</sup> Vernant ha plantejat una qüestió d'indubtable abast i que, d'alguna manera, posa en qüestió la hipòtesi «pannarrativa» de Kirk:

poden aplicar-se els mateixos mètodes als mites grecs, que són, fonamentalment, unes peces literàries (sobretot de tipus poemàtic), que als mites recollits pels etnòlges, que són, fonamentalment, orals?<sup>88</sup> En la creació literària, la paraula ja no és únicament la paraula immediata, sinó que conté també un entrellat racionalitzat i amb força argumentativa, la qual s'oposa tant en la forma com en el fons al mythos com a paraula transmesa merament per via oral. En un mot: en el món dels grecs apareix per primera vegada en la història una oposició entre la dramàtica del mite i l'abstracció del logos.<sup>89</sup> Cal no oblidar, com assenyala García Gual, que, a partir d'Aristòtil, s'accentua la coincidència dels dos aspectes del mite, és a dir, la narració tradicional, que ve de l'antigor, i la ficció literària, que el dramaturg crea sobre una pauta mítica.<sup>90</sup>

Sembla un fet adquirit que, en grec, el mot «mythos» no procedia del llenguatge quotidià, sinó que tenia el seu origen, encara que d'una manera bastant imprecisa, en l'epopeia àtica. Hom ha subratllat que, a partir d'Homer, la història del terme «mite», en molts aspectes, s'identifica amb la història de la retòrica i, sobretot, de l'eloqüència.<sup>91</sup> En els desenvolupaments posteriors de la cultura grega, el terme «mite» va mantenir d'una manera molt destacada una funció pedagògico-retòrica.<sup>92</sup> En la tradició grega posterior, l'ús dels mites restà, pràcticament en exclusiva, reservat als poetes i als exercicis pedagògics dels joves.<sup>93</sup> En el diàleg Fedre, Plató afirma: «Cal que el poeta faci mites i no raonaments» (61 b).<sup>94</sup> En definitiva: hom no hauria d'oblidar que «la literatura antiga es construeix sobre l'humus fèrtil de la mitologia, i tots els gèneres poètics antics (l'èpica, la lírica coral i la tragèdia) recolzen llurs arguments en aquest substrat».<sup>95</sup> Els grecs, tal com ho assenyala Angelo Brelich, mostraran des del segle VI a.C. ençà faran un esforç per adaptar els mites a les exigències teològiques i morals que els semblaran en cada cas desitjables: «La tendenza a "nobilitare" e a render credibili i miti pervade la letteratura greca dal 6<sup>o</sup> sec. a.C. fino alla sua fine».<sup>96</sup>

En els escrits atribuïts a Homer, el mot «mite» es caracteritza per una forta polisèmia. Així, per exemple, en l'Odissea té la significació d'opinió (en forma d'exposició, resposta, ordre, amenaça) del qui parla; en relació amb noèma, noein, «mite» adquireix la significació de consell, pensament (llatí: cogitatio). No anava desencaminat Titz Scheiner quan escrivia que «en el mite, la cosa (Sache) té la preeminència sobre la paraula, mentre que en el logos, la paraula la té sobre la cosa».<sup>97</sup>

Un cas especialment interessant és el que forneix Heràclit (ca. 540-480 a.C.). Segons el seu parer, el canvi constant i l'ininterromput fluir de totes les coses s'esdevenen d'acord amb una llei còsmica, amb un pla inalterable.<sup>98</sup> La mesura d'aquesta llei còsmica, d'aquest projecte etern és una mesura mítica, que regula i unifica tots els esdeveniments d'aquest món.<sup>99</sup> Paradoxalment, almenys des de la perspectiva moderna, el mot «logos» és emprat per Heràclit per designar aquest complicat afer de la marxa fluïda del món (cf. frag. 1). El logos, d'altra banda, és el factor que fa que totes les coses siguin una (cf. frag. 50). Els homes, però, per regla general, no acostumen a comprendre ni el logos ni la seva significació: «Cal seguir allò que és comú [el logos]; però encara que el logos sigui comú, la majoria viu com si tingués una intel·ligència particular» (frag. 2). Heràclit, que era un pensador modern i avançat, amb alguns trets de metafísic i de místic, però de cap manera un revolucionari, escull el mot logos i no pas mythos com a xifra del fonament original de l'ésser o, potser millor, de tot esdevenir.<sup>100</sup> Segons Hildebrecht Hommel, aquesta constatació significa que, molt aviat, el mot logos es deslliurà de les estretors teorètico-racionals i va incloure valències que, pròpiament, pertanyen a l'esperit vivent i no pas a les esquematitzacions encarcarades i abstractes.<sup>101</sup>

En el segle V abans de Crist, el terme «mite» va anar prenent una significació negativa, que es trobava directament emparantada amb allò que no és veritat, que és radicalment fals.<sup>102</sup> Sembla que hom troba l'antítesi mythos - logos per primera vegada en l'Olimpica I de Píndar (ca. 476 a.C.).<sup>103</sup> A partir d'ací la clara equiparació del mite amb allò que és fals, mentirós, indigne, etc., ja és un fet.<sup>104</sup> «Història falsa»: és el significat del mite en autors tan diversos com, per exemple, Demòcrit d'Abdera,<sup>105</sup> Eurípides, Xenòfanes de Colofó i Theàgenes de Rhegium.<sup>106</sup> A poc a poc, hom accentuarà la significació desqualificadora d'aquest terme en la llengua grega. Aristòtil, tant per posar de manifest la dignitat del logos com per subratllar el caràcter mentirós del mythos, arribarà a afirmar que «sols l'home, entre els vivents, posseeix el logos» (Política I, 2).<sup>107</sup> Per això pot afirmar-se que la significació que va atènyer el terme «mite», en el transcurs de la història, se situa a les antípodes de la que tenia originàriament.<sup>108</sup>

Aquesta història de la semàntica, però, no transcorre d'una manera lineal: sovint, per exemple en Plató, es donen significacions intercanviades entre mythos i logos, la qual cosa dóna entenent que la fixació semàntica d'aquests mots fou llarga, sovint, molt imprecisa i en zig-zag.<sup>109</sup> Hom ha posat en relleu que Plató empra el mite en servei d'una clarificació ideològica,

tot superant-lo, ahora, dialècticament. Amb aquest continuat doble joc filosòfic i literari, el filòsof crea una forma de bellesa completament nova, que constitueix el cim de l'«humanisme àtic».<sup>110</sup> En aquest sentit resulten molt aclaridores les paraules de la República: Cal «desprendre's violentament» de la poesia i del mite com si fossin «uns vells amors», per tal de passar del regne de la imitació al de l'original (Rep X, 607).

Sembla prou evident que l'actitud del filòsof enfront del mite és, al mateix temps, la de l'etnòleg i la del crític.<sup>111</sup> John Creed ha subratllat el fet que en Plató, el qual sembla seguir una praxi comuna entre els sofistes, que empraven alguns relats per exemplificar determinats punts de vista, és freqüent l'ús de narracions que literalment són falses, però que, amb tot, contenen unes veritats que solament poden expressar-se narrativament, perquè llur intenció és fonamentalment simbòlica.<sup>112</sup> Sembla, segons la interpretació de Plató que ofereix Creed, que els àmbits que no són directament accessibles a la comprovació empírica (com, per exemple, la vida després de la mort) han de ser expressats, necessàriament, mitjançant el mythos.<sup>113</sup> Aquest és un aspecte molt important del ventall de significacions (d'alusions) del mot mythos en els escrits platònics.<sup>114</sup> Com escriu Creed, en Plató, «the myths sometimes relate what happens (or happened) to souls in situations beyond our empirical knowledge, before birth or after death, but nearly always they are primarily concerned to describe the "true" situation of the soul all the time».<sup>115</sup>

Aquestes qüestions que, molt sovint, tenen a veure amb la protologia i amb l'escatologia, han de ser expressades míticament, perquè el mite, segons la interpretació que Giovanni Reale fa del mite platònic, és «una narrazione probabile, che verte su tutte le cose sottoposte alla generazione».<sup>116</sup> En la seva puresa, el logos tan sols pot aplicar-se a l'ésser immutable. En canvi, cal aplicar el mite probable a l'ésser contingent. El cosmos que esdevé, és tan sols una imatge de l'ésser pur, el qual és el model original. Per això al món físic, que no és l'ésser pur, sinó exclusivament la seva imatge, no se li poden aplicar raonament absolutament veritables, sinó merament versemblants. En conseqüència: la natura humana s'ha de donar per satisfeta amb el mite com a narració probable. En un mot: «tutta la cosmologia e tutta la fisica sono "mito" in questo senso».<sup>117</sup> Per això, per a Plató, «il parlare per miti (mythologein) è un esprimersi per immagini, che a vari livelli resta valido, in quanto noi pensiamo, oltre che per concetti, anche per immagini».<sup>118</sup>

Per la seva banda, Brisson ha posat en relleu que «si Platon s'intéresse tant au mythe, c'est qu'il veut en briser le monopole pour imposer le type de discours qu'il entend développer, c'est-à-dire le discours philosophique». <sup>119</sup> Per tal d'instituir aquesta oposició, Plató es veu forçat a reorganitzar el vocabulari a l'entorn de la paraula i del dir, que era vàlid a la Grècia antiga, és a dir, li calia procedir a oposar mythos i logos. La «revolució platònica, d'acord amb la interpretació que en fa L. Brisson, crea una oposició irreconciliable entre un discurs tradicional, que es transmet oralment a un gran nombre d'individus un sistema de valors i de representacions que vénen del passat, i un discurs nou, indissociable de la revolució mental que va irrompre en la Grècia clàssica el segle VIII a. de C, el qual introdueix un nou tipus d'escriptura, que va originar allò que, més endavant, hom coneixeria amb els noms d'història i de filosofia. <sup>120</sup> Per això creiem que té raó Wilhelm Dupré quan afirma que «la relació entre mite i logos no està determinada tant pel contingut d'aquests termes com per la funció i la valoració de la tradició». <sup>121</sup>

Giovanni Reale, el conegut especialista italià en el pensament platònic, després d'haver posat en relleu que Plató va procedir a la rehabilitació d'algunes de les tesis de l'orfisme, escriu que, en el filòsof grec, «il mito rinasce non solo come espressione di fantasia, ma piuttosto anche come espressione di quella che potremmo chiamare fedé». <sup>122</sup> Molt suggestiva ens sembla l'opinió de Reale, segons la qual la concepció que del mite sosté Plató cerca una clarificació en el logos, i el logos, per la seva banda, un complement en el mite. Perquè la funció que el filòsof grec atorga al mite consisteix en el fet d'eivar, mitjançant l'afusió i la intuïció, l'esperit humà a aquelles esferes que no poden ser assolides per la raó. Es tracta, doncs, d'una mena d'estímul del logos, que el fecunda i l'enriqueix. <sup>123</sup>

Hans Urs von Balthasar ha assenyalat que el món de la filosofia aporta tres temes, que, de fet, són els que substitueixen, en l'antiguitat grega, el món del mite. <sup>124</sup> El primer tema es basa en l'exigència de totalitat formulada pel saber; un saber que té la pretensió d'abastar la totalitat mitjançant la reciprocitat entre l'esfera divina i la humana. El segon tema planteja és el de l'ascensió o elevació per damunt de l'a posteriori fins a la contemplació apriorística, que és on es duu a terme el coneixement filosòfic. Plató el presentarà com el tema de l'eros ascendent, el qual s'oposa frontalment al tema de les antigues epifanies mítiques. Finalment, el tema de l'harmonia o proporció que, tot enllançant amb els altres dos, posa de manifest la matemàtica



total (quantitativa i qualitativa) en el seu sentit més ampli; aquesta matemàtica total, segons Balthasar, serà el fil conductor que presidirà el desenvolupament històric a l'entorn del «bell filosòfic». En definitiva, d'acord amb el parer d'aquest autor, la «glòria» del món mític serà negada per les «elucubracions» de la filosofia.

En aquest context resulten particularment interessant els estudis de Jean-Pierre Vernant, el qual seguint algunes intuïcions de F.M. Cornford,<sup>125</sup> ha posat de manifest que la irrupció del pensament lògic no va ser, a les ciutats gregues de l'Àsia Menor del segle VI a.C., el «miracle grec», que tanta admiració i sorpresa havien desvetllat en alguns hellenistes de començament de segle com, per exemple, John Burnet (1863-1928) o Bruno Snell.<sup>126</sup> Els filòsofs jònics no inventen res, sinó que, a partir de les bases fornides per la concepció mítica de la realitat, construeixen llur filosofia. El mite narrava amb imatges de quina manera la diversitat dels elements de la vida quotidiana s'havia originat a partir de la unitat primordial; permetia, doncs, que els individus prenguessin consciència del fet que l'existència humana i del cosmos era una lluita constant, amb unions i separacions repetides, dels contraris; mostrava plàsticament com la recurrència (l'«etern retorn») era una de les constants essencials de la vida.<sup>127</sup> Totes aquestes intuïcions fonamentals eren, en elles mateixes, insuperables, perquè expressaven el veritable fonament de la realitat. Allò que sí que era superable, segons Cornford i Vernant, era llur expressivitat. Amb un èmfasi molt intens, Vernant fa seva la frase de l'hellenista anglès: «En la filosofia [dels jonis], el mite està racionalitzat». Això significa, continua Vernant, que «el mite era un relat, no la solució a un problema».<sup>128</sup> L'aparició de la filosofia no va significar, doncs, un progrés, un salt qualitatiu de l'esperit humà, com sovint ha estat afirmat per part dels partidaris del «miracle grec». «La filosofia és un intent de formular, tot desmitificant-la, la mateixa veritat que el mite presentava a la seva manera expressant-la amb la forma d'un relat al·legòric».<sup>129</sup>

No hi ha dubte que aquesta manera de presentar la col·laboració (collisió) del mite i del logos que fa Jean-Pierre Vernant ofereix uns avantatges indubtables respecte als positivismes de caràcter més o menys evolucionista de la passada centúria, els quals pretenien establir, com si es tractés d'una dada comprovada històricament, la marxa ascendent de l'ésser humà que hauria anat del mythos (infantilitat, irracionalitat) vers el logos (adultesa, racionalitat). La qüestió que, segons el nostre parer, roman completament dempeus és: pot expressar, aquí i ara, el logos allò

que expressava el mythos? Perquè, certament, no es tracta pas de dos modes materials de dir la realitat, sinó d'unes dimensions de la realitat (i de l'home) que, intrínsecament, han de ser dites per mitjà de llenguatges apropiats i que, molt difícilment, resulten intercanviables i aplicables a d'altres esferes que no li siguin pròpies. De la mateixa manera que el llenguatge matemàtic mai no arribarà a reemplaçar el camp de significació (d'afecte) que pot expressar-se mitjançant el llenguatge amorós, mai tampoc el llenguatge mític no podrà ser substituït pel llenguatge de la mera racionalització.<sup>130</sup> Aquesta convicció prové del fet que entenem l'home com a ésser polifònic, que precisa d'una àmplia gamma d'expressivitats per tal de dir i comunicar la seva vera humanitat que és, en el sentit més ple de l'expressió, una complexio oppositorum.<sup>131</sup>

Un autor que caldria presentar amb detall és Plutarc que, devers la darrerria del segle I i el començament del segle II, va manifestar un viu interès per l'exegesi dels mites, tot desenvolupant una reflexió sobre aquesta temàtica. De tota manera, la seva actitud és molt complexa.<sup>132</sup> D'una banda, recorre sovint a la interpretació cosmològica dels mites, que era habitual entre els estoics. Així, per exemple, el conflicte entre Hera i Zeus significaria la perturbació provocada pels elements naturals, desordenats i desencadenats. D'altra banda, però, mostra una gran severitat envers l'estoïcisme. Aquesta severitat, en el terreny de l'alegoria, es tradueix a la pràctica per una rehabilitació de l'exegesi moral en detriment de l'exegesi física.<sup>133</sup> D'aquesta manera, Plutarc va contribuir a una hermenèutica que serà molt habitual en els dos primers segles de l'era cristiana. D'acord amb aquesta exegesi, Homer és un mestre de la virtut, i els mites són lliçons de bon comportament. Ulisses, per la seva banda, esdevé el tipus ideal d'humanitat i una figura estilitzada de la saviesa.<sup>134</sup>

Resumint el que hem exposat sobre el terme mythos en el món grec pot afirmar-se que aquest mot va rebre un nombrós ventall de significacions d'acord amb l'òptica sòcio-cultural i amb l'escala de valors dels qui l'empraven.<sup>135</sup> Des de primera hora fou acollit amb entusiasme pels poetes i en la religió popular. També fou acceptat, encara que amb modificacions interpretatives de tipus alegòric, en els cercles esotèrics dels misteris grecs i, d'una manera, sovint, força imprecisa, pel mateix Plató. Va experimentar algunes modificacions de tipus alegòric en la filosofia natural i en els ambients estoics. Molts literats i filòsofs, a partir de raons de tipus ètic i racional, el sotmeteren a una implacable crítica. De tota manera, com afirma Buffière, «la notion grecque de mythe inclut déjà par elle-même l'idée d'un arrière-plan. Le

mythe est une fiction, mais une fiction qui illustre une vérité, car le mot est pris rarement au sens de simple conte». <sup>136</sup>

Allò, però, que resultarà de la «confrontació semàntica» entre aquestes dues formes de la paraula tindrà en la llarga història de l'Occident uns tons certament tràgics: allò que antany atorgava al mythos la seva dignitat de paraula immediata, perquè era la revelació d'un més-enllà, d'una sobre-naturalitat, comença a declinar vers el regne d'allò que és supersticions, degradat, infantívol. <sup>137</sup> Expressant-ho breument: la proximitat, la germanor inicials entre mythos i logos queden definitivament rompudes: ja no hi ha ni comunicació ni complementarietat entre les dues menes de discurs: «Escollir un tipus de llenguatge significa, des d'ara, acomiadar-se de l'altre». <sup>138</sup>

No sembla, doncs, que hom pugui parlar d'un pas del «mythos al logos», tal com aquest pas fou entès alguns anys enrera. Arnold Gehlen ha fet notar que «el mite és ell mateix logos. Allò que el mata no és pas l'augment de la racionalitat, sinó els inicis de la consciència històrica». <sup>139</sup> Des de la seva posició ideològica, Lévi-Strauss subratlla el fet que la mancança de coneixement històric és una de les característiques més importants del «pensament salvatge» «univers mític» en contraposició amb el «pensament domesticat» («univers lògic»). <sup>140</sup>

La invenció de l'escriptura constitueix un tema de cabdal importància per copsar l'abast de la presència del mite en la cultura occidental. <sup>141</sup> Perquè, a l'inrevés d'allò que es desprèn de l'opinió de Gehlen, la història, l'escriptura no van anorrear el mite, sinó que van possibilitar que esdevingués allò que, històricament, ha estat en la nostra cultura. En oposició amb el concepte indiferenciat de temps que tenen molts pobles sense escriptura, que contraposen a la «situació actual» el temps dels orígens, de la plenitud, amb l'escriptura s'origina la consciència històrica, la qual resulta completament impossible sense el concurs d'aquella. A poc a poc, s'imposa en tots els àmbits de la societat occidental aquella famosa dita de Kallimakhos: «res sense comprovant» que, d'una manera creixent, també s'aplica al mite i a les seves interpretacions. De tota manera, es un fet prou evident que la fixació del mite mitjançant l'escriptura condueix, molt freqüentment, a la seva racionalització o, almenys com afirma Jean Servier, a «une mise en ordre des faits, une classification imposée par la graphie elle-même sur la surface à deux dimensions de la tablette». <sup>142</sup>

Després del que hem exposat i tot fent nostre unes paraules de Raimon Panikkar, podem concloure així aquest paràgraf: «Mythos and logos are two human modes of awareness, irreducible one to the other, but equally inseparable».<sup>143</sup> Encara podríem afegir que l'oposició mythos - logos constitueix un estil característic del mode de pensar occidental (Reinwald) o, com ho prefereix Graevenitz, es tracta d'un costum del pensament (Denkgewohnheit) que ha acompanyat totes les peripècies de la nostra cultura. Creiem que té raó Ingolf U. Dalferth quan afirma que «la distinció de mythos i logos és una diferència, que es concreta en el procés històric de la pròpia tematització i de la pròpia explicació del logos».<sup>144</sup>

#### 2.4. Mitologia

El concepte grec mythología que, originàriament, sembla provenir de l'expressió grega mythous legein («dir, narrar mites»), té un caràcter profundament heterogeni, i posa en moviment «els problemes de la tradició, de la memòria i de l'escriptura».<sup>145</sup> Dos sentits ben diferenciats sembla posseir el terme. D'una banda, «mitologia» s'aplica a la simple col·lecció dels mites que són propis d'una determinada civilització. Per això hom parla de la «mitologia grega», la «mitologia hindú», la «mitologia asteca», o bé hom proposa la consulta de «manuals de mitologia». De l'altra, el mot posseeix un segon sentit, que sembla trobar-se més d'acord amb l'etimologia: ciència de l'explicació dels mites.

Segons Marcel Detienne, per Plató el terme mythología és nou, però de cap manera no es tracta d'un neologisme en un sentit estricte.<sup>146</sup> El verb «mitologitzar» (mythologeúein) es troba una sola vegada en l'Odissea. El sentit que sembla tenir té alguna cosa a veure amb el de «repetir amb disgust una història que hom ja coneix».<sup>147</sup> Detienne és del parer que aquest verb designa allò que Plató, repetidament, assenjala com a típic de la tradició popular: històries narrades des de sempre, que es conserven en la memòria, i que «ja s'han contat i encara se segueixen contant» (Política, 268e, 4-10).<sup>148</sup> Les mitologies, d'acord amb la comprensió dels grecs, són, en conseqüències, unes «historietes» que no vénen d'enlloc, relats anònims contats per narradors

intercanviables, que van de poble en poble, i que mai no han desvetllat l'interès dels erudits de Grècia.<sup>149</sup>

Plató, però, també coneix un altre tipus de narradors de mitologies, que ell anomena «arregladors», i que no són pas anònims, sinó personatges ben coneguts i valorats en la llarga tradició històrica de la Grècia clàssica: Hesíode i Homer. Aquests, com indica Detienne, no són autors-propietaris d'uns textos concrets, sinó que es tracta de noms-emblemàtics, que han esdevingut una mena de guardians espirituals de la ciutat i de les seves nombroses tradicions cívico-religioses.<sup>150</sup>

La mitologia, tal com era entesa a Grècia, era còmplice de la poesia, i, com aquesta, emprava molts gèneres literaris com, per exemple, la tragèdia, l'epopeia, el ditiramb, la comèdia i, fins i tot, narracions en prosa. Els qui confegien aquests darrers eren anomenats, sobretot per part de Tucídides, lològrafs, però no per això «mitologitzaven» menys que els mitòlegs en sentit convencional.<sup>151</sup> Almenys des del segle V a.C., que experimentà un significatiu estancament del culte en la polis grega, va tenir lloc la «humanització del mite» (Schindler) en el sentit que, cada vegada més intensament, se l'interpreta com a mer factor cultural. L'emancipació del culte i del mite s'acomplí en l'helenisme. La mitologia esdevé una disciplina que hom imparteix en les escoles.<sup>152</sup>

Els romans van adaptar i traduir al llatí els manuals mitològics grecs. En l'antiguitat, l'obra més coneguda d'aquest gènere és la Biblioteca del Pseudo-Àpudodor (segles I-II d.C.), que al costat del romà Hyginus (segle II d.C.), és el mitògraf més important del període greco-romà. Càlimac, cap del cercle poètic d'Alexandria, va aplegar diverses variants d'un mateix mite. Finalment, cal esmentar Llucià, els aplecs mitològics del qual van tenir molta influència en el Renaixement i, fins i tot, en la Il·lustració del segle XVIII.

A Europa, a partir de l'obra de Friedrich Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen) (primer volum, 1810),<sup>153</sup> un dels investigadors romàntics més influents en l'estudi del mite en relació amb el símbol, comença a emprar-se amb una freqüència creixent l'ús del terme «mitologia».<sup>154</sup> En efecte, aquest autor va introduir el mot «mitologia» en un doble sentit. D'una banda, servia per expressar la totalitat de les representacions i de les

figures mítiques i, per l'altre, s'emprava per formalitzar el mètode de la ciència que les estudiava.<sup>155</sup>

## 2.5. Multifuncionalitat del mite

Salusti, en una fórmula esdevinguda famosa, afirmava que el mite parla «d'allò que mai no s'ha esdevingut però que, tanmateix, sempre és present» (Salusti, Peri theon kai kosmou, IV, 9). No hi ha dubte que l'aspecte paradoxal d'aquesta expressió posa molt clarament en relleu la veritable funció del mite: ser constantment present en l'existència humana en forma d'absència. El romàntic alemany Karl Philipp Moritz (1795), en una frase que té alguns punts de contacte amb l'expressió de Salusti, escrivia: «La mà que intenta arrabassar totalment el vel que cobreix aquesta poesia [cal tenir en compte que Moritz equipara el mite amb la poesia], fereix al mateix temps el tènue teixit de la fantasia i topa tot seguit no amb els descobriments esperats, sinó amb patents contradiccions i absurditats (Widersprüche und Ungereimtheiten)».<sup>156</sup> ¿No caldrà, potser, deixar que el mite parli a la seva manera sense intentar fer-lo entrar en la camisa de força d'una racionalitat que de «tan racional» gairebé ha esdevingut «mitològica»?<sup>157</sup> Ací s'esdevé quelcom semblant a allò que passa amb els contes per als infants: cal deixar que llur pròpia dinàmica guaridora i socialitzadora actuï sense cap mena d'ingerència estranya.<sup>158</sup>

Una ullada a la discussió actual sobre el mite mostra que aquest ha estat l'objecte de tradicions de pensament molt heterogènies. Aquest fet aconsella tractar els mites amb mètodes i utilitatges intel·lectuals molt diversificats, per tal d'assolir, més enllà de la varietat de les «formes mítiques», un terreny ferm, sobre la base del qual no tan sols poden ser interpretats els diversos mites, sinó, sobretot, el mateix ésser humà. Com a conseqüència d'aquesta tensió constant entre unitat i pluralitat, que no sols és perceptible en els universos mítics, hom podria classificar els mites d'acord amb les següents direccions conceptuals: 1) direcció antropològico-etnològica; 2) direcció teològica; 3) direcció crítico-literària; 4) direcció psicològica.<sup>159</sup> Amb els intents de classificar els diversos mites s'esdevé el mateix que amb la definició de religió.<sup>160</sup> Ens en cal una

per poder avançar en l'anàlisi dels fenòmens religiosos, però, al mateix temps, cal reconèixer que totes són igualment inadequades. Les classificacions dels mites ens ofereixen un conjunt d'orientacions en un món que, en principi, és estrany i ple de paranys.<sup>161</sup> Sigui quina sigui la classificació que hom adopti, hi ha una cosa que cal assenyalar amb força: no hi ha una única història del mite.<sup>162</sup> No hi ha cap definició de mite que sigui admesa d'una manera àmplia: ací rau una de les majors dificultats per estudiar-lo i concretar-ne les seves dimensions en la vida quotidiana.<sup>163</sup> En relació amb el mite, l'error més important, segons Kirk, consisteix a suposar que tots els mites són de la mateixa natura i posseeixen una idèntica intencionalitat.<sup>164</sup> Al contrari, cal dir que els mites són, teòricament, multifuncionals: en ells coexisteixen diverses menes de motivacions.<sup>165</sup> Molt encertadament, Franz Schupp ha posat en relleu que «tota descripció del "mite" i tota determinació d'allò que cal considerar com pertanyent al "mite", es troba ja predeterminat per una "teoria" filosòfica o teològica. Això significa que no hi ha el mite en si, ni tan sols un determinat mite, independentment d'una concepció teològica o filosòfica».<sup>166</sup> Perquè, continua Schupp, «tot mite sempre és, amb una intenció determinada, ja sigui explícita o implícita, un mite rebut (rezipierter Mythos)».<sup>167</sup> En definitiva, el mite és, alhora, significatiu i insignificant des de diverses perspectives. Totes elles són aprofitables en allò que afirmen i no prou ajustades a la realitat en allò que exclouen. Com ho ha subratllat Kees Bolle, les diverses tradicions culturals, històriques i religioses, que són mutables i fagocitàries per naturalesa, són de cabdal importància per interpretar cada mite en concret, ja que «el món», que és la base físico-mental sobre la qual recolzen els diversos mites, té unes dimensions i unes connotacions que varien extraordinàriament de cultura a cultura, de temps a temps, de persona a persona.<sup>168</sup>

Des d'una posició cruament «racionalista» resulta òbvia l'afirmació que el concepte «mite» pertany «a allò de més indeterminat que ha fet acte de presència en la terminologia filosòfica de tots els temps» (H. Poser). Per això no pot causar estranyesa que l'actual investigació en comptes de dedicar-se a establir una definició normativa de mite o en comptes de cercar-ne la seva essència, s'interessi més aviat per la descripció de les seves funcions. És un fet prou clar que, en totes les ètnies, el mite ha exercit, d'una manera primordial, tot un conjunt de funcions de tipus cultural i religiós, ja que transmet veritats de tipus religiós i estableix criteris decisius a l'entorn de les qüestions de la culpa i de la innocència.<sup>169</sup> El mite, com ho prova a bastament la història dels pobles, també porta a cap funcions històrico-socials, ja que narra els orígens de

l'actual ordre de l'àmbit de la natura (creació del món) i de la societat (història d'una tribu o d'un llinatge, d'una institució, d'una evolució social, d'una tècnica o d'un ofici concrets, etc.)(mites etiològics). Cal tenir molt en compte, finalment, les funcions polítiques: els mites són l'expressió d'un narcissisme primari i col·lectiu (etnocentrisme) i, en aquest sentit, serveixen per a l'autorepresentació de la consciència d'identitat de les comunitats humanes. D'una manera molt resumida i, en alguns casos no exempta de contradiccions internes, podríem dir que els mites porten a terme quatre funcions: a) funció màgico-religiosa; b) funció de cristallització de les normes ètiques i jurídiques; c) funció ideològica (dogmàtica del grup); d) funció literària (literatura primitiva).<sup>170</sup> No hi ha dubte que, al costat d'aquestes quatre funcions, caldria afegir-hi, almenys en relació amb alguns àmbits culturals molt concrets (per exemple, a Grècia, a la Polinèsia, etc.), la funció estètica.<sup>171</sup>

Hi ha qüestions que la ciència positiva mai no arribarà a resoldre definitivament, malgrat l'allau de declaracions verbals que hom faci al respecte. Les «qüestions antinòmiques», per reprendre una terminologia kantiana, són, per exemple, aquestes: d'on vinc? vers on m'encamino? per què la vida? per què el mal? per què la mort? El mite, a través del seu discurs visionari (Corbin), és l'encarregat d'aportar una base experiencial als esmentats interrogants, els quals, fonamentalment, es caracteritzen per llur caràcter dilemàtic, contradictori, inaprehensible en una sola direcció. El mite pot ser, a partir de la base experimental al·ludida, el mitjà eficaç (simbòlicament eficaç) per donar el salt mortal de l'exotèric a l'esotèric.



1. J.-P. Vernant, Mito y sociedad en la Grecia antigua, Madrid, Siglo XXI, 1982, 170. Vegeu l'interessant article de J. de D. Martín Velasco, «El mito y sus interpretaciones»: Revelación y pensar mítico. XXVII Semana Bíblica Española, Madrid, CSIC, 1970, 5-43, en el que exposa els principals corrents interpretatius del discurs mític.
2. Sobre la interpretació del mite dels presocràtics, cf. J. de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, Freiburg-München, Karl Alber, 1961, 2-9.
3. J. Bollack, «Mythische Deutung und Deutung des Mythos»: Fuhrmann (ed.), Terror und Spiel, ja citat, 94.

4. Bollack, o.c., 94-95. De tota manera cal tenir molt present que, tostemps, a Grècia, l'irracional, sovint mitjançant manifestacions extàtiques, va acompanyar el camí de la metafísica i el de les racionalitzacions dels àmbits de la convivència humana que s'anaven secularitzant. Vegeu sobre aquesta qüestió el llibre ja clàssic d'E.R. Dodds, Les Grecs et l'irrationnel, Paris, Aubier, 1965. L'origanl anglès és del 1959.
5. Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 25-29. Cal no oblidar que Nietzsche va veure en els presocràtics el punt àlgid del pensament grec, ja que va pensar tot allò que era, senzillament, pensable (cf. id., 27, 33).
6. Vegeu B. Feldman - R.D. Richardson, The Rise of Modern Mythology 1680-1860, Bloomington-London, Indiana University Press, 1972, passim, que han posat de manifest com en foren de nombrosos els estudis sobre el mite i la mitologia que es feren, des de les perspectives més diverses, a Europa. W. Burkert, «Literarische Texte und funktionaler Mythos: zu Istar und Atrahasis»: J. Assmann et al., Funktionen und Leistungen des Mythos. Drei altorientalische Beispiele, Freiburg (Schw.) - Göttingen, Universitätsverlag - Vandenhoeck & Ruprecht, 1982, 63, en el mateix començament del seu estudi afirma: «Certament no hi ha cap mancança de teories sobre "el mite"».
7. M. Detienne, «Mythe (Épistémologie des mythes)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris, 1990, 1049. D'una manera semblant s'expressa Burkert, o.c., 63.
8. Un exemple, entre molts de possibles, ens l'ofereix Goethe (vegeu J. Wohlleben, «Goethe und das deutsche Griechenideal. Ein Rückblick»: Trigon 3, Mainz, Matthias-Grünwald, 1993, 28-35).
9. E.R. Goodenough, «"Religionswissenschaft"»: Numen 6(1959), 88.
10. G.S. Kirk, «On Defining Myths»: A. Dundes (ed.), Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles-London, University of California Press, 1984, 53.
11. Aristòtil, frag. 668, cit. M. Detienne, La invención de la mitología, Barcelona, Península, 1985, 8. En algun indret, Aristòtil escriu que el filòsof hauria de ser un philomythos, un amic dels mites (cf. H. Poser, «Einleitende Überlegungen zum Verhältnis von Philosophie und Mythos»: H. Poser (ed.), Philosophie und Mythos. Ein Kolloquium, Berlin-New York, W. de Gruyter, 1979, V). Sobre la posició d'Aristòtil davant els mites, vegeu l'exhaustiu estudi de G. Verbeke, «Ist die Verwendung von Mythen irrational? Philomythie und Philosophie bei Aristoteles»: H. Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft. FS für Kurt Hübner, Freiburg-München, Karl Alber, 1986, 239-263, que

posa clarament de manifest que per Aristòtil el mite i la filosofia són dues maneres diverses de conèixer, sense que hom pugui parlar d'una gradació valorativa entre elles.

12. Vegeu, per exemple, H.K. Erben, «Episteme, Mythos und humane Zukunft»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, ja citat, 31-36, que veu en el «neo-mite» del moment present l'enemic més decidit dels comportaments racionals, el qual és adoptat per aquells que prefereixen per damunt de tot els comportaments supersticiosos.

13. Vegeu sobre aquest aspecte de la problemàtica l'aclaridor article de W. Ch. Zimmerli, «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, Schöningh, 1984, 9-25.

14. Com molt bé posa en relleu Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 269, l'estudi dels mites que es va fer en el segle XVIII per part d'aquests autors pretenia dues coses: a) mostrar les similituds entre els mites i les representacions dels pobles no-occidentals (sobretot, dels indis norteamericans) i els de l'antiga Grècia; b) incidir en el fet que la incapacitat d'aquests pobles indígenes a acceptar el cristianisme era degut a la seva situació d'infantilitat. Fontenelle, per la seva banda, insisteix en la idea que tots els homes tenen les mateixes disposicions i capacitats mentals, però es troben diferentment desenvolupades en els uns i en els altres.

15. Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 13.

16. Fontenelle, en la seva importantíssima obra L'origine des Fables (1724), veia en la mitologia la reunió de totes les aberracions possibles que eren comunes a tots els pobles, «amb l'excepció del poble elegit, en el qual un zel particular de la Providència ha conservat la veritat» (cit. Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 5).

17. Vegeu Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 15-17, amb especial referència a Lafitau i Fontenelle.

18. Potser calgui afegir que ha canviat molt més la materialitat dels artefactes i de les tècniques aplicades que no pas la mentalitat i les actituds que, en la majoria de les qüestions, continuen essent comunes als antics i als moderns.

19. Sobre la problemàtica a l'entorn de la definició, vegeu l'obra clàssica de H. Rickert, Zur Lehre der Definition, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1915. Hom també podrà consultar J. Ferrater

Mora, Diccionario de Filosofía I, Madrid, Alianza, <sup>2</sup>1980, 730-734 (art. «Definición»).

20. H. Poser, «Die Rationalität der Mythologie»: H. Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, Freiburg-München, Karl Alber, 1986, 123; cf. id., 126. Poser trasllada aleshores la problemàtica a l'aclariment de quines poden ser les característiques recurrents de les narracions mítiques (cf. id., 123-124, 131).

21. Vegeu E. Buess, Die Geschichte des mythischen Erkennens. Wider sein Missverständnis in der "Entmythologisierung", München, Chr. Kaiser, 1953, 14-15. La «metamorfosi» és, segons E. Cassirer, Antropología filosófica. Introducción a una filosofía de la cultura, México, Fondo de Cultura Económica, <sup>3</sup>1951, 119-120, 126, una de les característiques primordials del món mític. J.J. Kockelmans, «Über Mythos und Wissenschaft. Einige hermeneutische Reflexionen»: Lenk (ed.), Zur Kritik der wissenschaftlichen Rationalität, ja citat, 75-76, després de notar la manca d'unanimitat en la definició del mite, afirma que la causa n'és el desmesurat interès «tòpic» (topisches Interesse) que mostren els especialistes.

22. G.S. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, Barcelona, Argos Vergara, 1984, 12; cf. Burkert, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 21; Schlatter, Mythos, ja citat, 35-36; cf. Dupré, Religion in Primitive Cultures, ja citat, 265; Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, 11-17. En un altre indret, Kirk afirma que «els mites són una categoria vaga i incerta. Allò que per a alguns pot ser un mite, per a d'altres pot ser una llegenda o una saga, un conte popular o una tradició oral» (Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 17; cf. id., 24, 31). L. Honko, «The Problem of Defining Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, ja citat, 41, 51-52, subratlla amb força que el concepte mite és complex i pot ser significatiu des de perspectives molt diverses.

23. Kirk, «On Defining Myths», ja citat, 54-55, 60-61. K. Rudolph, Geschichte und Probleme der Religionswissenschaft, Leiden-New York-Köln, E.J. Brill, 1992, 163-176, ha assenyalat les diverses accepcions (ell les anomena «valències») del terme mite.

24. R. Firth, «The Plasticity of Myth: Cases from Tikopia»[1960]: Dundes (ed.), Sacred Narrative, 207-216, fa ser un dels primers investigadors moderns que assenyalà la fluïdesa del mite, és a dir, la seva enorme capacitat d'adaptació a les variacions de tota mena que s'esdevenen en el si d'una societat. Vegeu en aquesta mateixa línia Th.P. van Baaren, «The Flexibility of Myth»: Dundes, Sacred Narratives, ja citat, 217-224, que subratlla el fet que

els mites tan sols són immutables en teoria, a la pràctica, però, canvien incessantment. El manteniment de llur autoritat es troba, amb tot, íntimament vinculat amb el fet de la seva suposada immutabilitat (cf. Baaren, o.c., 223).

25. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 17, manté el fet que la classe de fenòmens agrupats sota l'epígraf «mite» tenen en comú, sobretot, «una característica narrativa determinada» i «la tendència a ser relatats en algunes ocasions particulars» (cf. també id., 19-20). Des de la seva perspectiva metodològica, G. Widengren, Fenomenología de la religión, Madrid, Cristiandad, 1976, 153, insisteix també en la mobilitat i la fluïdesa dels mites. Tanmateix creiem que és important el que escriu, en la seva obra pòstuma, E. Cassirer, El mito del estado, México, Fondo de Cultura Económica, <sup>2</sup>1968, 48: «Els temes del mite i dels actes culturals són infinitament variats; són incalculables i insondables. Però els motius del pensament mític i de la imaginació mítica són, en un cert sentit, sempre els mateixos. En tota activitat humana i en totes les formes de la cultura humana trobem una "unitat en la diversitat"». Cal tenir en compte, a més, id., 49-51. Vegeu en l'apartat «Mite i culte» (cap. 5.2.) el que diem, seguint Victor W. Turner, sobre la fluïdesa dels mites compresos com actituds liminals.

26. L'admiració no és tan sols el veritable inici de la filosofia. Tota activitat realment humana i humanitzadora comença quan el subjecte humà se sent profundament corprès per algú o per alguna cosa. És això mateix el que, de fet, s'esdevé en l'inici del contacte amb el mite.

27. Escriu Cassirer, El mito del estado, ja citat, 31, que «les interpretacions de Tylor i Frazer, de Max Müller i Spencer, prenen com a punt de partida la premissa que el mite és, sobretot, una massa d'"idees", de representacions, de creences teòriques i de judicis». Com sigui que aquestes «idees» es trobaven en contradicció amb la nostra experiència sensorial, aquests autors van concloure que els mites no eren sinó un aplec de falsedats, de fantasmes creats per l'home que encara no havia atès la majoria d'edat. En un mot: es feia d'aquest home (l'antropologia del segle passat el designava amb el nom de salvatge) un «filòsof primitiu», insensible i groller (cf. id., 32), tot deixant de banda que el mite i el símbol tenien uns camps d'acció que no eren els de la «lògica» (cf. id., 33-36).

28. Durand, Figures mythiques, ja citat, 28. D. Sperber és del par que la interpretació del mite mai no és «un desxiframent definitiu, sinó una improvització, la qual recolza en un saber implícit i obeeix regles inconscients» (D. Sperber, cit. Fuchs, «Die mythisch-

symbolische Dimension religiöser Geschichten»: Kertelge (ed.), Metaphorik und Mythos im Neue Testament, 24-25).

29. Durand, Figures mythiques, ja citat, 29; cf. id., 34-35. Amb l'expressió «guerra dels déus» que Durand manleva a Max Weber, aquell vol donar entenent la condició contradictòria, a partir ja de la seva pròpia constitució biològica, de l'ésser humà. «La "Guerre des dieux" s'annonce toujours chez l'homo sapiens par l'indépassable antagonisme entre Mars et Vénus, Apollon et Dionysos, voire entre Caïn et Abel; entre ce que d'autres ont placé sous le vocable principe de plaisir et principe de réalité. Mais dès qu'il y a théogonie, ce sont les puissances constitutives de l'ultime en nous, les éléments symboliques extrêmes au-delà desquels on ne peut plus rien dire, et que par commodité nous appelons "les dieux". Dieux et "Guerre des dieux" qui sont les limites de notre destin d'homme et de tout humanisme» (id., 30).

30. Vegeu Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 39. «En ce sens, qu'il faut dire préconfessionnel, l'homme primordial est un homo religiosus dont le mythe, au milieu, est le "grand parler" naturel, bouche d'or annonciatrice de métamorphose» (id., 39-40).

31. E.O. James, «The History, Science and Comparative Study of Religion»: Numen 1(1954), 98.

32. En el nostre llibre Temps de tardor. Entre modernitat i postmodernitat, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1990, 174-221, en relació amb la definició de religió, hem abordat els problemes teòrics i pràctics que es troben en connexió amb l'activitat definitòria de l'ésser humà. F. Stolz, «Die mythische Umgang mit der Rationalität und der rationale Umgang mit dem Mythos»: H.H. Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, Gütersloh, Gerd Mohn, 1988, 82, nota 2, afirma de manera rotunda que «una definició com la de "mite" depèn en gran part del sistema propi del definidor. No "hi ha" mite, sinó que hom el "fa"». La qüestió, per tant, d'acord amb l'opinió d'aquest autor, no és si el mite és això o allò, sinó com hom se les arregla amb aquesta o amb aquella definició (cf. F. Stolz, Grundzüge der Religionswissenschaft, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1988, 111-114).

33. Vegeu H. Holz, Vom Mythos zur Reflexion. Thesen zum Strukturgesetz der Entwicklung des abendländischen Denkens, Freiburg-München, Karl Alber, 1975, 20-21.

34. El «manteniment de la diferència», tal com l'entèn R. Girard, La Violence du sacré, Paris, Grasset, 1973, és una acció que comporta el mantenir a ratlle la violència per mitjà

de l'establiment (definició) de la pròpia identitat (i la de l'altre).

35. Val la pena de recordar les paraules de Ludwig Wittgenstein: «Sentim que, fins i tot quan s'ha donat resposta a totes les possibles qüestions científiques, els nostres problemes vitals encara no han estat tocats» (L. Wittgenstein, Tractatus 6.52, cit. M. Frank, Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, 79). I Robert Musil afirma en el seu Diari: «Justament allò que no pot ser provat, posseeix el valor suprem per a la personalitat» (cit. Frank, o.c., 104, nota 1).

36. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 76-80.

37. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 78.

38. Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 176-177. Vegeu el que hem exposat en el capítol anterior sobre «mite i experiència autobiogràfica». Cassirer, Antropología filosófica, ja citat, 123 (subr. meu), escriu: «Encara que arribéssim a analitzar el mite en els seus últims elements conceptuals, mai no copsaríem amb aquest procediment el seu principi vital, que és dinàmic i no pas extàtic; el mite sols pot ser descrit en termes d'acció».

39. A.K. Coomaraswamy, Hinduism and Buddhism, New York, Philosophical Library, 1943, 33, nota 21. A. Scrima, «Le mythe et l'épiphanie de l'indicible»: E. Castelli (ed.), Mito e fede, Padova 1966, 87, posa en relleu que el discurs mític és primordialment «l'approche de l'indicible [...] Ce qu'il dit prend son plein sens par ce qu'il ne dit pas, et c'est précisément ce qu'il veut et doit dire pour ne pas déchoir l'insignificance du déterminisme intramondain ou dans la para-significance du Weltbild».

40. Vegeu Frank, Der kommende Gott, ja citat, 80-81.

41. M. Frank, Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1988, 16. De fet es tracta de conèixer «quina praxi social instaura la invenció i la tradició dels mites (Mythen-Invention und -Tradition)» (ibid.).

42. Frank, Gott im Exil, ja citat, 16. En un altre indret Manfred Frank escriu: «Els mites serveixen per legitimar l'estabilitat i la constitució d'una societat des del punt de vista superior. Hom podria anomenar-la la funció comunicativa del mite, perquè tendeix a l'entesa mútua dels membres de la societat i a l'harmonia de llurs conviccions valorals» (Frank, Kaltes Herz, ja citat, 96; cf. id., 96-98).

43. Honko, «The Problem of Defining Myth», ja citat, 49-51.

44. Honko, o.c., 50; cf. Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 41.
45. C. García Gual, Introducción a la mitología griega, Madrid, Alianza, 1992, 21.
46. «It is no coincidence that cosmogonic descriptions occupy a central position in many mythological accounts» (Honko, o.c., 50). M. Eliade, «Mito Cosmogónico e Historia Sagrada»: M. Eliade, La búsqueda, Buenos Aires, Megápolis, 1971, 25-41, en canvi, és de l'opinió que tots els mites autèntics són de natura cosmogònica, ja que narren com alguna cosa ha vingut a l'existència. I, segons Eliade, l'exemplar per excel·lència de tota existència és el kosmos. En el nostre estudi Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, 147-154, oferim els llocs més importants on Eliade explica el mite cosmogònic i, a més, plantegem la nostra pròpia interpretació del seu pensament.
47. Cf. Honko, o.c., 51. Aquestes idees, segons que ens sembla, Honko les manleva d'Eliade (cf. Duch, Mircea Eliade, ja citat, 95-101, en relació amb la dialèctica «sagrat - profà»).
48. Honko, o.c., 51. En un altre indret, Honko afirma que «the true milieu of myth is to be found in religious rites and ceremonial» (id., 49). Vegeu el que exposem en el capítol 4.2. sobre «mite i culte».
49. Schlatter, Mythos, ja citat, 179.
50. Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 178.
51. P. Smith, «Mythe (Approche ethnosociologique)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris 1990, 1038, des d'una perspectiva sociològica, afirma que, sempre i arreu, els mites més nombrosos i, alhora, més importants són els que narren els orígens d'alguna realitat humana o social: en l'acte de narrar hi ha implícita la justificació d'allò que és l'objecte de la narració.
52. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 81; Id., Gott im Exil, ja citat, 16-18; Id., Kaltes Herz, ja citat, 97. Vegeu a Frank, Der kommende Gott, ja citat, 81-83, els tipus de justificació que ofereix Frank, seguint Ulrich Gaier, tot adduint alguns mites concrets.
53. K. Kerényi - C.G. Jung, Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia, Torino, Boringhieri, 1972, 20-21; cf. id., 24-26.
54. Ricoeur, Finitude et culpabilité II, ja citat, 12-13.



55. Ricoeur, o.c., 13, 156.

56. Dupré, Religion in Primitive Culture, ja citat, 256-257. Vegeu també, en aquest sentit, E.O. James, «The Influence of Folklore on the History of Religions»: Numen 9(1962), 5-6.

57. Dupré, o.c., 260.

58. Frank, Gott im Exil, ja citat, 16 (subr. de Frank). Creiem que aquest subratllant dóna entenedent la importància que l'autor atorga a aquesta afirmació, ja que, habitualment, és molt sobri amb els subratllats. W. Pannenberg, «Die weltgründende Funktion des Mythos und der christliche Offenbarungsglaube»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 112, posa en relleu que «la funció pròpia que li correspon al mite no és tant una funció explicativa com la funció de la fonamentació [...] El mite tracta sobre la fonamentació de l'ordenació del món en el seu conjunt o en alguns aspectes particulars».

59. L'objecció de H. Poser, «Mythologie als Logomythie. Von der Verwissenschaftlichung des Ausserwissenschaftlichen»: O. Marquard (ed.), Einheit und Vielheit. XIV. Deutscher Kongress für Philosophie, Hamburg, Felix Meiner, 1990, 163, sobre les nombroses i, sovint, irreconciliables maneres de comprendre el mite, per tal de negar la possibilitat de definir el mite, en el fons, dóna la impressió que no arriba a comprendre que el mite, com tots els altres aspectes de la realitat humana, és polimòrfic. Això no significa pas que en l'interès actual pel mite, els diversos autors no vehiculin llurs desigs, fòbies, somnis, prejudicis, etc. Això, però, també s'esdevé en totes les altres parcel·les de la realitat humana. En aquest sentit ens sembla correcta l'expressió de Poser: «Les funcions que actualment són atribuïdes al mite i que condueixen a la logomítica, són les projeccions dels desigs del nostre present» (id., 163).

60. J.-P. Vernant, cit. G. von Graevenitz, Mythos. Zur Geschichte einer Denkgewohnheit, Stuttgart, J.B. Metzler, 1987, X.

61. Cf. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 305. El famós helenista Karl Kerényi afirma que «en principi, la paraula mite no ens diu massa cosa» (K. Kerényi, La religión antigua, Madrid, Revista de Occidente, 1972, 26).

62. F. Hampl, «"Mythos" - "Sage" - "Märchen"»: F. Hampl, Geschichte als kritische Wissenschaft. II: Althistorische Kontroverse zu Mythos und Geschichte, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1975, 1-2. García Gual, o.c., 16, també assenyala la impossibilitat d'establir l'abast real de mythos per mitjà de l'etimologia del mot.

63. W. Burkert, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 1979, 16.
64. No cal insistir massa en el fet que l'evolució normal de les llengües europees ha subratllat sobretot aquest sentit del mot «mite».
65. Cf. R. Pettazzoni, «The Truth of Myth»: R. Pettazzoni, Essays on the History of Religions, Leiden, E.J. Brill, 1967, 11-23.
66. Vegeu L. Honko, «The Problem of Defining Myth»: Dundes (ed.), Sacred Narrative, ja citat, 41-42.
67. G. Stählin, «Mythos»: G. Kittel (ed.), Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament IV, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1942, 771. Aquest art. (pp. 769-803), malgrat haver estat escrit durant els duríssims anys de la segona guerra mundial, conté algunes informacions i punts de vista que, molt difícilment, hom trobarà en obres posteriors.
68. F. della Corte, «Mitologia classica»: F. della Corte, Opuscula V, Genova, Università (Facoltà di Lettere), 1975, 192.
69. Aquesta etimologia fou mantinguda per A. Fick i G. Curtius, Grundzüge der griechischen Etymologie (<sup>4</sup>1873), 338, cit. per H. Hommel, «Mythos und Logos»[1955]: H. Hommel, Sebasmata. Studien zur antiken Religionsgeschichte und zum frühen Christentum I, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1983, 373, nota 1. Cal fer notar que muéin en grec va significar també «iniciar en els misteris».
70. Cf. Hommel, o.c., 372.
71. Cf. Stählin, o.c., 772.
72. Cf. Stählin, «Mythos», ja citat, 772; Hommel, o.c., 373.
73. En la Ilíada I, 545, hom pot llegir: «expressar francament el pensament» (tòn mython apelegéos apoeipein). Com posa en relleu J. Ferrer, «El mite adàmic de Gènesi III: assaig d'hermenèutica»: Estudios Franciscanos 87(1986), 101, en Homer, mythos apareix al costat d'épos: mot, ressò extern d'un discurs (Odissea XI, 561), i en contraposició a érgon: obra, acció, combat (Ilíada IX, 443). «L'ideal de l'home homèric és aquell que com Aquil·les és capaç de combinar la capacitat mítica amb la capacitat d'acció» (Ferrer, ibid.).

74. Vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 776-777, 787. De tota manera, aquest autor ofereix una àmplia discussió sobre els significats, sovint irreconciliables, del mot mythos en diverses etapes històriques del món grec (cf. id., 773-775, amb una bibliografia exhaustiva fins al 1940). Altres autors que s'han ocupat d'aquesta problemàtica són: H. Usener, «Mythologie»[1904]: H. Usener, Vorträge und Aufsätze, Leipzig-Berlin, B.G. Teubner, <sup>2</sup>1914, 37-65; A. Jolles, Einfache Formen[1930], Tübingen, Max Niemeyer, <sup>4</sup>1972 (Studienausgabe), 91-125; Hampl, «Mythus-Sage-Märchen», ja citat, 1-75.

75. Hampl, o.c., passim, no considera directament l'oposició «mythos - logos», sinó «Mythos - Sage». Per aquest autor, el mite és una narració que té com a protagonista els déus i els altres éssers celestials, mentre que la saga es refereix als relats protagonitzats per herois, reis i éssers humans.

76. Sobre les diverses posicions que pren el mot mythos en el món cultural, religiós i filosòfic dels grecs, cf. Stählin, «Mythos», ja citat, 778-783.76. Hom trobarà un bon aplec d'estudis a l'entorn de les interpretacions clàssiques del mite en el volum col·lectiu Mythos. Scripta in honorem Marii Untersteiner, Genova, Università (Facoltà di Lettere), 1970.

77. Cf. Bolle, «Myth and Other Religious Texts», ja citat, 297.

78. Vegeu W.Fr. Otto, Mythos und Welt, Stuttgart, Ernst Klett, 1962, 237, 268-269; Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 50-51. W.Fr. Otto subratlla el fet que mythos, originàriament, no era la paraula pensada, sinó la paraula de la realitat, perquè, fonamentalment, és tracta de quelcom de tan dinàmic com la mateixa divinitat (cf. W.Fr. Otto, Theophania. Der Geist der altgriechischen Religion, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, 1975, 18-19; Id., Mythos und Welt, ja citat, 274, 276-277). F. Jesi, Mito, Barcelona, Labor, 1976, 17, també subratlla el fet que la contraposició final que es dona en grec entre mythos i logos, no és possible de trobar-la en les fases inicials de la llengua. Fins i tot Plató, sobretot en el Fedó, no sols recorre al mite com a element de persuasió, sinó que, a voltes, sembla que emprí les paraules mythos i logos amb significacions intercanviables. Vegeu els exemples que ofereix Jesi, o.c., 18-19. Kerényi, La religión antigua, ja citat, 26, afirma que l'historiador Herodot «empra tranquil·lament la paraula logos en alguns casos, en els quals Protàgores i Sòcrates, ja fossin històrics o platònics, haurien parlat de mythos». Per la seva banda, Tucídides, referint-se a la més antiga història grega, l'expedició contra Troia, empra logos per indicar les paraules dels poetes (hóson hoí te poietai eirékasi kai ho lógos katéchei: I, 10)(cf. Jesi, Mito, ja citat, 19).

79. Otto, Mythos und Welt, ja citat, 237. D'aquí l'estreta vinculació que hi ha, segons aquest autor, entre mite, poesia i música (cf. id., 237-239 i els nombrosos estudis que Otto va confegir sobre Hölderlin, Leopardi, Goethe, etc., que es troben aplegats en aquest volum). Ha estat Kerényi, La religión antigua, ja citat, 28-29, un dels qui ha assenyalat amb més convicció la proximitat de la mitologia amb la poesia i, sobretot, amb la música. D'aquesta manera fa una distinció que creiem molt il·luminadora: mitologia com a art i mitologia com a material.

80. Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 262.

81. Otto, Theophania, ja citat, 22. Cal fer notar que, segons l'opinió de W.Fr. Otto, el mite constitueix el fenomen original (Urphänomen) de l'actitud religiosa. Ja es presenti en actituds, accions o paraules, representa sempre la revelació de l'ésser diví de la divinitat (cf. id., 20). D'acord amb aquest autor, el mite no és pensable, sinó, exclusivament, experimentable (cf. ibid.).

82. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 171. Aquest mateix autor apunta que, en algunes oportunitats, «els mythoi poden anomenar-se també hieroi logoi, discursos sagrats» (ibid.). Segons l'opinió de Hommel, o.c., 373, Plató va traslladar els trets més importants del mythos (pensament + record) al logos, el qual, per això mateix, va ser remitzat.

83. Cf. Hommel, o.c., 374; García Gual, o.c., 16.

84. Burkert, «Mythisches Denken. Versuch einer Definition an Hand des griechischen Befundes», ja citat, 19.

85. Cit. Burkert, o.c., 19.

86. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 18. Corte, «Mitología classica», ja citat, 160, ofereix una definició que subratlla, sobretot, com la del mateix Kirk (potser per motius diferents) l'aspecte narratiu del mite: «El mite és una narració tradicional de les gestes exemplars portades a cap pels personatges divins, pels éssers sobrenaturals, o pels avantpassats. Hom empra el terme "mite" en concurrència amb dos altres termes: el de "llegenda" i el de "saga"». A id., 160-162, Corte estableix les diferències i les semblances que hi ha entre mite, llegenda i saga.

87. Kerényi, La religión antigua, ja citat, 26, fa notar que en la IIada, el terme mythos s'oposa al terme ergon, és a dir, l'habilitat en l'oratoría es contraposa a l'habilitat en l'acció;

uns vencen amb paraules poderosos (mythoi), d'altres amb la llança. Mythos, en l'Odissea, encara té el sentit de paraula veritable. La partida secreta de Telemac cap a Pilos, per exemple, és una acció real, que és anomenada mythos. Sobre les diverses etapes de la mítica grega (Homer, Hesíode, Plató), vegeu les interessants anàlisis de H. Joly, «Die Rationalität im griechischen mythischen Denken»: K. Hübner - J. Vuillemin (ed.), Wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Rationalität. Ein deutsch-französisches Kolloquium, Stuttgart-Bad Cannstatt, Frommann-Holzboog, 1983, 78-95.

88. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 171. No hi ha cap mena de dubte que oralitat i escriptura imposen dues dinàmiques que difereixen molt intensament. Aquesta última permet i quasi obliga a emprar termes abstractes, per tal de definir com, per exemple, féu Aristòtil l'estatut lògic de tots els predicats que es poden afirmar de l'ésser (cf. id., 172). Aristòtil en la Poètica emprà mythos en dos sentits: com a narració tradicional i com argument dramàtic. Com posa en relleu García Gual, o.c., 17, 39, els arguments tràgics eren «narracions heretades» (mythoi paradedoménoi). Aristòtil defineix el mite com a systasis tou pragmaton («configuració dels fets»)(Poètica, 1450b). Pel filòsof, el mite és «el principi i l'ànima de la tragèdia» (id., 1450a).

89. Vegeu Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 173. A id., 173-174, Vernant ofereix altres significatives diferències entre les conseqüències de l'oralitat i les de l'escriptura.

90. Vegeu García Gual, o.c., 17. Com és sabut, Aristòtil afirma que l'amant del mite, d'alguna manera, és filòsof (cf. Metafísica, A2, 982b 18-19). Amb aquesta expressió vol donar entenent que el mite, com la mateixa filosofia, neix per satisfer el desig de saber, mai, però, per motius pragmàtics.

91. Vegeu Jesi, Mito, ja citat, 15-16. Cal tenir en compte les reflexions de Joly, o.c., 78-82, sobre la mítica d'Homer.

92. Sobre el ventall de significacions, sovint irreconciliables, que va adquirir el mot mythos en el món cultural, religiós i filosòfic de Grècia, vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 776-783.

93. Vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 782-783. Segons aquest autor, en el món grec, el mythos, a més de la funció pedagògica, exercia una mena de «cura d'ànimes» (cf. ibid.). García Gual, o.c., 40-41, posa en relleu la important funció que exercia el mythos, a través dels poetes, en la paideia dels joves i, a través dels dramaturgs, en la paideia comunitària.

94. Cf. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 185-186. Sobre l'ús de mythos per part dels poetes grecs, vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 778-780. Corte, «Mitologia classica», ja citat, 159, seguint Ch. Picard, fa notar que la Bíblia dels grecs consistia, substancialment, de la Teogonia d'Hesiod, a la qual s'havien integrat els himnes homèrics, els himnes pseudoheiodics «Catàleg de les dones» i les obres d'alguns poetes, els quals es trobaven directament, mitjançant l'acció de les Muses, inspirats pels déus. Kerényi, La religión antigua, ja citat, 26, posa de manifest que Plató considerava el mythos i el logos com una mateixa part de l'art de les muses (República 396b).

95. García Gual, o.c., 39.

96. Brelich, Gli eroi greci. Un problema storico-religioso, Roma, Edizioni dell'Ateneo, 1958, 39.

97. T. Scheiner, cit. K. Kerényi, Griechische Grundbegriffe. Fragen und Antworten aus der heutigen Situation, Zürich, Rhein-Verlag, 1964, 26.

98. «El mateix és la vida i la mort, el vetllar i el dormir, la joventut i la vellesa: aquelles coses es canvien en aquestes, i aquestes en aquelles» (frag. 88). «Les coses en conjunt ho són tot i no tot, idèntic i no idèntic, harmònic i no harmònic, l'un neix del tot, i de l'un neixen totes les coses» (frag. 10). Sobre el pensament d'Heràclit, cf. G.S. Kirk - J.E. Raven, Los filósofos presocráticos. Historia crítica con selección de textos, Madrid, Gredos, 1969, 258-303; H.U. von Balthasar, Gloria. IV: Metafísica. Edad Antigua, Madrid, Encuentro, 1987, 149-152.

99. Segons Schlatter, Mythos, ja citat, 26, 45, que segueix Wilhelm Nestle, Heràclit dona una interpretació simbòlica de la religió.

100. Vegeu Balthasar, o.c., 151-152.

101. Vegeu Hommel, o.c., 374.

102. Vegeu Hommel, o.c., 375-376, 378. Segons García Gual, o.c., 16, fou la sofística el corrent filosòfic que més influí en el fet que mythos arribés a significar pseudos.

103. Vegeu Balthasar, Gloria, IV, ja citat, 86-94.

104. Segons J. Creed, «Uses of Classical Mythology»: A. Cunningham (ed.), The Theory of Myth. Six Studies, London, Sheed and Ward, 1973, 7, en temps de Plató comença a afiansar-se la paraula mythos com a una mena de narració (story) particular, la veracitat de

la qual no pot ser garantida.

105. Sobre Demòcrit i, en general, sobre els atomistes grecs, vegeu Kirk - Raven, Los filósofos presocráticos, ja citat, 556-592.

106. Sobre les vicissituds de la transmissió i de la interpretació dels mites a Grècia, a partir del segle V a.C., vegeu l'exposició sinòptica de Corte, «Mitologia classica», ja citat, 164-173 i de Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 268. Val la pena de recordar, per exemple, que per a Theàgenes, interpreta alegòricament l'essència dels déus homèrics, a fi de poder descobrir el sentit profund de les seves narracions.

107. Sobre la interpretació del mite que proposa Aristòtil, la qual no és tan negativa respecte al mite com hom acostuma a suposar, vegeu el documentadíssim article de Bollack, «Mythische Deutung und Deutung des Mythos», ja citat, 66-93. Una contribució molt important a l'exposició dels diversos aspectes de la interpretació aristotèlica del mite l'ofereix Verbeke, «Ist die Verwendung von Mythen irrational?», ja citat. Altres autors que manifesten una forta aversió contra el mite són Epicur i Plutarc a causa, sobretot, de tres raons: a) els mites són moralment mediocres; b) són massa ingenus i, sovint, també irracionals; c) no expressen la totalitat de la veritat (cf. Stählin, «Mythos», ja citat, 786, que ofereix nombrosos textos d'aquests autors). Plató (Repúbl. II, 377a) considera els mythoi com a narracions fonamentalment falses, encara que puguin contenir alguns elements de veritat (cf. Creed, «Uses of Classical Mythology», ja citat, 7).

108. Joly, «Die Rationalität im griechischen und mythischen Denken», ja citat, 71 (subr. meu), escriu que «la separació entre mythos i logos té lloc al final d'una evolució i com a conseqüència de la intervenció de mutacions complexes, de tal manera que una ideologia de la crítica del mite per mitjà de la raó reforça les transformacions filològiques».

109. Jesi, Mito, ja citat, 17-19, ofereix nombrosos exemples d'aquest intercanvi semàntic. Vegeu també Stählin, «Mythos», ja citat, 786; Joly, o.c., 89. Creed, o.c., 9, afirma que «the use of myths and of the term by Plato himself in his dialogues [és] something far more complex». Aquest autor escriu que Plató distingeix mythos i logos solament «from time to time» (id., 13, 15). Ferrer, «El mite adàmic de Gènesi III: assaig d'hermenèutica», ja citat, 103, posa de manifest, seguint W. Jaeger, que «Plató és mestre en l'art de fer filosofia a base de mites (mytho philosophien). Ell considera el mite com un mode d'expressar unes veritats que escapen al raonament, i que són quelcom més que una opinió probable, ja que permeten

a l'home expressar el regne de l'esdevenidor a través d'imatges». I. Rausch, Theoria. Von ihrer sakralen zur philosophischen Bedeutung, München, Wilhelm Fink, 1982, 135-137, ofereix una llista bastant completa dels llocs on apareix el mot mythos en l'obra platònica. L'autora comenta aquests llocs en relació amb l'exposició de la theoria.

110. Vegeu Balthasar, Gloria, IV, ja citat, 146-147.

111. Cf. L. Brisson, «Mythe»: S. Auroux (ed.), Les notions philosophiques II, Paris, PUF, 1990, 1713.

112. Cf. Creed, «Uses of Classical Mythology», ja citat, 13-14. Rausch, o.c., 137, fa notar la proximitat del «discurs mític» i del «discurs irònic».

113. Cf. Creed, o.c., 14.

114. Creed, o.c., 8-9. En el fons es tracta de dilucidar el sentit de les narracions tradicionals per a Plató (cf. id., 10). Cal no oblidar, com escriu K. Hübner, Die Wahrheit des Mythos, München, C.H. Beck, 1985, 137, que, en Plató, «hom troba arreu els rastres del pensament mític».

115. Creed, o.c., 10. Aquest autor menciona els següents passatges en l'obra platònica en els quals val la interpretació del mite que ha indicat: Gorgies (523a-527a), Fedó (107c-114c) i la república (X, 614b-621b) (cf. id., 10-12, amb els comentaris ad hoc).

116. G. Reale, Storia della filosofia antica. II: Platone e Aristotele, Milano, Vita e pensiero, 1992, 50.

117. Reale, o.c. II, 51.

118. Reale, o.c. II, 52.

119. Brisson, o.c., 1714.

120. Vegeu Brisson, o.c., 1714. Sobre els diversos aspectes que comporta l'oralitat en oposició a la literalitat, vegeu la completa exposició de L.-J. Calvet, La tradition orale, Paris, PUF, 1984.

121. Dupré, «Mito», ja citat, 550.

122. Reale, o.c. II, 48. En el Fedó, Plató empra el terme esperança (elpis)(Fedó, 67b-c; 68a; 114c).



123. Cf. Reale, o.c. II, 48-50.

124. Balthasar, Gloria, IV, ja citat, 153-154. No cal pas entrar ací en la idea fonamental i decisiva que hi ha darrera l'exposició de Balthasar, segons la qual la glòria, antitèticament, s'oposa i exclou el saber, la imatge, el logos.

125. Vegeu, per exemple, F.M. Cornford, Antes y después de Sócrates, Barcelona-Caracas-México, Ariel, <sup>2</sup>1981; Id., De la religión a la filosofía, Barcelona, Ariel, 1984.

126. Cf. Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, ja citat, esp. 334-364 («Del mito a la razón»). Les obres més representatives dels dos llustres helenistes esmentats són: J. Burnet, L'aurore de la philosophie Grecque. Éd. française par A. Reymond, Paris, Payot, 1919; B. Snell, Die Entdeckung des Geistes. Studien zur Entstehung des europäischen Denkens bei den Griechen, Hamburg, Claassen und Goverts, 1948.

127. Cf. Vernant, Mito y pensamiento, ja citat, 338-339.

128. Vernant, Mito y pensamiento, ja citat, 340.

129. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 186. L. Gernet, Antropología de la Grecia antigua, Madrid, Taurus, 1980, 363-366, ha fet notar que Parmènides, «la filosofia del qual és una filosofia de l'ésser en si mateix i una de les més abstractes que hom pugui imaginar-se», representa «una transposició d'un pensament místic a la filosofia».

131. Ha estat M. Leenhardt, «Quelques éléments communs aux formes inférieures de la religion»: Histoire des Religions I, Paris, Bloud & Gay, 1953, 91, un dels qui més ha insistit en situar el coneixement mític en l'«ordre affectif». Aquest autor que no deixa de mantenir un evolucionisme diluït afirma que la «connaissance rationnelle se développe au fur et à mesure que se déroulent les corollaires de la pensée logique». L'obra fonamental d'aquest autor és: M. Leenhardt, Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien. Préface de Maria Isaura Pereira de Queiroz, Paris, Gallimard, 1976 (la primera edició es publicà el 1947).

132. Escatir a fons aquesta qüestió, ací tot just insinuada, constitueix una de les metes d'aquest estudi.

132. Sobre l'exegesi plutarquiana dels mites, vegeu D. Babut, Plutarque et le stoïcisme, Paris, Faculté des Lettres et Sciences humaines, 1969, 370-388.

133. Vegeu a 7.2.2. i 7.2.4. l'exposició de les diverses formes d'explicar l'alegoria per part dels antics.

134. Cf. F. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, Paris, Les Belles Lettres, 1956, 365. Filó escriurà que «si la glòria d'Hesíode i d'Homer s'ha estès per tota la terra, és degut al sentit amagat sota els mots. Llurs nombrosos exegetes s'han omplert d'admiració...» (De Providentia, II, 40, cit. M. Fédou, Christianisme et religions païennes. Dans le Contre Celse d'Origène, Paris, Beauchesne, 1988, 124). Com és prou sabut, Filó, en la seva obra exegètica, barreja els mites grecs i les narracions bíbliques.

135. Vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 787.

136. Buffière, Les mythes d'Homère et la pensée grecque, ja citat, 33. En un altre indret, aquest autor escriu: «Pendant dix siècles, les anciens n'ont cessé de se pencher sur les mythes d'Homère, pour y chercher des arrière-plans, y découvrir une pensée, leur propre pensée» (id., 1).

137. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 175-176, posa de manifest que Tucídides, el primer historiador grec, rebutja decididament to mythodes, el meravellós, perquè ho considera com un ornament del discurs oral, que és impropï de l'historiador. Plató (Rep. 522a 8; Timeu 26e 5) també troba la mateixa oposició entre to mythodes, d'una banda, i l'alethinós logos, el discurs veritable, de l'altre.

138. Vernant, Mito y sociedad, ja citat, 177. Brelich, Gli eroi greci, ja citat, 36-37, fa notar que, malgrat que la recerca de l'arkhè per part dels presocràtics, posseeix unes clares connotacions mítiques, amb tot «i loro legami con la mitologia rappresentano l'aspetto "passato" del nascente pensiero filosofico, mentre l'aspetto "avvenire" è tutto in quella rivolta, condotta nel nome di un doppio criterio --razionale e morale-- estraneo alla sostanza della tradizione mitica».

139. A. Gehlen, cit. Chr. Jamme, "Gott an hat ein Gewand". Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1991, 191. Vegeu a 5.3. el que diem sobre «mite i història».

140. Sobre Lévi-Strauss, vegeu la nostra exposició (8.6.1.).

141. Remetem a l'interessant estudi de J. Goody, La lógica de la escritura y la organización de la sociedad, Madrid, Alianza, 1990. Vegeu també J. Servier, L'idéologie, Paris, PUF, 1982, esp. 3-16. Com ho ha assenyalat Calvet, o.c., 6, «tradició oral i tradició escrita designen dues formes de comunicació lingüística que, al seu torn, defineixen dues formes de societat». La introducció de l'escriptura en una societat de tradició oral pot constituir un

factor d'estructuració de les dades d'aquella societat, però també pot actuar com a factor de destrucció» (cf. *id.*, 7). D'altra banda, hom no pot oblidar que, en algunes ocasions i evitant el recurs a un «rousseauisme» fàcil, la introducció de l'escriptura ha tingut molt a veure amb l'establiment de la «societat de control» (*id.*, 107-108), «amb l'explotació de l'home per l'home» (*id.*, 109). Com afirma Jean Servier, «moyen de mobilité sociale ascendante, l'écriture devient le privilège d'une caste qui 'entoure d'interdits, différents selon les civilisations [...] L'écriture peut devenir un système logique achevant de ranger tout l'inconnu de l'univers dans les catégories du langage» (Servier, *o.c.*, 14, 15).

142. Servier, *o.c.*, 16. Aquest autor fa notar que les mitologies fixades per escrit expressen la «teologia oficial» en oposició a les creences i a les tradicions populars, que circulen de forma oral (cf. *id.*, 16, 17-21).

143. R. Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutic. Cross-Cultural Studies, New York-Ramsey-Toronto, Paulist Press, 1979, 100. En un altre indret, aquest autor escriu: «Myth is not an "object", but an instrument of knowing, a fundamental human attitude, if you like, beside, not in front of, the logos. It cannot become the object of the logos without degenerating» (*id.*, 39).

144. I.U. Dalferth, Jenseits von Mythos und Logos. Die christologische Transformation der Theologie, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1993, 23.

145. Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 105. Cf., a més, García Gual, *o.c.*, 28-31.

147. Detienne, *o.c.*, 105, afirma que és el primer que l'empra. Segurament que l'hellenista francès es refereix a un ús erudit. En un altre indret (cf. *id.*, 115), Detienne afirma que Plató inventa la «mitologia» d'acord amb el ritme del seu períple intel·lectual. Per això, d'acord amb el filòsof, les figures del mite són múltiples, canvien incessantment d'acord amb les necessitats i els estats d'ànim de cada moment.

147. Ulisses, tot referint-se a uns esdeveniments passats, diu als seus companys: «Per què reprendre la història d'ahir? Per què "mitologitzar" (mythologeúein)» (Odissea, XII, 450-453).

148. Cf. Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 109.

149. Vegeu Jamme, *o.c.*, 207.

150. Detienne, La invención de la mitología, ja citat, 110. En un fragment del diàleg Crities (110a, 3-6), que Detienne, o.c., 112, considera molt significatiu s'afirma que «la mitologia i la recerca de les tradicions antigues tan sols fan llur entrada en les ciutats amb l'oci, i quan alguns particulars comproven que han aplegat tot allò que cal per sobreviure. No abans». I Detienne comenta: «La mitologia és un luxe el gaudi del qual tan sols s'assaboreix entre gent lliure de les necessitats materials i que han arribat a ser capaços de conversar mitjançant signes escrits» (ibid.).

151. Cf. Detienne, o.c., 110.

152. Vegeu Jamme, o.c., 220-221. Cal advertir que a partir del segle V a.C. hom ja troba manuals de mitologia.

153. En un pròxim capítol ens referirem més extansament a l'obra de Creuzer, la qual, encara que ja en el seu temps fou profundament criticada, ha tingut una influència enorme en relació amb totes aquestes qüestions.

154. Fr. Creuzer, «Der Mythos in seinem Verhältnis zum Symbol» [1810]: K. Kerényi (ed.), Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch, Darmstadt, Wiss. Buchgesellschaft, 1967, 50-52. Les formes més antigues del mite es trobaven, segons Creuzer, a prop del símbol. La degeneració d'aquell tingué lloc com a conseqüència del seu allunyament de les formes simbòliques (cf. id., 54). No és estrany que Kerényi qualifiqui la simbòlica de Creuzer de mera al·legòrica (Allegorik)(Kerényi, «Vorwort»: Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, XIV). Segons W.Fr. Otto, Theophania, ja citat, 8, la querella científica que va seguir a la publicació de la Simbòlica de Creuzer va representar el cop mortal per a la investigació del mite.

155. Vegeu la classificació dels mites clàssics, d'acord amb llur exposició canònica, que proposa Corte, «Mitologia classica», ja citat, 190-191. Aquest autor els distribueix així: 1) mite teogònic; 2) mite cosmogònic; 3) mite antropogònic; 4) mite antropològic; 5) mite soteriològic; 6) mite cultural; 7) mite escatològic; 8) mite etiològic; 9) mite naturalístic. Una altra classificació dels mites força interessant és la que ofereix Fr. Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1961, 283-287.

156. K.Ph. Moritz, cit. Kerényi, Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos, ja citat, 7. En un capítol posterior ens referirem a Moritz i a la seva interpretació poètica del mite.

157. Kockelmans, o.c., 76-77, fa notar que la ciència també es fonamenta en un raguitzell de suposicions, ontològicament definitives, que no poden ser justificades racionalment, almenys en el sentit en què la Il·lustració va intentar de comprendre la racionalitat. Això implica que la ciència també conté un bon nombre d'elements «mítics».

158. Vegeu sobre aquesta qüestió l'interessant estudi de B. Bettelheim, Il mondo incantato. Uso, importanza e significati psicanalitici delle fiabe[1976], Milano, Feltrinell, 41979. Hi ha trad. castellana.

159. Vegeu, per exemple, J. Guiart, «Des multiples niveaux de signification du mythe»: ASR 26(1968), 55-71; Honko, «The Problem of Defining Myth», ja citat, 41, 44-46; Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 48-90; Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 14-16.

160. Sobre la problemàtica a l'entorn de la definició de religió, cf. Duch, Temps de tardor, ja citat, 180-221.

161. En el nostre estudi Ciencia de la Religión y mito. Estudios sobre la interpretación del mito, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1974, 46-69, oferim una classificació dels mites en funció dels models metodològics emprats per analitzar-los. Hi distingim una tendència estructuroològica i una tendència historiològica. Aquesta classificació, malgrat una certa simplificació, permet una aproximació bastant aprofundida als universos mítics. En el nostre llibre Religió i món modern, ja citat, 304-306, d'una manera molt esquemàtica, classifiquem els mites en set categories, les quals responen a set teories explicatives no tan sols del mite, sinó, d'una manera més àmplia, de la realitat humana.

162. Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 263-264, encara que reconeix l'enorme diversitat de tradicions culturals en les quals irromp el mite, és de l'opinió que aquest manté, sempre i arreu, una unitat estructural malgrat les diferències històrico-culturals.

163. «Els mites són una categoria vaga i incerta, i allò que, per a alguns, pot ser un mite, per a d'altres pot ser una llegenda, una saga, un conte popular o una tradició oral» (Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 17; cf. id., 32-33). Vegeu la dura crítica que Kirk, id., 63-65, adreça a Freud a causa del seu intent de reduir tots els mites a una o altra variació del mite d'Edip, interpretat psicoanalíticament. En un altre indret, Kirk ataca la teoria d'Andrew Lang, segons la qual tots els mites eren una mena de ciència primitiva (cf. id., 14-15).

164. Vegeu la crítica que fa Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 36-57, a les cinc teories explicatives (Max Müller, Andrew Lang, Bronislaw Malinowski, Mircea Eliade, W. Robertson Smith [reducció del mite al ritus]), que ell considera com a monolítiques.

165. Cf. Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 15-16, 22, 33-34.

166. F. Schupp, Mythos und Religion, Düsseldorf, Patmos, 1976, 9.

167. Schupp, Mythos und Religion, ja citat, 9-10. Vegeu, a més, el que diem en el cap. 1.2. («Mite i trajecte hermenèutic») de la nostra exposició.

168. Vegeu Caillois, «Le mythe et l'homme», ja citat, 252-253; Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 263. Si les tradicions mítiques són molt nombroses, els temes mítics encara ho són molt més (cf. id., 265). A més, com ho assenyala Schlatter, Mythos, ja citat, 181, 199, tot «treball en i amb el mite», tota interpretació és provisional i posseeix una intenció merament introductòria.

169. Creiem que és una aproximació unilateral creure que la «funció sagrada», relacionada més o menys amb la cultualitat, és la més important (alguns arriben a dir: l'única important) de les desenvolupades pel mite. Dins d'aquesta línia són paradigmàtics els treballs de Mircea Eliade i, més modernament, els d'un dels seus deixebles, Bolle, «Myth (An Overview)», ja citat, 262-263, el qual concedeix alguna importància extrareligiosa al mite, però allò que, realment, especifica el mite, segons ell, és la referència a la totalitat de l'existència humana. És a dir, la seva determinació religiosa.

170. Cf. Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, passim, el qual dedica el seu estudi, d'una manera molt directa, a escatir aquesta problemàtica.

171. G.S. Kirk, El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, reimpr. 1990, 262-270, ofereix una tipologia simplificada de les funcions mítiques: a) funció de caràcter narratiu i d'entreteniment; b) funció operativa, iterativa i repetitòria (sobretot detectable en el culte); c) funció especulativa i explicativa, que proporciona «un recolzament emocional a una determinada actitud o creença» (id., 266).

### 3. BREU PANORÀMICA HISTÒRICA

«El mite pertany  
a la condició humana» (H.D. Rauh)

#### 3.1. Introducció

Des de l'antigor, tant des d'una perspectiva teòrica com pràctica, la cultura occidental ha fet innumbrables esforços per organitzar la convivència humana a l'entorn de dos conceptes que, amb molt poques excepcions, hom creia que constituïen l'adequada expressió de dues antropologies, de dos sistemes de valors, d'antitètiques formes i fórmules religioses, de representacions del «més-ençà» i del «més-enllà» que s'autoexcloïen sense cap mena de concessió. Òbviament, ens estem referint a mythos i a logos; termes que, amb freqüència, han estat presentats com a «germans enemics», perquè hom els atribuïa l'expressió, respectivament, de la foscor i de la llum, de l'heteronomia i de l'autonomia, del primitivisme i del progrés.

No hi ha dubte que els punts d'inflexió de la història del mite són també els punts d'inflexió de la història de l'experiència humana, d'una banda, i de la dominació de la natura per part de l'home, de l'altra. En l'escala de les cultures humanes, a cada esglaió li correspon una diversa percepció i expressió del mite, perquè, com ho ha assenyalat Klaus Heinrich, «una tekhne específica, una determinada forma d'afaiçonament de la natura inculta i d'afaiçonament de la natura social i individual són pròpies de cada déu, de cada deessa».<sup>1</sup> Els mites es troben, d'alguna manera, inclosos dins del «codi genètic» de l'ésser humà, però, al

mateix temps, pertanyen, com les obres d'art, els sistemes legals, les institucions, els costums, a la història de les formes culturals; són, com indica Christoph Jamme, «l'expressió del desplaçament de la frontera de la "primera" a la "segona" natura; els mites pertanyen, per tant, a les objectivacions del procés civilitzador com el mateix estat o el dret».<sup>2</sup> Cal no oblidar, amb tot, com ho assenyala Angelo Brelich que, ja per part dels grecs, l'estudi del mite s'inicià sota el signe de la incomprensió: «il mito non poteva diventare un problema, se non per chi non lo comprendesse più».<sup>3</sup>

### 3.2. Interpretació del mite i tradició occidental

Pràcticament des dels presocràtics, de maneres molt diverses, hom ha fet esforços molt intensos, que sempre solien anar acompanyats d'un bon aplec d'interessos creats, per oferir un trajecte plausible que expliqués (sovint amb l'ús d'«arguments» molt emocionals) el «pas del mythos al logos» (W. Nestle); un pas que, d'acord amb els qui el propugnaven, tenia la virtut de ser irreversible, ja que venia a ser l'expressió òptima del camí històric que infàliblement havia de conduir a la perfecta humanització de la humanitat (occidental).<sup>4</sup> Els grecs foren els primers que van experimentar amb tota la intensitat possible la consciència d'estranyesa davant el mite, el qual, com Proteu, adopta mil màscares per escapar-se dels intents de racionalitzar-lo i reduir la seva aura misteriosa.<sup>5</sup>

Hom ha posat de manifest que amb Heràclit s'ha esdevingut una mutació decisiva en la història del pensament occidental. Segons Jean Greisch, ha estat el primer «à définir un autre registre du discours et un autre style de pensée», és a dir, el discurs i l'estil filosòfics.<sup>6</sup> En efecte, hom no hauria d'oblidar que, «pour la philosophie ancienne, des Présocratiques à Platon, le problème est celui de se démarquer par rapport au mythe, on pourrait presque dire de s'en protéger».<sup>7</sup> Aquest pas decisiu que, en el futur, tindria una enorme transcendència, sembla que fou donat pel pensament hereclitià.



D'altra banda, sobretot a partir de la Il·lustració, hom ha intentat articular intel·lectualment el desenvolupament de la cultura occidental com una mena d'imparable «ascensió» qualitativa de caràcter històric-cultural, en la qual, progressivament, havia d'augmentar la racionalització de totes les esferes del pensament i de l'activitat de l'ésser humà; racionalització que, a més, hom equiparava amb la plena realització de la seva humanitat.<sup>8</sup> D'altra banda, aquest «pas», per regla general, era comprès com una mena de fat ineludible que, a la curta o a la llarga, s'imposaria arreu del món, i no exclusivament en el Vell Continent, malgrat els esforços en sentit contrari fets per la religió, les supersticions, la inèrcia social i cultural, els interessos adossats a l'exercici del poder, etc.<sup>9</sup> Això no significa pas que el coneixement de la mitologia no hagi representat un element molt important de la cultura humanista europea, centrada a l'entorn de la formació o, com hom ho expressa en alemany, de la Bildung, és a dir, en el procés a través del qual hom adquireix la cultura.<sup>10</sup>

Molt sovint ha estat posat en relleu que en la tradició intel·lectual occidental, des dels grecs fins als nostres dies, hi ha una curiosa continuïtat en la discussió sobre el mite i una continuïtat no menys curiosa en els models interpretatius que s'han aplicat per desxifrar-lo. Aquesta discussió que, implícitament o explícitament, abastava la totalitat de l'àmbit que, en cada cas, hom atribuïa al logos, era, de fet, una altra forma de posar de manifest una tendència omnipresent en els diversos i, sovint, contradictoris desenvolupaments de la nostra cultura: la recerca de la veritat.<sup>11</sup>

És un fet prou evident, encara que sovint hagi tingut tan sols una incidència «subterrània», que la història occidental ha estat dominada (i, molt possiblement, encara ho està) en àmplies seqüències del seu desenvolupament per contraposicions irreductibles com, per exemple, mythos - logos, imatge - concepte, ciència - saviesa, Il·lustració - romanticisme, fe - raó, ciència - tècnica; contraposicions que es fonamentaven en la presumpció que, en el fons, entre mythos i logos no hi havia cap mena de continuïtat, sinó que es tractava, senzillament, de dues esferes discontinües (per exemple, «minoria» i «majoria d'edat de la humanitat», «esclavatge» i «emancipació»), que no es relacionaven per via de coimplicació, sinó de negació: la negació del mythos era la condició de possibilitat del logos, i a l'inversa.

Caldria no oblidar que, sobretot, a partir de la Il·lustració (sense oblidar mai els nus «interessos econòmics»), amb freqüència, hom ha procedit a una afirmació indiscriminada, unilateral i autoritària del logos, tot atribuint-li unes suposades intencions emancipatòries en radical oposició a l'esclavatge mental i físic propi del mythos. La frase d'origen Il·lustrat: «tot per al poble, sense el poble», ha estat, històricament, una bona exemplificació d'això que acabem d'exposar. Perquè, amb freqüència, els suposats i ininterromputs processos de racionalització (anomenats, a vegades, «de modernització») han conduït a les dictadures burocràtiques més inhumanes. També pot detectar-se amb molta facilitat el cas contrari: en alguns sistemes totalitaris, hom ha recorregut de forma llimitada a l'«existència mítica», sovint tenyida amb sentiments de superioritat racial o d'amor a la pàtria, els quals, per la seva banda, acostumava a desembocar molt ràpidament en els irracionismes més infrahumans i aberrants.

Que, d'una banda, la interpretació «lògica» i reduccionista del mythos es basava en una aplicació mecànica, més o menys conscient, del darwinisme social, és quelcom que avui no sembla pas discutible. Aquesta moda científica, però, no solament ha estat abandonada per nombrosos investigadors prestigiosos, sinó que, sobretot, es mostra en l'actualitat completament inadequada perquè no dóna raó de la realitat última de l'ésser humà. Que, de l'altra, la reducció del logos al mythos, com pretengueren alguns romàntics del segle passat, seguits per alguns dels representants dels cruels moviments feixistes del segle XX, hagi ofert unes mostres bàrbares d'irracionisme i d'ignomínia col·lectiva, ha estat alguna cosa tràgicament evident en el passat proper de l'Occident.<sup>12</sup> Cercar una posició equidistant, no reduccionista però sí integradora, entre aquestes dues possibilitats extremes de l'esperit humà és la tasca que hem imposat a la nostra investigació. Perquè estem convençuts que la sanitat de l'ésser humà consisteix, entre d'altres coses, en una adequada integració de la seva capacitat mítica i de la seva capacitat lògica.

Pot afirmar-se sense restriccions, doncs, que l'intent d'eliminació del mite per part del logos ha estat, amb intensitats i modulacions molt diverses, un desideratum omnipresent i actiu en les diverses etapes de la llarga aventura de la cultura occidental des dels seus mateixos orígens.<sup>13</sup> De tota manera, cal subratllar que els diversos sistemes i subsistemes socials que, a partir de premisses i prejudicis molt diversos, han configurat la societat

occidental, mai no han assolit el bandejament total de l'univers ideològic del mite i de les múltiples representacions a què aquest dona lloc. A vegades, al bell mig dels projectes desmititzadors més intensos, hom procedia a la «remitització» (sovint inconscient) dels artefactes (per exemple, la «ciència», la «idea de progrés», la mateixa raó, la idolatrització de la medicina, etc.), que, teòricament, haurien d'haver servit per dur a cap la croada saludable destinada a la desmitització («racionalització») de la totalitat de l'existència humana. En altres ocasions, però, era el tarannà de tota una època (per exemple, el Romanticisme) el que s'aixecava contra l'imperi exclusiu dels conceptes clars i distints, i reclamava els inalienables drets de la imatge, de les «particularitats» i de les diverses (i, sovint, perilloses) formes de l'«emocionalitat» en l'existència humana. Perquè no hi ha dubte que ens convé reflexionar sobre les següents paraules de François Laplantine: «Totes les grans empreses de la història que s'han assignat la missió de dislocar i de destruir les mitologies ambientals, han estat portades a cap en el nom d'una mitologia nova (o diferent), que hom considerava superior».<sup>14</sup>

En aquest estudi, encara que no ens sigui pas possible d'escatir totes les qüestions que, d'una manera o altra, es relacionen amb la conflictiva relació entre el mythos i el logos, no podem deixar d'assenyalar que es tracta d'una problemàtica recurrent i polifacètica que, des d'antic, ha provocat un ampli ventall de malentesos i d'afirmacions visceralment. També des d'antic, hom l'ha considerada com una de les paradoxes més adequades per expressar la conflictiva i precària situació de l'ésser humà en el món. Malgrat llur llarga tradició històrica en la cultura occidental, hom no ha emprat sempre aquests dos termes (mythos - logos) per a concretar-la. En el passat, amb una relativa freqüència, hom també va utilitzar alguns altres termes antitètics (o, suposadament, antitètics) (figura - realitat, superstició - ciència, tenebres - llum, experientia - experimentum, religions positives - religió natural, etc.), els quals, potser d'una manera no pas gaire incorrecta, es podrien reduir, d'una banda, a Hustració i, de l'altra, a romanticisme. En el fons, l'ésser humà, siguin quines siguin les circumstàncies concretes que l'envoltin, acostuma a esdevenir conscient que és una existència precària, fortament marcada per l'ambigüitat. Aquest fet, sovint tràgicament experimentat, significa que es mou —o, almenys, així s'ho creu—, quasi com un molí de vent, en una corda fluixa, els límits de la qual són, per un cantó, el regne de la foscor, de les afirmacions incontrolades i incontrolables, de les anomenades «certeses supramundanes», i, per l'altre, l'àmbit de la

llum, dels processos establerts inductivament o deductivament, de les idees clares i distintes, de la superació «racional» del dubte (és a dir, del «dubte raonable»).

Mitjançant la dicotomia «mythos - logos» (o la parella de termes que hom, en cada cas, utilitzi), hom vol donar raó de la congènita situació de precarietat i, àdhuc, de dubte i d'ansietat, en la qual, inevitablement, es troba immersit l'home. Tot seguit, però, sorgeixen els problemes. Una tradició que podríem anomenar «il·lustrada» està convençuda que la superació radical de la precarietat humana consisteix en el pas del mythos al logos, del «discurs tenebrós» al «discurs lluminós», de la polisèmia de la imatge a la univocitat del concepte. Si l'ésser humà tingués el coratge, d'acord amb una concepció merament materialista de l'expressió kantiana sapere aude, de portar a cap aquest trànsit, aleshores —s'afirma— aconseguiria, definitivament, l'emancipació i la «majoria d'edat», les quals, com és prou sabut, han estat sempre la veritable «terra promesa», en aquesta terra, per als esperits il·lustrats.

Un exemple paradigmàtic i summament tardà d'aquesta posició és l'obra de l'helenista alemany Wilhelm Nestle (nascut el 1865), el qual creu que «mythos i logos són els dos pols entre els quals oscil·la la vida de l'esperit humà. La representació mítica i el pensament lògic s'oposen com la nit al dia. Aquella és imaginativa i, involuntàriament, crea i produeix, a partir de l'inconscient, l'arbitrarietat més incontrolada; aquest és conceptual, distingeix i uneix intencionalment i conscientment». Segons Nestle, que segueix una tradició àmpliament difosa durant el segle XIX, «a l'origen, la creació de representacions mítiques és l'única forma mitjançant la qual l'home intenta de fer intel·ligible el seu univers interior i exterior».<sup>15</sup> Aquest autor considera el camí del mythos al logos com la transició de «la minoria d'edat de l'esperit», que equival a la inconsciència, a la seva «majoria d'edat»: «L'home primitiu i el seu ésser propi estaven recoberts per tot un conjunt de representacions primitives, les quals, progressivament, han estat abandonades a causa de l'acció del pensament racional (denkendes Verstand)».<sup>16</sup> L'home madur cal que abandoni les «representacions infantívoles» pròpies del mite i de la màgia, a fi d'atènyer la «dessacralització, la racionalització i la fi de l'obscurantisme».<sup>17</sup> El bandejament del mite i l'adopció del logos, d'altra banda, tenen lloc d'una manera eminent en els pobles superiors, que són, amb paraules de Nestle, «els pobles aris». Aquests, des de l'òptica d'aquest filòleg, que va viure amb una certa eufòria els

terribles dies del nacionalsocialisme germànic, constitueixen «la rassa més ben dotada (höchstbegabte)». <sup>18</sup> Wilhelm Nestle, tot fent seves unes paraules de Goethe, manifesta que els pobles que aconseguix de portar a terme aquest «trànsit guaridor» configuren aquell únic i privilegiat «Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt». <sup>19</sup>

La posició de Nestle, que ell presenta d'una manera àmplia i no sense interès a través de les vicissituds de la història del món grec, es troba força ben representada en la nostra societat, fins i tot a nivells molt populars. Sovint, hom resumeix tot allò que realment o suposadament gira a l'entorn de l'univers del mythos per mitjà de les sigles «mediavelisme» o «obscurantisme», mentre que tot el que es mou al voltant de l'univers del logos es troba expressat per mitjà de la sigla «modernitat», guarnida amb forts trets positius i progressistes. <sup>20</sup> La fragilitat d'aquesta posició, però, és molt evident, perquè no costa pas gaire d'adonar-se que el suposat «pas» del mythos al logos no ha suprimit un dels factors decisius de l'existència humana; un factor que molt possiblement, constitueix una de les causes decisives del fet que l'ésser humà sigui tostemps «un possible homo religiosus». Em refereixo a la contingència. <sup>21</sup>

Leszek Kolakowski ha escrit que «tot esforç, dirigit a explicitar els supòsits lingüístics tàcits, pot ser profitós». <sup>22</sup> Aquesta presa de posició porta aquest pensador a un plantejament de la qüestió del mite (o, potser millor, de la coimplicació mythos - logos) en els àmbits suposadament no mítics de l'experiència i del pensament humans. <sup>23</sup> Aleshores, els termes que hom presentava com a irreductibles com, per exemple, «ciència» - «religió», «coneixement científic» - «imaginació mítica», perden llur exclusivisme, ja que hom comença a adonar-se que hi ha una presència i uns comportaments «mítics» (poetitzadors) al bell mig de la praxi científica i, alhora, un tarannà «cientifista» (racionalitzador) al bell mig de la «quotidianitat mítica». En darrer terme, hom avança la hipòtesi que tant l'actitud mítica com el comportament científic són aspectes irrenunciables de l'edificació harmònica i polifònica de l'ésser humà i de les relacions de tota mena que aquest manté amb la natura i amb la cultura.

Ja hem insistit prou en el fet que la controvèrsia «mythos - logos», amb modulacions i variacions molt diferenciades, domina la marxa de la història de la humanitat i, molt particularment, la de la cultura occidental. Aquesta s'ha constituït, en el transcurs de la seva

llarga història, per mitjà d'un compromís, a vegades explícit, però molt sovint vergonyant, entre aquelles dues magnituds. Al marge de la solució que, en cada espai i en cada temps, hom ha proposat a la relació (o a la contraposició) entre les dues menes de discurs que, respectivament, propicien el mythos i el logos, no hi ha cap mena de dubte que ni l'un ni l'altre mai no s'han trobat absents de la conflictiva història europea. Fins i tot és possible d'afirmar que, en aquells moments, en els quals hom, més explícitament, afirmava una situació «antimítica», que pretenia situar-se exclusivament dins els «límits de la sola raó», hom procedia, aleshores, a la construcció (o, almenys, hom en posava els fonaments) d'una nova edat mítica, amb l'immens perjudici d'haver liquidat prèviament la funció correctora, crítica i realística de la raó. Aquesta, en efecte, havia estat «mititzada» i, en conseqüència, hom començava a experimentar de ple els estralls del «mite de la ciència», de la sacralització dels científics, de la confiança llimitada en els avenços científics, de la matematització de la vida com a religió de substitució, etc. Perquè no hi ha cap mena de dubte que els diversos discursos humans (que constitueixen l'ésser humà com a polifonia històrica) són inaplicables fora de l'àmbit de competència que els correspon. L'«aplicabilitat» d'un discurs determinat a una esfera que li és estranya acostuma a provocar les més greus tergiversacions, les quals són la directa conseqüència d'una concepció monopolitzadora i totalitària d'«una» paraula determinada i prejudicialment acceptada en el concert de les paraules humanes.

El tema a l'entorn de les relacions del mythos i del logos posseeix una important significació teològica, ja que, pràcticament, des dels mateixos orígens del cristianisme, hom ha esdevingut molt conscient de la dificultat de limitar el discurs i els comportaments cristians respecte al mite. De fet calia apropar-s'hi críticament sense bandejar-lo d'una manera global, ja que el seu bandejament absolut hauria equivalgut —i encara equival— a l'adopció d'un mutisme total. De fet, històricament, les anomenades «teologies apofàtiques» s'han distingit precisament pel convenciment que era summament perillós «parlar de/o sobre Déu», ja que en el discurs teològic, inevitablement, intervenen, d'una banda, l'estructuració i les expressions mítiques i, de l'altra, els interessos mai no prou diàfans dels humans. S'imposava, doncs, que la reflexió teològica adoptés el silenci, per tal de no extraviar-se en la jungla laberíntica de les paraules tant en relació amb la pròpia humanitat com en allò que ateny la mateixa divinitat.

Ara bé, hom no hauria d'oblidar que si el «parlar» comporta greus riscos i temptacions, el «callar» també es troba llastat per unes circumstàncies que són, almenys, tan perilloses com el mutisme més complet. En primer lloc, perquè, per a l'ésser humà tan sols existeix allò que és capaç de dir (o, almenys, insinuar); i, després, perquè la dinàmica del silenci pot conduir, certament, al reconeixement, a l'adoració il·limitada de la glòria de Déu, però també pot encaminar l'ésser humà vers el no-res, vers la «no-confessió» de Déu. En un himne litúrgic, sant Gregori Nazianzè afirma que hom ha d'atorgar a Déu tots els noms (panònymos), però al mateix temps cal reconèixer que és l'innombrable (akleïstos). Dient-ho altrament: és Aquell que, contínuament, ha de ser invocat i evocat i també el qui, contínuament, s'esmuny de les mans de l'emparaulament que porta a cap l'home. El poeta Rainer Maria Rilke, en uns breus versos de circumstància, escriu: «Selig, die wissen, dass hinter allen Sprachen, das Unsägbare steht».<sup>24</sup>

El mythos i el logos són uns «germans enemics», que resulten imprescindibles per a la correcta nominació de Déu i de l'home. No es tracta pas de suprimir un dels termes, sinó de mantenir llur sempre tensa relació creadora, que és apta per subratllar no tan sols el poliglòtisme simfònic congènit de l'ésser humà, sinó també el polifacetisme radiant que és inherent a la mateixa realitat.

Ben cert: l'ésser humà, malgrat els desastrosos estralls del «poder», mostra una inguarible tendència no dirigida pròpiament vers la unitat, sinó vers la reconciliació. Històricament, la marxa vers la unitat, molt sovint, ha donat lloc a l'«uniformisme», als comportaments exclusivistes i a la dictadura tant en l'ordre del pensament com en el dels sistemes de valors i de les disposicions afectives. La ruta vers la reconciliació, en canvi, aconsegueix, sinòpticament, que l'ésser humà mantingui les diferències fisiognòmiques dels grups i dels individus sense caure en el parany ni de l'exclusivisme ni del sincretisme amorf i sense alè.

No cal insistir en el fet que la sempre problemàtica articulació del mythos i del logos, es troba íntimament afectada pel context, és a dir, per les variables característiques de cada moment present. Aquest aspecte de la qüestió cal tenir-lo molt present, ja que, altrament, hom porta a terme una reducció «estructural» en detriment de la innegable qualitat històrica

(situada) del pensament, l'acció i els sentiments dels humans. Ací hi ha una problemàtica que no podem considerar i que, de fet, es troba a la base de qualsevol antropologia i de qualsevol teologia que siguin mínimament significatives. Em refereixo a l'interrogant essencial: com es comporten entre si els elements estructurals de la constitució humana amb el fet incontrovertible que l'ésser humà sempre viu en la història? Més encara: la història que viuen (i fan) els humans té una precisa configuració biogràfica, la qual cosa significa que, en ella, es dóna una assumpció personal i biogràficament concretada de les dades estructurals que constitueixen l'home com a tal.<sup>25</sup>

L'aproximació que van fer al mythos i al logos la Il·lustració i el Romanticisme, per posar l'exemple de dues èpoques històriques ben precises, era molt diferent per diverses raons. Cal no oblidar que «Il·lustració» i «romanticisme» constitueixen, més enllà d'uns períodes concrets de la història occidental, dues maneres extremes, sovint, almenys teòricament, autoexcloents, d'apropar-se a l'existència humana, de viure-la i, sobretot, d'experimentar-la.<sup>26</sup> La Il·lustració, tota «Il·lustració», ja des del temps dels grecs, tendeix a una sobrevaloració efectiva i afectiva del logos en tots els afers teòrics i pràctics de la vida quotidiana. Aquesta manera de veure les coses comporta, a la curta o a la llarga, un «retorn del reprimat», per emprar una terminologia freudiana que, en aquest cas, em sembla molt adequada. Un «retorn del reprimat» que, en relació amb el tema que ens ocupa, significa la resurgència «del mític» en àmbits de l'existència que, habitualment, han estat considerats com pertanyents a la incumbència del logos. Cal no oblidar el fet que, als nostres dies, hom pot observar una àmplia i, sovint, aberrant «romantització» de l'existència, la qual cosa no és tan sols un símptoma molt eloqüent d'una reacció antiil·lustrada (sovint promoguda i dirigida per alguns d'aquells que, fa tan sols uns pocs anys, es deixaren seduir per les realitzacions i pels avantatges de la «consciència crítica»), sinó que, a més, es detecta una certa «mitització» dels artefactes més positivament antimítics com, per exemple, la «ciència», la «història», la «medicina». D'altra banda, freqüentment, assistim a una mitització (un nou evemerisme?) dels científics a la categoria de «nous bruixots» de la tribu; el «sistema de la moda» esdevé l'atmosfera de respiració (consumició) obligada d'un enorme contingent de ciutadans; la glorificació, ni que sigui per unes brevíssimes temporades, dels stars dóna pas a un «nou Olimp»; etc.



Possiblement, com assenyalàvem ja fa alguns anys, «Il·lustració» i «romanticisme» són dues tendències que, tostemps i amb accentuacions diverses d'acord amb els espais i els temps concrets, coexisteixen no sense tensions en l'ésser humà.<sup>27</sup> La «Il·lustració» (que no pot limitar-se a la Il·lustració històrica) es caracteritza per la sobrevaloració dels procediments abstractius (generalització, grans principis, monocausalitat); el «romanticisme» (que no pot limitar-se al Romanticisme històric), en canvi, subratlla els procediments implicatius (intuïció, afectivitat, circularitat de la realitat, connaturalitat).<sup>28</sup> És un fet indiscutible que la diferència (l'inalienable «dret a la diferència») provoca perplexitat, neguit, indecisió. Per això, molt sovint, s'imposa en la vida dels individus i dels grups socials l'imperi dels «grans principis», de les normatives inconcuses que --almenys és el que hom intenta-- no tenen cap mena d'excepció possible, perquè, en el fons, es tracta de magnituds plenament ahistòriques. Aleshores, però, resulta que hom es preocupa, quasi exclusivament, de «copsar el Mateix darrera de l'Altre, l'únic darrera del múltiple»,<sup>29</sup> tot perdent allò que fa que les persones i les coses siguin realment allò que són.

### 3.3. El mite en la cultura occidental a partir del cristianisme

Els escrits del Nou Testament no ignoren el mite, encara que Gustav Stählin afirmi que es tracta d'un «cos estrany» en el teixit del cristianisme primitiu.<sup>30</sup> En cinc ocasions apareix la paraula mythos: primera epístola a Timoteu (1,4 i 4,7); epístola a Titus (1, 14); segona epístola de Pere (1, 16). També pot incloure's un passatge de la segona epístola a Timoteu (4, 4) no a causa de l'ús literal del mot, sinó com a conseqüència del sentit general de la frase. En tots aquests escrits, el mite és rebutjat sense contemplacions, ja que constitueix la quinta essència d'unes doctrines i d'una manera de viure que es troben en radical oposició al missatge de Jesús de Natzaret. Aquest és un prophetikòs lógos (segona epístola de Pere 1, 19), és a dir, una relació verídica i històrica de les megaleia tou theou (Fets dels Apòstols 2, 11) acomplertes en la història. Marcel Detienne, no sense sorna, afirma que, en relació amb els relats mitològics dels pagans, el Nou Testament es concep a si mateix com un pas del mythos, és a dir, de la incredulitat i de la mentida, al lógos, és a

dir, a la veritat i a la història de salvació.<sup>31</sup>

Els primers apologistes cristians van continuar la tradicional polèmica dels escriptors jueus contra els mites pagans. Aquests eren considerats per l'ortodòxia jueva com a «històries buides».<sup>32</sup> Inicialment, en aquesta qüestió com en moltes d'altres, la propaganda cristiana va seguir el camí fressat per l'apologètica jueva. L'apologeta cristià Tacià (*Oratio ad Graecos* 21, 2) no sols combat els mites grecs, sinó que, fins i tot, nega el dret a explicar-los àlegòricament. Foren, però, Justí Màrtir, Orígenes i Climent d'Alexandria els principals testimonis de càrrec del cristianisme primitiu contra les mitologies. L'apologeta Justí (segle II) afirma que «la totalitat d'allò que és racional s'ha incorporat en el Crist» (*Apol* 2, 11), la qual cosa comporta una explícita superació del *mythos* per part del cristianisme, ja que el Crist és l'acompliment de tot allò que havia preanunciat i preparat el *logos* grec, la figura més significativa del qual és Sòcrates.<sup>33</sup> Climent no pot suportar els *mythoi*, perquè són, fonamentalment, *átheoi*. Orígenes, en la seva polèmica contra Cels,<sup>34</sup> afirma que els antics mites són irreconciliables amb la veritat bíblica (I, 16, 23), perquè, de fet, són inseparables de la fe en els déus pagans (cf. VIII, 66). Fins i tot quan hom n'ofereix una explicació àlegòrica romanen allò que són: «mites» (V, 38).<sup>35</sup> En aquesta obra polèmica dirigida fonamentalment contra l'antiga religió d'Israel, Orígenes afirma que «als jueus, que tenien una intel·ligència infantil, la veritat encara els fou proclamada sota la forma de mites» (V, 42). La conclusió que treu aquest escriptor cristià és que els cristians, que ja es troben en possessió d'una intel·ligència adulta, no tenen necessitat d'aquell procediment pedagògic, però, tanmateix, molt primitiu.<sup>36</sup>

Jan de Vries, per la seva banda, escriu que «els Pares de l'Església es van interessar pels mites pagans sols en la mesura que constituïen una prova de llur manca d'honorabilitat [...] Amb llur fantasia, els poetes van inventar els déus i, d'aquesta manera, pretenien expressar plàsticament o bé les manifestacions naturals o bé les propietats espirituals».<sup>37</sup> Molt recentment, Gerhart von Graevenitz ha reivindicat «la fantasia mítica dels Pares de l'Església i llurs categories fonamentals, les quals, malgrat que han estat innumbrables vegades esquinçades i transformades en el curs de la història, exposen, sempre de nou, l'energia intel·lectual més important en les reflexions sobre el mite. Cap reconstrucció assenyada dels "grecs" --ja sigui a favor del mite o com a crítica del mite-- no pot deixar de considerar el

canvi hermenèutic de la patristica». <sup>38</sup> ¿Per què, es pregunta Graevenitz, foren els Pares de l'Església els qui van posseir més «fantasia mítica», els quals van associar Crist i Orfeu, Crist i Apol·ló, Crist i Hèrcules, Crist i Bacus i, finalment, Crist i Dionís? <sup>39</sup> La conclusió que treu aquest autor és que la problemàtica a l'entorn del mite tan sols esdevé perceptible a la llum i des de la perspectiva dels Pares de l'Església. <sup>40</sup>

En l'obra De civitate Dei (22 llibres redactats entre el 413 i el 416), sant Agustí (354-430) va mantenir el darrer combat intel·lectual d'una certa importància amb el paganisme. Es mostra un decidit partidari de l'exegesi evemerista, ja que, per a ell, els déus pagans no són sinó homes normals i corrents que han estat divinitzats després de llur mort (De civit., II, v). Ataca sense contemplacions la teologia de Varró (segle I a.C.), la qual posseïa una certa canonicitat en molts ambients dels primers segles de l'era cristiana. El filòsof romà defensava tres categories de déus: els dels filòsofs, els dels pobles i els dels poetes. <sup>41</sup> Sant Agustí, per la seva banda, però, posava durament en qüestió el panteisme estoic, el qual feia de Júpiter l'ànima del món i, en un mateix moviment argumentatiu, intenta desmuntar la base de la teologia de Varró: la falsa i aberrant gnosi (introduïda, almenys en part, pels estoics) que hi ha inclosa en les etimologies populars dels noms de les divinitats paganes (De civit. IV, xxii). D'acord amb l'opinió del bisbe Agustí la crítica del politeisme és inseparable de la crítica de la mitologia, ja que, d'acord amb la seva opinió, el mite no és altra cosa que una contrafigura diabòlica de la veritable religió. El mite, en efecte, és una simple creació humana i s'expressa barroerament per mitjà el culte als animals, als difunts, als astres, a les forces naturals, etc. Darrera d'aquest culte fals hi ha el motor, el numen amagat que dona vida a tota la construcció, que no és altra que el dimoni, l'enemic antic, el qual s'ha proposat de seduir l'home amb tota mena d'aberracions. El De civitate Dei pretenia la consecució, de primer, del triomf definitiu de la teologia cristiana sobre les mitologies paganes i, en segon terme, cercava la superació definitiva de l'exegesi alegòrica dels mites greco-llatins, tan estesa en la pedagogia clàssica.

En les llengües europees, que foren molt intensament influenciades pel cristianisme, el mot «mite», sobretot a partir del segle XVI, va imposar-se amb la significació de «faula», «narració llegendària», «història fictícia», etc. La Il·lustració va contribuir molt fortament a la desqualificació del mite, tot vinculant la polèmica anticristiana (sobretot en relació amb

els miracles) amb el desprestigi tradicional del mite. Aquesta desqualificació, d'altra banda, ja es trobava no sols implícita, sinó d'una manera molt directa en la tradició cristiana, tant l'oriental com l'occidental.<sup>42</sup> Gadamer ha posat de manifest que la contraposició de la concepció mítica amb la científica no és quelcom que s'hagi originat exclusivament a Grècia, sinó que, més aviat, és el resultat de la crítica que el cristianisme va instituir contra els mites de totes els pobles.<sup>43</sup> L'article de Gustav Stählin, que tants aspectes positius conté, no deixa de reflexar l'actitud de la majoria dels teòlegs cristians de la primera meitat del nostre segle, que segueixen les petjades d'una tradició summament negativa davant el mite: «Vistes les coses d'una manera global pot afirmar-se que l'Església de tots els temps roman ferma en la seva posició: el Logos del Nou Testament no s'avé amb el mite».<sup>44</sup>

Com apunta Paul Ricoeur, la problemàtica plantejada per la parella mythos - logos pot expressar-se en termes més moderns per mitjà de la parella representació - concepte.<sup>45</sup> De fet és possible resumir tota aquesta temàtica a l'entorn de les següents qüestions: és possible, d'una banda, un concepte no representatiu?; i, de l'altra, és possible una representació completament aconceptual? Des de sempre, hom ha intentat de donar respostes en tres direccions oposades: per exclusió (pas del mythos al logos), per coimplicació (mythos i logos), per tradicionalització (pas del logos al mythos). En els capítols que segueixen continuarem la discussió, tot centrant-nos, primerament, en alguns altres aspectes de la problemàtica que, segons la nostra opinió, són previs a l'exposició dels diversos models que s'han proposat per tal d'interpretar els universos mítics.

#### 3.4. La importància dels descobriments de les cultures no europees per a la interpretació del mite

Hom admet sense dificultat que els descobriments ultramarins portats a cap pels europeus a partir de la darrerria del segle XV tingueren una importància cabdal per a la interpretació i, fins i tot, per a la relativització de la cultura occidental.<sup>46</sup> El coneixement de les formes culturals estranyes que adquiriren els habitants del Vell Continent a través de les cròniques i de les relacions dels missioners, dels exploradors, dels comerciants i dels soldats

de fortuna va influir sensiblement en la valoració que els mateixos europeus feien de llurs realitzacions culturals, ètiques, polítiques i religioses. En conseqüència, l'absolutisme europeu començava —almenys en els sectors més avançats de la societat— a trontollar. El segle XVIII, la població del Vell Continent ja disposava d'una àmplia panoràmica dels costums, dels sistemes de valors i de les formes de vida de les poblacions dels altres continents, la qual cosa, òbviament, va conduir a tot un reguitzell de comparacions entre les realitzacions religioso-culturals europees i les ultramarines.<sup>47</sup>

### 3.5. Interpretació del mite i Il·lustració

Des de perspectives ideològiques molt diverses, hom ha subratllat la importància del canvi de clima espiritual que tingué lloc en la Il·lustració.<sup>48</sup> Un dels aspectes més destacats de la nova situació fou l'interès desvetllat per la mitologia comparada,<sup>49</sup> la qual es feia ressò dels materials recollits pels missioners, pels viatgers i pels soldats de fortuna durant els segles XVI-XVIII a Amèrica, Àsia, Àfrica i els mars del Sud.<sup>50</sup> Per això resulta oportú recordar que el vigor que el mite posseeix en la modernitat és deu a la Il·lustració. En efecte, aquesta, a causa del seu afany per racionalitzar tots els àmbits de l'existència humana, planteja la «qüestió del mite» com allò que no ha de ser, que cal superar.<sup>51</sup> Georges Gusdorf ha posat en relleu que, per als Il·lustrats, «el desxiframent dels mites equival a un alliberament de la humanitat, que es mantenia encara en les tenebres de l'error».<sup>52</sup> La interpretació dels mites era, en realitat, un acte d'Huminació, que plasmava una vella idea de Spinoza: lux seipsam et tenebras manifestat.

Les narracions dels descobriments etnològics realitzats a Amèrica, Àsia i Oceania que, des del segle XVI ençà, havien estat molt difoses i apreciades a Europa, van furnir una sèrie de materials, que permetien eixemplar l'horitzó dels occidentals que, fins aleshores, havien considerat l'àmbit de l'estranys limitat al paganisme greco-llatí.<sup>53</sup> Com escriu Gusdorf, els esperits Il·lustrats del segle XVIII reconeixen «la importància de la mitologia com a

dimensió nova per a l'inserció de l'home en la humanitat [...] Al dessor de les llegendes habita una veritat permanent».<sup>54</sup> Les obres de divulgació etnogràfica de Joseph François Lafitau i de Bernard de Fontenelle, per exemple, que gaudiren d'una gran difusió entre la gent culta de Centreuropa, eren presentades com a proves d'una certa equivalència entre les narracions mítiques dels grecs i les dels pobles ultramarins.<sup>55</sup> Fontenelle considerava la mitologia com una «filosofia grollera», i observa amb penetració que «els pagans, sempre, han copiat llurs divinitats d'ells mateixos; d'aquesta manera, a mesura que els homes anaren perfeccionant-se, es van fer més déus».<sup>56</sup> Un aspecte molt modern del pensament de Fontenelle és la negació d'una raó de caire intemporal: la raó sempre es troba configurada històricament. En aquesta línia es proposà d'escriure una «història de la raó», que li ha de permetre de situar, genèticament, la mitologia com una època concreta de la història de la consciència humana.<sup>57</sup>

En el cas concret de Lafitau, que no en va era missioner jesuïta al Canadà, no hi ha cap vestigi d'una valoració positiva dels costums dels indis americans: llurs costums i llur religió són, senzillament, execrables. La novetat que introdueix Lafitau en la interpretació tradicional de l'univers religiós i cultural greco-llatí consisteix a afirmar que les faules i les mitologies dels indis americans eren tan repugnants com les dels grecs i dels romans que, molt sovint, havien estat considerades (i que, encara, ho eren per part de molts Ilustrats) com el patró, com la mesura de tot allò que mereixia la denominació d'humà.<sup>58</sup>

Malgrat l'innegable interès pels costums, la religió i els sistemes de valors dels pobles no-europeus que mostraren, per regla general, els Ilustrats, hom no ha d'oblidar que la Il·lustració, tot reprenent la tradicional animadversió del judaisme i del cristianisme envers els mites, es comportà críticament (i, sovint, com en el cas de Lafitau, depectivament) amb tots els mites, i, endemés, en un segon moviment, va aplicar la seva crítica general als mites als casos concrets de la religió jueva i de la religió cristiana.<sup>59</sup>

Cal tenir molt present que per als filòsofs i els científics de la Il·lustració, el mite i la religió s'oposen radicalment al logos i a la raó. En efecte, l'un i l'altra són estranys a l'explicació racional del món, la qual s'obté, exclusivament, per mitjà de la filosofia i de la ciència. Per això, la concepció científica del món significa la dissolució de la visió del món

mítica o religiosa. Per al pensament científic, tal com l'entenien els Il·lustrats, totes les formes de coneixement, que no s'obtenen mitjançant els procediments metòdics, experimentals, verificables, són, en darrer terme, mítiques. En temps de l'idealisme alemany, molt sovint, hom expressa la irreconciliable contraposició entre mite i raó mitjançant les expressions «mera representació» i «coneixement verificat» o, si voleu, entre representació i concepte.<sup>60</sup>.

En relació amb els mites, Kant i Hegel representen dues posicions molt significatives; dues posicions que responen a diferents maneres d'abordar la relació entre concepte i la representació.<sup>61</sup> Com és prou conegut, Kant no admet la possibilitat de conèixer objectes suprasensibles. Hom no pot conèixer cap ésser que es trobi fora de l'esfera de la nostra experiència sensible i fora de l'àmbit d'utilització de les categories. Tots els esforços esmerçats en el coneixement d'objectes suprasensibles són, d'acord amb el filòsof de Königsberg, il·lusoris. En conseqüència: el conjunt del camp dels mites religiosos rau en el camp d'allò que cal criticar com a il·lusió transcendental. De tota manera, aquesta no és la darrera paraula de Kant. Si, en realitat, hi ha una il·lusió transcendental, es deu al fet que la raó no pot reduir-se, exclusivament, a la raó i a l'entellecte pur. La raó exigeix quelcom d'incondicional, i una tal incondicionalitat pot ser pensada, encara que mai no arribi a ser compresa. La diferència entre pensament i comprensió ve a ser com una mena de porta oberta per a una revaloració al si de la seva filosofia dels mites religiosos. En aquest sentit pot afirmar-se que Kant és del parer que els mites religiosos poden adquirir un sentit si es pot comprovar que es troben en relació amb l'incondicional. Aquest sentit —això Kant ho accentua amb insistència— és un sentit ètic. Perquè l'única manera possible de transgredir les fronteres, que no sigui un simple retorn a la il·lusió transcendental, es troba en la pràctica de la nostra llibertat, la qual manté íntimes relacions amb l'ordre moral. Això significa, però, que Kant no concedeix cap mena de valor als mites en el camp especulatiu, sinó que, per a ell, tan sols tenen interès des d'un punt de vista pràctic, a fi d'actualitzar i realitzar la llibertat humana.

Hegel es plantejà tot aquest afer d'una manera completament diferent.<sup>62</sup> Afirmar que les representacions religioses no es troben més enllà dels límits de la raó; tan sols es troben més enllà de l'àmbit de l'autoconsciència de l'absolut. Les representacions religioses, entre les quals cal incloure-hi els mites, constitueixen la penúltima fase d'un desenvolupament, que

atenyerà el seu cim definitiu amb el saber absolut. D'acord amb la seva opinió, el contingut de la filosofia i de la religió és exactament el mateix, ja que resulta impossible que hi hagi dues autoconsciències de l'únic esperit absolut. Filosofia i religió es distingeixen tan sols d'acord amb el grau o amb la intensitat de llurs respectius coneixements. La religió roman en l'àmbit de la representació, mentre que la filosofia cal que penetri en l'àmbit del concepte. D'aquesta manera, Hegel, tot superant els límits estrictes de la filosofia pràctica kantiana, estableix una nova relació entre l'univers mític i la veritat especulativa.

La Hustració, com qualsevol època de la història humana, no ha estat el punt culminant de la humanitat, sinó, merament, una etapa de la seva història. Kockelmans apunta que, «en les ciències, la idea de la raó absoluta és una il·lusió. Allò que trobem en realitat és la circumstància que la raó, sempre i arreu, depèn d'influències econòmiques, socials, polítiques i religioses».<sup>63</sup>

### 3.5.1. Dos exemples d'exegesi il·lustrada dels mites: B. Fontenelle i G.-Th. Raynal

El llibre de Bernard Fontenelle, De l'origine des fables, va ser publicat el 1724, encara que és molt possible que ja es trobés enllestit al voltant de 1680.<sup>64</sup> En aquesta obra es desenvolupen els temes bàsics de l'exegesi il·lustrada dels mites, encara que el seu autor emprà el mot «faula» en lloc de «mite». Amb aquella designació, hom no vol pas indicar el producte de la llibertat de la imaginació, sinó, més aviat, el producte necessari de la ment preracional de l'home primitiu. Fontenelle va intentar la formulació d'una teoria general del mite, que fos aplicable a tots els temps i llocs. Per això posa en relleu que hi ha una corprenedora semblança entre les faules dels indis americans i les dels grecs.<sup>65</sup> Hi ha, doncs, una mena de necessitat: en les primeres etapes de la humanitat, l'ésser humà s'ha vist obligat a expressar-se mitjançant les narracions mítiques, perquè el mite és un fenomen universal característic dels primers passos del camí històric dels humans.<sup>66</sup>

La raó que troba Fontenelle per a defensar la primacia del mite en els inicis de la humanitat és que, aleshores, la «força de la raó» encara no s'havia desenvolupat



convenientment; l'ésser humà es trobava immersit en una etapa precientífica.<sup>67</sup> Els homes d'aquell temps eren com infants ignorants i incapaços de raonar com ho feien els membres de les acadèmies franceses, els quals es distingien per llurs altíssims poders d'abstracció.<sup>68</sup> Els pauvres sauvages, a partir de llur grossière philosophie, entenien la natura de llur entorn d'acord amb llur limitada experiència, ja que es veien obligats a projectar llurs sentiments en el món de la natura, sense tenir cap mena d'idea de les lleis naturals que regeixen el món físic.<sup>69</sup> Per tant: l'origen de les faules dels primitius cal situar-lo en llur deficiència mental més que no pas en llurs processos imaginatius.<sup>70</sup> La conclusió que treu aquest autor és categòrica: «Le nom des anciens impose toujours; mais assurément ceux qui ont fait les fables n'étaient pas gens à savoir de la morale et de la physique, ni à trouver l'art de les déguiser sous des images empruntées. Ne cherchons donc autre chose dans les fables que l'histoire des erreurs de l'esprit humain».<sup>71</sup>

En les faules es dóna una falsificació de la història, que no pot ser imputada a la malícia de llurs autors, sinó a la deficiència de la raó d'aquelles èpoques tan reculades.<sup>72</sup> Aquestes narracions falses partien de la base que el món es trobava ple de déus i de dimonis, que feien miracles i tota mena de gestes sobrenaturals.<sup>73</sup> D'acord amb la teoria de Fontenelle, la ignorància, d'una banda, i la projecció dels propis sentiments, de l'altra, constituïen els dos aspectes que operaven en l'origen de les faules. D'aquesta manera establia una distinció tallant entre l'histoire fabuleuse des premiers siècles i l'histoire vraisemblable ou véritable des siècles qui ont suivi.<sup>74</sup> Aquesta separació es mantindrà durant tota la Il·lustració i, de fet, arribarà fins als nostres dies.

Un dels llibres més influents del segle XVIII fou el de l'abbé Guillaume-Thomas Raynal (1713-1796) (Histoire philosophique des Établissements et du Commerce des européens dans les deux Indes), publicat per primera vegada el 1770 (2<sup>a</sup> edició, 1774; 3<sup>a</sup> edició, 1780),<sup>75</sup> que és la primera història colonial escrita amb un cert esperit crític, ja que s'apropa als pobles exòtics sense una perspectiva desmesuradament eurocèntrica.<sup>76</sup> Amb tot, com ho ha posat de manifest Michèle Duchet, Raynal no fou sinó «l'interprète d'une politique»;<sup>77</sup> la política oportunista i canviant que seguia el govern francès en els territoris d'ultramar (sobretot en el Canadà i la Louisiana). Fins i tot el projecte antiesclavista que conté l'Histoire des deux Indes (en la primera edició) tendeix a substituir la «férocité d'une

pertany als orígens de la humanitat— foren molt modestos i obscurs. Les narracions mítiques foren la forma preliterària i precientífica en el sentit etimològic del mot, en la qual l'ésser humà expressava d'una manera imperfecta per mitjà d'imatges i de sensacions tots els seus escassos coneixements i, sobretot, les seves angoixes davant els paorosos i inexplicables fenòmens de la natura.<sup>87</sup>

D'altra banda, Heyne capgira la comprensió habitual de la relació mite - poesia: no són els poetes els qui han creat el mite, sinó que aquest com a forma de representació i de pensament de l'època preliterària de la humanitat ha servit a la poesia com a material poètic a causa de la seva adaptabilitat a les realitzacions artístiques.<sup>88</sup> Heyne distingeix, d'una banda, els mites històrics i filosòfics i, de l'altra, els mites poètics. Els mites històrics són aquells que posseeixen, ni que sigui rudimentàriament, unes engrunes de veritat històrica, mentre que els mites filosòfics contenen les grolleres especulacions cosmològiques i ètiques de la humanitat primitiva. Els mites poètics, en canvi, tenen molt a veure amb les reelaboracions hímniques i evocatives dels mites històrics i filosòfics que, lliurament, han portat a terme els poetes.

Hom ha subratllat el fet que, a causa de l'afirmació que el mite pertany a la infantesa del gènere humà, Heyne n'apunta, de fet, una explicació genètico-psicològica amb un matís evolucionista avant la lettre.<sup>89</sup> Sembla com si estés obsessionat per la recerca de l'origen de la «mentalitat primitiva», la qual ja es trobava dissenyada, ni que fos d'una manera merament al·lusiva, en els escrits de Fontenelle i de Montesquieu.<sup>90</sup> Per recolzar la seva interpretació, Heyne fa ús del material etnogràfic que, en el seu temps, era accessible als europeus. D'una manera molt especial es refereix als indis d'Amèrica del Nord, els quals, d'acord amb l'opinió comuna d'aquell temps, encara vivien de ple en l'etapa mítica.<sup>91</sup>

Tres mancances molt característiques eren presents en la infantia generis humani, en l'etapa mítica de la humanitat, tal com la descriu Heyne: en l'àmbit del saber, en l'àmbit de les possibilitats expressives i, sobretot, en l'àmbit de la capacitat d'abstracció. Justament a causa d'aquestes mancances, l'home primitiu es veu forçat a adoptar les representacions i les formes de parlar mítiques.<sup>92</sup> A més, aquest ésser infantil i sense recursos que és l'home primitiu (homo rudis), no coneix les veritables causes dels diversos esdeveniments a què ha

de fer front. La ignorància constitueix per Heyne i, amb ell, per a molts altres Ilustrats l'origen veritable del mite. «Rerum itaque causarum ignoratio omni mythologiae fundum substruere putanda est».<sup>93</sup> El desconeixement de les veritables causes de tot allò que s'esdevé en aquest món havia de conduir necessàriament l'homo mythicus a creure en la intervenció immediata dels déus en la vida dels homes: «ita nihil gestum, nihil actum, in quo non dii intervenirent».<sup>94</sup>

L'extrema limitació de les possibilitats expressives (sermonis egestas) és quelcom de constitutiu del sermo mythicus, el qual també és anomenat sermo antiquus. D'acord amb l'opinió de Heyne, una de les seves característiques, en oposició al «discurs modern» (Ilustrat), consisteix en el fet que obliga l'home primitiu a emprar concreta pro abstractis. Ha d'exemplificar barroerament allò que tan sols podria expressar-se amb propietat mitjançant el concepte.<sup>95</sup> Ací Heyne es mostra un pensador conseqüent amb els principis de la Il·lustració que, com és sabut, apreciava per damunt de tot la suposada precisió i correcció sense límits de les abstraccions conceptuals tant en l'àmbit de la religió com en el de la filosofia i de la cultura.<sup>96</sup>

Un aspecte del pensament de Heyne en relació amb el mite, que va representar una evolució real respecte als seus predecessors consisteix en el caràcter històric i universal que atorga al sermo mythicus. El filòleg de Göttingen és el primer que situa el mite en una perspectiva autènticament històrica.<sup>97</sup> Aquest com a expressió idònia de la infantesa de la humanitat es troba situat en un temps històric anterior que ha estat superat per un altre temps històric posterior. Afirmar taxativament: els mites han de ser considerats com «les primeres fonts i els primers començaments de la història dels pobles».<sup>98</sup> La conseqüència de tot això és que cal tractar els mites històricament.<sup>99</sup>

Els deixebles de Heyne, H.G. Hermann (Handbuch der Mythologie, 1787-1790), J.M.J. Koepen, J.G. Eichhorn (Allgemeine Bibliothek der biblischen Literatur, editada per aquest autor entre 1787 i 1803) i, sobretot, Georg Lorenz Bauer (1755-1806) continuaren els esforços de Heyne. El mite era concebut com una «història arcaica», nascuda en plena infantesa de la humanitat i que, principalment, es caracteritzava pel fet de no poder-se justificar racionalment.<sup>100</sup>

Christoph Jamme, molt recentment, ha fet notar que la concepció del mite de Heyne —caracteritzat, fonamentalment, per una manca de coneixement, de possibilitats expressives i de capacitat abstractiva— s’ha mantingut, amb modificacions sovint insignificants, fins als nostres dies en alguns autors molt influents en la interpretació dels universos mítics, entre els quals cal destacar Friedrich Max Müller (teoria de la «malaltia del llenguatge»),<sup>101</sup> Wilhelm Nestle (*Vom Mythos zum Logos*)<sup>102</sup> i, ja a la meitat del nostre segle, Rudolf Bultmann.<sup>103</sup> Heyne és un autor —en aquest camp, potser, el més reconegut i el més original del seu temps— que pertany plenament a l’esperit de la Il·lustració. Els romàntics es desdiran d’algunes de les seves idees (sobretot, les relacionades amb la seva comprensió històrica de la «mentalitat mítica»), però, amb tot, la seva interpretació del mite continuarà essent un punt de referència obligat durant tot el segle XIX.<sup>104</sup>

### 3.6. Interpretació del mite i Romanticisme

#### 3.6.1. Un preludi de cabdal importància: Giambattista Vico

«Cap exposició de les actuals teories sobre el mite no pot renunciar a Vico. Vico esdevingué el Descartes del mètode de les ciències de l’esperit (*geistesgeschichtlich*), justament perquè va criticar Descartes i va establir els principis, d’acord amb els quals es poden tractar científicament les manifestacions del pensament humà, que es troben més enllà de l’estricta racionalitat. No és una casualitat que la història de les modernes teories sobre el mite tingui com a precedent l’atac del napolità Giambattista Vico (1668-1744) (*Principi di scienza nuova*, 1730, 2<sup>a</sup> ed. 1744) al cartesianisme; atac que aleshores, d’una manera que no deixa de tenir alguns paral·lelisme amb el dels nostres dies a la raó d’origen Il·lustrat, va significar l’inici d’un qüestionament bastant radical de la racionalitat moderna.<sup>105</sup> Vico atribueix a les narracions mítiques un alt grau de veritat històrica.<sup>106</sup> Aquest pensador era del parer que calia una *scienza nuova* de la humanitat que fos apta per portar a cap una revolució intel·lectual com la que havia fet Newton en el seu temps.<sup>107</sup> Per això hom pot considerar el polígraf napolità com un dels precursors d’una posició ideològica que no es desplegarà

plenament fins molt més endavant. Perquè hom no pot oblidar que, «en el segle XVIII, no s'aprecia pràcticament cap influència de Vico».<sup>108</sup>

Un dels centres d'interès dels amplis estudis de Vico és l'anàlisi i la interpretació de la consciència mítica.<sup>109</sup> Empra un mètode que, bàsicament, consisteix en la trasposició en la història general de la humanitat de les tres edats de la vida. La infància és l'edat dels déus: els pobles pagans senten la immediatesa del comanament de la divinitat.<sup>110</sup> Els savis d'aquest primer període de la humanitat són els poetes-teòlegs, els quals són els fundadors i els intèrprets dels misteris i dels oracles que procedeixen del més-enllà. Les mitologies arcaïques tingueren llur origen en aquesta primera edat. D'acord amb l'opinió de Vico, l'adolescència de la humanitat és l'edat dels herois, els quals, amb unes clares característiques suprahumanes, en són els protagonistes; hom els troba en molts mites com, per exemple, en els homèrics. La tercera edat, finalment, és l'edat de la raó, la qual té la missió d'ordenar i de dirigir tota l'activitat d'un ésser humà i d'una societat que ja han assolit l'adultesa. En resum i com ho escriu Gioachino Chiarini, en la seva obra, Vico va subratllar la «necessità ed importanza di una fase iniziale di produzione mitopoietica nel farsi della storia dell'uomo sulla via della civiltà».<sup>111</sup>

Vico no menysprea els mites com a fabulacions imaginàries i gratuïtes, sinó que està convençut que constitueixen la intèligibilitat immanent de les cultures, ja que han contribuït d'una manera decisiva al desenvolupament dels pobles i dels individus.<sup>112</sup> La conclusió que sembla despendre's dels raonaments de Vico és que els mites poden ser comprensibles perquè són, en el sentit més ple del terme, creacions humanes, que donen entenent un estat de la consciència. En relació amb el pensador napolità, Georges Gusdorf afirma que «les mythes, ni spéculations ni forgeries intéressées, proposent une justification de la présence au monde au sein d'une société donnée, dans un contexte de civilisation dont la cohérence est assurée par une intelligibilité solidaire».<sup>113</sup>

Hom ha tenir sempre present, com assenyala Gadamer en immediata relació amb el filòsof italià, que «els homes sols comprenen allò que ha estat fet per ells».<sup>114</sup> Un aspecte molt interessant de l'aproximació que fa Vico als mites, tot avançant-se decididament al seu temps, consisteix a posar de manifest que, justament a causa de llur dring eminentment

humà, constitueixen una de les claus imprescindibles per penetrar en el cor més pregon de les cultures. Vico, tot reaccionant contra la Il·lustració, s'adona que el desxiframent racional del mite ha de deixar pas a una hermenèutica comprensiva, perquè el sentit del mite sols es revela a qui és capaç de simpatitzar amb l'experiència viscuda en un temps, en el qual l'exigència mítica constituïa un sentit i un valor il·limitats d'humanitat.<sup>115</sup> Un altre tret que cal destacar en el pensament del filòsof napolità és el seu ferm convenciment de la unitat fonamental de la naturalesa humana. Aquesta unitat profunda li permet de discernir fenòmens i comportaments anàlegs en totes les religions, cultures i sistemes socials coneguts en el seu temps.

### 3.6.2. Mite i Romanticisme

Amb freqüència s'ha fet notar la importància decisiva del Romanticisme per a l'estudi i la interpretació dels mites. El romanticisme, segons Mario Praz, no pot definir-se, com es fa habitualment, en oposició al classicisme, sinó que cal recuperar l'ús primitiu del mot i «acceptar-lo com la definició d'una sensibilitat pròpia d'un determinat període històric».<sup>116</sup>

No hi ha dubte que els moviments romàntics, malgrat les fortes diferències que els caracteritzen,<sup>117</sup> foren un contrapès espiritual molt potent tant de la Il·lustració amb el seu conegut pragmatisme com de la Revolució Francesa amb els seus excessos revolucionaris.<sup>118</sup> «Le romantisme —escriu Georges Gusdorf— consacre le repli de l'extériorité empirique ou rationnelle vers le domaine de l'intériorité».<sup>119</sup> Aquesta recerca d'interioritat, que fa possible tota mena d'interpretacions simbolistes dels mites i de les narracions populars, està íntimament posseïda per una consciència d'infinitud: «est une conscience eschatologique, habitée par le souci de dépasser la limite».<sup>120</sup> No és, doncs, estrany que els romàntics atorguessin una profunda atenció als fenòmens marginals que, d'acord amb llur convenciment, podien eixamplar els límits de l'empíric per tal d'assolir les inabastables regions de l'infinit. En conseqüència, els aspectes amagats de l'ésser humà com, per exemple, la nit, el desig, les més variades fantasmagories, el somni, les premonicions, reberen una especial atenció, ja que eren els trampolins vers el més-enllà de les fronteres físiques. Per això, el terme romàntic, molt sovint, es troba associat amb termes com màgic,

suggestiu, nostàlgic i, sobretot, amb els paraules que expressen estats d'ànim inefables com la paraula alemanya Sehnsucht i l'anglesa wistful.<sup>121</sup> Georges Gusdorf escriu: «Le romantisme suscite une immense expansion de l'imaginaire, par-delà les limites du réel».<sup>122</sup>

Per als pensadors romàntics, el retorn a les fonts mítiques allibera el sentiment i la imaginació, que havien estat fortament reprimits per una reflexió filosòfica basada primordialment en la quantificació i en la verificació.<sup>123</sup> Els romàntics, sobretot en llur interpretació del mite, es van abandonar el formalisme de la filosofia kantiana, que, fins aleshores, era prevalent a Alemanya. La conseqüència d'aquest abandó fou la creació d'una nova mitologia. D'altra banda, els romàntics eren del parer que l'alliberament de l'ésser humà, que havia de realitzar-se per mitjà del mite, el conduirà a capir i a gustar el seu veritable fonament espiritual, ja que «la fonction mythique régit un espace transrationnel, où s'élaborent les formes primitives de l'être et du connaître».<sup>124</sup>

El mite, doncs, interpretat molt sovint d'una manera exclusivament poètica, constitueix el centre cabdal del saber romàntic,<sup>125</sup> tal com ho expressa, per exemple, Fr. Schlegel en el seu Discurs sobre la mitologia: «El fonament sobre el qual es basa tot l'art i tota la poesia és la mitologia [...] El mal més profund i el defecte més gran de la nostra poesia consisteix en el fet que no conté mitologia. L'essencial de la mitologia no es troba pas en les formes aïllades, les imatges, les figuracions, sinó en l'aprehensió viva de la natura, que és el principi comú del conjunt de tots aquests signes. És la ciència la que ens condueix a aquesta intuïció viva de la natura, des del moment que ha atès la justa profunditat espiritual i la font de la revelació interior».<sup>126</sup> La mitologia com el mateix art són les expressions òptimes de la totalitat, de la complexio oppositorum que, en principi, és inexpressable, intangible, inefable, però que, tanmateix, cal balbucejar, intuir i, finalment, expressar.<sup>127</sup>

Entre el 1800 i el 1840, l'interès per les mitologies dels pobles no europeus va augmentar considerablement. Goethe, per exemple, impulsat per Johann Gottfried Herder,<sup>128</sup> va interessar-se intensament per l'Orient àrab.<sup>129</sup> Al marge de la importància decisiva del pensament de Herder per a la història de les idees durant el segle passat, cal posar en relleu que, a partir de 1782, aquest pensador designa «la mitologia d'un poble com tota la metafísica del seu estadi infantil».<sup>130</sup> Hölderlin, per la seva banda, mantenia el convenciment

que l'univers grec permetria de copsar, com si d'una transparència es tractés, els aspectes més incomprensibles del món oriental. El 1800, Schlegel escrivia: «Tant de bo que els tresors de l'Orient ens fossin tan accessibles com els de l'Antiguitat! Quina font de poesia podria fluir de l'Índia vers nosaltres! És a l'Orient que ens cal cercar el romanticisme més elevat».<sup>131</sup> En aquest context cal no oblidar que la «indofilia» romàntica esdevingué un dels mitjans més efectius per tal que la intel·lectualitat europea prengués una certa distància crítica respecte al cristianisme.<sup>132</sup> La «revolució oriental» s'inicia devers el 1780 amb el desenvolupament dels estudis a l'entorn del sànscrit. Un lingüista insigne del segle passat, Wilhelm von Humboldt, veia en aquella llengua la clau decisiva per a l'estudi de totes les altres llengües de la humanitat. Al mateix temps, esmerçà molts anys de la seva vida recollint gramàtiques i vocabularis de les llengües americanes amb la intenció de reconstruir la «història lingüística» dels pobles de la terra.<sup>133</sup>

Per regla general, els romàntics associaven d'una manera molt directa mite i saviesa. Calia estudiar els mites perquè eren la veu majestuosa d'un temps original, que era més savi i més creador; els mites podien ser considerats com emanacions de la saviesa original; eren els dipositaris privilegiats de la saviesa i de la santedat primordials, les quals permetien de copsar la pregonia realitat de l'ésser humà encara no malmès per les degradacions produïdes pels processos històrics.<sup>134</sup>

A partir d'Aristòtil, el mite apareix, alhora, com una forma de decadència i de tergiversació d'una veritat antany revelada i també com una mena d'oblit o d'encobriment intencionat que la filosofia crítica havia de posar al descobert. Per al Romanticisme, en canvi, «el mite és allò inicial, incondicional. El filòsof n'ha d'esdevenir l'hermeneuta, perquè ha de traduir la seva veritat misteriosa i original en un llenguatge més dominable, més precís i, àdhuc, més pobre».<sup>135</sup> La discussió actual entorn del mite abandona algunes de les premisses que, històricament, han guiat la seva interpretació (o el seu rebuig) i retorna a alguns dels postulats que la crítica romàntico-idealista va fer a la Il·lustració.<sup>136</sup> Aquesta és una de les raons decisives que explica l'interès que desvetllen ara mateix els segles XVIII i XIX en el pensament filosòfico-cultural. Els autors romàntics foren molt conscients del fet que la interpretació il·lustrada dels mites bandejava completament la possibilitat que realment en algun temps haguessin estat creguts. Un dels teòrics més influents de la primera estètica



romàntica, Johann Joachim Winckelmann, oposant-se a les premisses il·lustrades de la interpretació del mite, proclamava l'antiguitat clàssica (Grècia) com a model insuperable per a tots els temps.<sup>137</sup> Va arribar a la conclusió que els homes que havien aixecat aquelles meravelloses estàtues a llurs déus, forçosament havien d'estar convençuts de llur dignitat i de llur intrínsec valor moral. A partir d'aquí, Winckelmann treia la següent conclusió: la intel·ligència del mite havia de romandre vedada als seus coetanis (il·lustrats) a causa de llur culpable tancament espiritual a la bellesa i a la profunditat dels déus dels antics grecs.<sup>138</sup>

En una obra esdevinguda cèlebre, Hans-Georg Gadamer puntualitza que, «enfront de la creença i il·lustrada en la perfecció, que somnia amb la realització de l'alliberament de tota "superstició" i de tot prejudici del passat, [el Romanticisme] atorga una preferència de veritat als primers temps, al món mític, a la vida no analitzada ni trencada per la consciència».<sup>139</sup> Per això els corrents romàntics concedeixen un plus de validesa al passat, justament perquè és el passat, la qual cosa pressuposa «el reconeixement d'una saviesa superior en els temps originaris del mite».<sup>140</sup> D'una manera molt lúcida, Gadamer posa de manifest que l'oposició abstracta entre mite i raó es mantindrà dempeus en la moderna història de l'Occident a causa de la inversió que el Romanticisme va fer dels pressupòsits de la Il·lustració. Els romàntics estaven convençuts que calia retornar a la perfecció paradisiàca de la consciència mítica, és a dir, a aquell estadi anterior a la caiguda en el «pecat de pensar», el qual havia ocasionat l'alienació de l'ésser humà respecte a si mateix, als altres i al cosmos.<sup>141</sup> Als ulls dels romàntics, per tant, la mitologia apareixia com la restauració d'una totalitat primigènia, que havia configurat creadorament l'existència dels humans abans de la «dispersió babèlica» originada pel prometeic imperi de la raó.

Cal no oblidar que Goethe (sobretot en el Faust) també va ajudar d'una manera decisiva a la revitalització del passat mític, que tan malmès havia sortit de les manes dels il·lustrats.<sup>142</sup> Hom ha d'afegir, però, que la recuperació de la substància mítica propugnada per Goethe havia de tenir lloc, exclusivament, en la poesia, perquè la resta de la vida calia que fos plasmada d'acord amb les lleis ordenadores de la raó.<sup>143</sup> Com assenyala Walther Killy, Goethe veu en les formes de la mitologia la realització d'una «operació poètica, que cospa la infinitud de les manifestacions en la visibilitat de les figuracions antropomòrfiques».<sup>144</sup>

És ben sabut que el Romanticisme, tot fent-se enrera dels postulats de la Il·lustració, volia preparar el retorn de Dionís, a fi de superar definitivament la crisi de sentit que, d'acord amb el parer dels romàntics, havia provocat la indiscriminada crítica als déus per part dels Il·lustrats.<sup>145</sup> En una elegia esdeveninguda molt cèlebre, Hölderlin designa l'antic déu de Tràcia amb l'expressió, que no deixa de ser ambígua, der kommende Gott (el déu que ha de venir, que és «nou», «estrany»).<sup>146</sup> Aquest motiu romàntic, com tan bé ho ha mostrat Manfred Frank, no va ser un mer divertimento en l'escena polític-cultural europea del segle passat, sinó que, explícitament i per a bé i per a mal, hom, realment, esperava l'«advent del déu»: des dels qui estaven a l'aguait d'un sobtat «renaixement religiós», fins els qui d'una manera corrompuda fixaven totes llurs expectatives en quelcom semblant al «mite del segle XX»,<sup>147</sup> sense oblidar els qui esperaven una revitalització dels «aspectes nocturns» de la vida espiritual, després del fracàs de les sistemes religiosos tradicionals, per acabar en els qui cercaven una revisió vitalista i nocturna de la llunyania de Déu de signe Il·lustrat, tot substituint-la, per parlar com Hölderlin, per una Götternacht (la nit dels déus).<sup>148</sup>

La utopia del «déu que ha de venir» es va articular en el Romanticisme, des de Lessing a Herder, en l'anomenada «Nova Mitologia»;<sup>149</sup> una mitologia nova que havia de concretar-se en una concepció de la vida de tipus orgànic i globalitzador, que fes possible la presència activa al bell mig de la vida de les forces espirituals, tot contrarestant d'aquesta manera els abusius i unívocs dictats de la raó. No cal dir que ací s'amaga un dels aspectes que tostemps han incidit més negativament en tot allò que, d'a prop o de lluny, es relaciona amb el mite: la invocació, sovint demoníaca, dels aspectes nocturns de l'existència humana com, per exemple, ho feren molts cercles romàntics de la passada centúria i, ja en ple segle XX, el mateix nacionalsocialisme, sense oblidar tampoc molts grups i moviments que puñulen als nostres dies, els quals es mouen d'una manera luciferina entre la «mística» i la «política».<sup>150</sup>

Hom ha subratllat el fet que els dos pols del pensament modern són: d'una banda, les nombroses variacions que la idea de progrés ha tingut en la cultura occidental i, de l'altra, la conflictiva relació entre el mite i la raó.<sup>151</sup> En la moguda història de la cultura occidental, la Il·lustració radical del segle XVIII només ha estat, amb paraules de Gadamer, un episodi.<sup>152</sup> En canvi, el conflicte entre el mite i la raó, que s'ha expressat de maneres molt diverses, mai

no ha deixat de constituir l'«estil» (Reinwald) o el «costum intel·lectual» (Graevenitz) propis de la cultura occidental.

Com ja és prou conegut, el Romanticisme fou un ampli moviment, amb profundes diferències de país a país, que va envair Europa i els Estats Units a partir de la darrer part del segle XVIII. Els moviments romàntics, seguint, ni que fos molt de lluny, les petjades de Goethe, cercaren una religió per uns camins que volien ser inèdits. Si la mitologia de la Il·lustració es concentrà a l'entorn del concepte il·luminació, la del Romanticisme sembla haver preferit la fosc; si la Il·lustració va situar el seu cel ideal en les clarors del món hèl·lenic, els moviments romàntics van optar (amb alguna excepció significativa com, per exemple, Hölderlin) pel món oriental.<sup>153</sup> Segons Gadamer, la relació mythos - logos, encara que per raons ben diverses, també va ser un dels grans problemes del Romanticisme.<sup>154</sup> Sovint hom ha subratllat el fet que fou a Alemanya on les idees romàntiques assoliren una major difusió, sobretot en l'estudi dels mites, en la investigació de la lingüística històrica i en l'anàlisi dels sistemes legals i culturals. La idea clau de la Il·lustració, segons la qual calia reduir tots els aspectes de l'existència humana a uns grans principis, simples i fonamentadors de la totalitat de la vida, fou substituïda per una comprensió empàtica de la realitat, que subratllava positivament la diversitat, els detalls i les curiositats. Alguns termes com, per exemple, «visió», «emoció» o «geni» foren emprats abundantment pels autors romàntics per copsar la realitat última de les coses i del mateix ésser humà.<sup>155</sup>

Entre els autors immediatament anteriors a la segona guerra mundial que es troben sota l'impacte del neoromanticisme, voldríem esmentar-ne dos a causa de llur innegable influència en els estudis posteriors a l'entorn dels fenòmens religiosos, en general, i del mite, més en concret.<sup>156</sup> El llibre de Rudolf Otto (1869-1937), Das Heilige (1917),<sup>157</sup> que posava en relleu la importància crucial de l'experiència per a comprendre adequadament els documents religiosos, va representar una mena de redreçament de la tònica seguida fins aleshores no sols en les facultats de teologia centreeuropees, sinó en l'anàlisi dels fenòmens religiosos que es practicava en els ambients científics i universitaris. Un altre autor que, abans de la segona guerra mundial, va ser decisiu per a la plasmació d'un nou enfocament en l'estudi del mite, de caràcter fortament neoromàntic, fou l'hèl·lenista alemany Walter Friedrich Otto (1874-1958),<sup>158</sup> molt inspirat en el poeta Hölderlin i en el filòsof Schelling,

el qual, en la seva obra Die Götter Griechenlands (1929),<sup>159</sup> concep les expressions mítiques com a traduccions d'una experiència íntima i original, la qual, pròpiament, pertany a l'àmbit de la revelació. La qualitat mítica d'un mite concret depèn de la seva vinculació existencial amb l'Urmythos, amb el mite original.<sup>160</sup> Com assenyala Luce Fontaine-De Visscher, «per a Walter Otto, el pensament arcaic constitueix l'essència monumental de la racionalitat», ja que «la riquesa de la intuïció mítica constitueix la font del Logos, la qual continua mostrant-se activa fins als nostres dies».<sup>161</sup>

La «romantització» que començà a imposar-se després de la finalització de la segona guerra mundial, es caracteritza, com apunta Kees Bolle, per una «actitud emocional» molt difosa en els estudis antropològics.<sup>162</sup> Aquests últims anys, aquella actitud d'entreguerres s'ha intensificat d'una manera molt perceptible i, ara mateix, abasta la majoria dels aspectes de l'actual cultura postmoderna. Aquest estat de coses és un senyal molt significatiu de la protesta contra els resultats (possiblement no desitjats) obtinguts per la racionalitat d'origen il·lustrat.<sup>163</sup> Per això ara són molts els qui creuen que els mites ofereixen una orientació per al pensament i per a l'acció que es troba absent dels sistemes conceptuals del món plasmats pel pensament científic-tècnic. És un fet prou conegut que la ratio de procedència Il·lustrada, malgrat els nombrosos beneficis, sobretot de tipus material, que ha aportat a la nostra cultura i a la convivència dels occidentals, a causa de la seva mateixa estructura, ha provocat un allunyament, un aïllament i un procés abstractiu cada vegada més intens del subjecte humà respecte als objectes d'aquest món i, molt en primer lloc, respecte a ell mateix com a centre cabdal del coneixement i de les experiències. Els qui, actualment, cerquen una rehabilitació del mite, amb un tarannà més o menys neoromàntic, ho fan amb la intenció d'aconseguir una nova immediatesa que doni satisfacció a les necessitats vitals de l'ésser humà; necessitats vitals que, tant les filosofies acadèmiques com els sistemes científics confegits a l'Occident en aquestes darreres centúries, a causa de llur comprensió especialitzada i fredament mecanicista, han estat incapaços de satisfer.<sup>164</sup> La divisa de molts postmoderns actuals molt bé podria ser la de l'helenista Walter Friedrich Otto: els coneguts versos de Hölderlin:

Voll Verdienst, doch dichterisch wohnt  
Der Mensch auf dieser Erde,

que els traduïa d'aquesta manera: «Míticament, l'home viu en aquesta terra».<sup>165</sup>

### 3.7. Investigació del mite i arqueologia

Segons Christoph Jamme, un dels factors que van incidir més positivament en la investigació del mite durant la passada centúria fou el descobriment i la valoració de la prehistòria.<sup>166</sup> Convé no oblidar que durant tot el període clàssico-idealista, el coneixement del mite es limita a l'àmbit grec. Però, abans dels grecs, hi ha una llarguíssima època, en la qual l'oralitat constituí la forma exclusiva de transmissió de les narracions mítiques i de tota les altres realitzacions culturals. El reconeixement d'aquest fet va provocar una veritable convulsió en els pensadors de començament del segle XVIII, que van prendre consciència que la prehistòria de la humanitat constituïa un precedent que era imprescindible per tal d'interpretar adequadament la història. Cap el 1810 s'iniciaren les primeres excavacions en l'Europa Occidental, les quals posaren de manifest que, en les regions pantanoses i en les coves, l'home primitiu havia viscut amb els rens, els elefants i altres espècies avui desaparegudes. El 1833 (cova d'Engis a Bèlgica) i el 1848 (cova de Gibraltar) foren trobats els primers cranis de l'home de Neanderthal, encara que la seva importància per a la història de l'espècie humana no s'establí fins al 1856, després de la descoberta del crani d'un infant a La Quina.<sup>167</sup> Devers el 1880, ja era un fet admès que l'home i el simi tenien uns abantpassats comuns. El 1872, John Evans va interpretar un descobriment fet al voltant de 1800 pel naturalista John Frere: la troballa de pedres tallades al costat d'ossos d'animals li permetia afirmar la presència de l'home en temps remotíssims, la qual cosa posava en qüestió les cronologies sagrades i seculares fins aleshores unànimement admeses.

Molt aviat, la ciència de la prehistòria que començava a dissenyar-se, disposà d'una cronologia, en la qual hom ja distingia clarament entre el paleolític i el neolític.<sup>168</sup> Amb tot, en el segle XIX, la veritable antiguitat del paleolític fou establerta molt a poc a poc: Boucher de Pertes (Antiquités Celtiques et antédiluviennes)(I, 1846) fou el primer que va intentar de precisar una datació d'aquell període. Després el seguiren Lartet (1862) i Lubbock (1863) (Prehistorical Times). En general, hom mantenia molts dubtes sobre el valor dels descobriments a causa de les tendències positivistes i evolucionistes que predominaven entre els científics. A la darrerria del segle XIX, hom descobrí l'art de les cavernes. El 1868, va ser descoberta la cova d'Altamira que, inicialment, fou considerada com una falsificació; el

1902, però, fou testificada la seva autenticitat per Cartailhac. Cap a finals de segle, hom va intentar de trobar una síntesi científica de la formació de la prehistòria que s'avingués amb els plantejaments teòrics de l'evolucionisme biològic, que havia fet Charles Darwin (Origen de les espècies) (1859), perquè «l'homme n'est compréhensible que dans la totalité terrestre».<sup>169</sup> A poc a poc s'imposà el convenciment, tal com el descriu André Leroi-Gourhan, que «il est assez difficile de concevoir sans le secours de la géologie, sans paléontologie, sans évolution, une science de l'homme toute prise dans un univers terrestre à peine entrouvert et sur une tranche de temps sans épaisseur».<sup>170</sup>

Ja en el primer decenni del segle XX van fer-se els descobriments més decisius en relació amb la prehistòria com, per exemple, la mandíbula de Mauer, els esquelets de La-Chapelle-aux-Saints, de Moustier, de La Ferrassie, de Latina i de Krapina. D'altra banda foren desxifrats algunes escriptures antigues com, per exemple, l'escriptura cuneïforme de Mesopotàmia, que permeteren conèixer, ni que fos fragmentàriament, l'origen d'algunes grans cultures de l'antiguitat.<sup>171</sup> Heinrich Schliemann (1822-1890) va portar a cap les primeres excavacions de Troja (1871-1890) i de Micenes (1876), les quals contribuïren d'una manera decisiva a la revaloració del mite com a material informatiu de la prehistòria dels grecs.<sup>172</sup>

1. K. Heinrich, cit. Jamme, o.c., 207.
2. Jamme, o.c., 207. Una breu, però interessant panoràmica de la significació dels diversos estadis sòcio-culturals de la prehistòria en el procés de tematització del mite, l'ofereix Jamme, o.c., 199-206.
3. A. Brelich, «Mitologia. Contributo a un problema di fenomenologia religiosa»: Liber amicorum. Studies in Honour of Professor Dr. C.J. Bleeker, Leiden, E.J. Brill, 1969, 55.
4. En aquest context, no cal que analitzem la forta dosi d'eurocentrisme (i, sovint, fins i tot de racisme) que hi ha en aquesta comprensió de la cultura occidental, la qual sembla com si, històricament, hagués exigit o bé l'eliminació de les altres formes culturals o bé l'occidentalització forçosa de tots els altres universos religioso-culturals.
5. Vegeu C. García Gual, «Interpretaciones actuales de la mitología antigua»: Cuadernos Hispanoamericanos, núm. 313, juliol 1976, 123. Una exposició molt acreditada dels orígens de la filosofia en els presocràtics és la d'O. Gigon, Los orígenes de la filosofía griega. De Hesíodo a Parménides, Madrid, Gredos, 1971. Plantejar-se l'origen de la filosofia comporta inevitablement al·ludir al mite.
6. J. Greisch, «Versions du mythe»: Le mythe et le symbole. De la connaissance figurative de Dieu, Paris, Beauchesne, 1977, 95. Sobre Heràclit, vegeu Gigon, o.c., 220-273. Aquest autor diu que, pròpiament, Heràclit és un sermonejador: «la seva meta és desvetllar i cridar els homes a abraçar llur llei de vida, i a viure-hi en conseqüència» (id., 221).
7. Greisch, o.c., 97. En qualsevol cas, hom no hauria d'oblidar la presència de la «teologia» en el pensament grec clàssic, molt especialment en els presocràtics. Vegeu-ne l'exposició paradigmàtica de W. Jaeger, À la naissance de la théologie. Essai sur les Présocratiques, Paris, Cerf, 1966. Aquest estudi veié la llum pública per primera vegada el 1947 a Anglaterra.
8. Segons Jacques Vidal els tres «mestres de la sospita» que, a l'Occident, han paralytat la força creadora dels mites han estat el cristianisme, la ciència i la història amb el seu progrés racional i pràctic: «les mythes en gestation dans le génie de notre culture n'ont pas su soutenir ce triple défi critique» (Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 35).
9. La mateixa comprensió del concepte «superstició» (es podria dir el mateix en relació amb el concepte «paganisme») ha servit per desqualificar la posició dels altres, tot titllant-les d'aberrants i de malèvols (cf. M. R. O'Neil, «Superstition»: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion XIV, New York-London, Macmillan, 1987, 163-166; S. Matton, «Superstition»: Encyclopaedia Universalis XXI, Paris 1990, 848-850).
10. Sobre l'abast i el sentit de la formació en l'horitzó cultural europeu, vegeu H.-G. Gadamer, Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosòfica, Salamanca, Sígueme, 1977, 38-48.

11. Cf. H. Reinwald, Mythos und Methode. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis, München, Wilhelm Fink, 1991, 16. En la tradició occidental, hom ha afirmat que la recerca de la veritat és, alhora, la possibilitat d'emancipació de l'ésser humà i la consecució de la seva veritable majoria d'edat. Sobre la discussió a l'entorn del concepte «veritat» en la nostra cultura, vegeu K. Hübner, Kritik der wissenschaftlichen Vernunft, Freiburg-München, Karl Alber, <sup>3</sup>1986, esp. 273-290.

12. Cal insistir en el fet que el mite, tal com se l'interpreta actualment, malgrat l'enorme diversitat de posicions ideològiques, no és una mena de ciència arcaica o de prefilosofia com volien els antropòlegs britànics de la passada centúria (per exemple, Lubbock, Spencer, Tylor, Frazer, etc.). El mite no pretèn l'explicació (explanation), sinó la legitimació (legitimation) de la situació establerta mitjançant el recurs als orígens (cf. W. Pannenberg, Christentum und Mythos. Späthorizonte des Mythos in biblischer und christlicher Überlieferung, Gütersloh, Gerd Mohn, 1972, 10-11).

13. Els intents d'eliminació del logos per part del mythos també ha estat omnipresent en la cultura occidental, però no ha gaudit tant de la «bona premsa» que, d'entrada, posseïa l'altra actitud.

14. F. Laplantine, Las voces de la imaginación colectiva. Mesianismo, posesión y utopía, Barcelona, Granica, 1977, 51. Aquest llibre, aparegut en francès el 1974, representa un intent molt interessant de rehabilitació del mite emprès fa quasi vint anys. Laplantine argumenta que la destrucció del mite, és a dir, la dessacralització del món, ha comportat la sacralització i la mitificació de la història i del progrés (cf. id., 52). Vegeu el que diu (id., 52-55) sobre els mites contemporanis: la història i la tècnica.

15. W. Nestle, Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates<sup>[2]1942</sup>, Aalen, Scientia, 1966 (reprint), 1. Aquesta obra resulta molt representativa de tot un corrent de pensament que ha tingut una gran influència en la cultura occidental, pràcticament, fins als nostres dies. Un autor tan tardà com G. Gusdorf, Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie, Paris, Flammarion, 1963, 24, encara manté unes posicions molt semblants a les de Nestle.

16. Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, 1.

17. Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, 4-5, 20.

18. Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, 6.

19. Goethe, cit. Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, 6.

20. El mateix Wilhelm Nestle es fa ressò d'aquesta contraposició (cf. Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, 5).

21. Ací fóra molt convenient abordar amb una certa extensió la qüestió de la contingència (vegeu cap. 1.2.3. i 4.).

22. Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 10.



23. Cf. Kolakowski, La presencia del mito, ja citat, 11.
24. «Benaürats els qui saben que més enllà de tots els llenguatges hi ha l'Inefable».
25. Vegeu el que diem en el capítol 1.1. sobre «mite i experiència autobiogràfica».
26. Cf. L. Duch, De la religió a la religió popular. Religió entre Il·lustració i romanticisme, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, 129-165.
27. Vegeu Duch, De la religió a la religió popular, ja citat, passim.
28. «Tot moment Il·lustrat comporta un contramoviment de la vida que creu en ella mateixa, un moviment per a la defensa i la protecció del miracle mític en la mateixa consciència: és el reconeixement de la seva veritat» (H.-G. Gadamer, «Mythos und Vernunft»: Kleine Schriften IV. Variationen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1977, 53).
29. R. Caillois, El mito y el hombre[1938], México, Fondo de Cultura Económica, 1988, 18. Sobre la perillositat dels processos abstractius per copsar allò que de debò és el mite, cf. id., 19-20.
30. Stählin, o.c., 788. Aquest autor analitza amb detall els cinc passatges on apareix el mot mythos (cf. id., 788-791).
31. Vegeu M. Detienne, La escritura de Orfeo, Barcelona, Península, 1990, 124.
32. Sobre la posició de l'Antic Testament i del judaisme davant el mite, vegeu Stählin, «Mythos», ja citat, 787-788.
33. Vegeu Hommel, o.c., 378-379.
34. L'obra més exhaustiva i actualitzada sobre aquesta polèmica és la de Fédou, Christianisme et religions païennes, ja citat.
35. Cf. Stählin, «Mythos», ja citat, 799-800. Aquest autor posa de manifest que l'única excepció la constitueix l'art cristià primitiu, el qual, com ja ho havien fet els jueus, manlleva alguns motius i algunes imatges de les cultures precristianes (cf. id., 800).
36. Sobre la manera concreta com Orígenes emprà i interpreta l'alegoria i els mites, vegeu Pépin, Mythe et allégorie. Les origines grecques et les contestations judéo-chrétiennes, Paris, Études Augustiniennes, 1976, 453-462; Fédou, o.c., 128-139.
37. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 45.
38. Graevenitz, Mythos, ja citat, XI. Aquest autor es refereix d'una manera molt especial a l'obra de H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung. Mit 11 Abbildungen und einem Geleit- und Schlüsselwort von A. Rosenberg, Freiburg-Basel-Wien, Herder, 1992. Cal recordar que la primera edició d'aquesta obra fou publicada el 1945.

39. De fet, aquestes associacions constitueixen l'aspecte més rellevant i original del llibre d'Hugo Rahner que, malauradament, ha tingut molt poca presència en la investigació moderna sobre els mites. Rahner recull una vella idea de Creuzer (a causa de la qual fou acusat de «criptocatòlic»), segons la qual era possible establir un pont entre les religions místiques gregues i el cristianisme. Sobre la decisiva aportació de Creuzer a l'estudi i a la interpretació del símbol, vegeu en aquesta exposició 9.2.2.

40. Vegeu Graevenitz, o.c., XI.

41. Sobre la teologia de Varró, cf. J. Pépin, Mythe et allégorie, ja citat, 276-277. Tertul·lià (ca. 155-220) fou un dels primers apologetes cristians que combaté les opinions de Varró: els déus pagans no són sinó homes que foren divinitzats després de llur mort. Un altre apologeta Arnobi de Sicca (+ 320), en l'escrit Adversus nationes, denuncia l'antropomorfisme dels cultes pagans i censura la interpretació al·legòrica dels mites. Un deixeble seu, Lactanci (284-304), convertit durant la persecució de Dioclecià, es plantejà la qüestió de l'origen del politeisme. Li dona una resposta evemerista: els déus foren cabdills divinitzats a causa de les malèvoles instigacions del diable.

42. Vegeu, per exemple, Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 45-66; Dupré, «Mito», ja citat, 548-549. Cal no perdre de vista, amb tot, que, sobretot en la tradició de l'Església oriental, es donaren seriosos intents per rehabilitar els mites antics, ja que eren els precedents de la novetat evangèlica. Vegeu sobre tot això l'interessant llibre de H. Rahner, Griechische Mythen in christlicher Deutung, ja citat, passim.

43. Vegeu Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 50-51; Kockelmans, o.c., 86. Gadamer fonamenta la seva posició a partir del fet que la religió grega, a la inversa de la cristiana, no era una religió de la veritable doctrina, perquè senzillament no posseïa llibres sagrats, que fossin interpretats per un sacerdot que marcava els límits de l'ortodòxia.

44. Stählin, «Mythos», ja citat, 800.

45. Cf. P. Ricoeur, «Mythe (L'interprétation philosophique)»: Encyclopaedia Universalis XV, Paris 1990, 1047. Vegeu el que diem sobre aquesta problemàtica en aquest mateix capítol (6.2.).

46. Són molts nombrosos els estudis que posen en relleu l'impacte dels descobriments ultramarins del segle XVI en la consciència europea. En el nostre estudi La memòria dels sants, ja citat, esp. cap. I (15-45), ens hi hem referit tot aportant una abundosa documentació. Hom pot consultar les obres de J.J. Elliott, El Viejo Mundo y el Nuevo (1492-1650), Madrid, Alianza, 1972; J.L. Abellán, Historia crítica del pensamiento español. II: La edad de oro, Madrid, Espasa-Calpe, 1979; A. Pagden, La caída del hombre natural. El indio americano y los orígenes de la etnología comparada, Madrid, Alianza, 1988. També cal referir-se d'una manera molt especial, en relació amb els canvis esdevinguts en la consciència europea a partir de la darrereria del segle XVII, a l'estudi de R. Schwab, The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880. Foreword by Edward W. Said, New York, Columbia University Press, 1984. Aquesta obra fou publicada originàriament en francès el 1950. Des de la perspectiva del nostre estudi, el llibre de Schwab ens ofereix una imprescindible panoràmica «arqueològica» de l'àmbit cultural, en el qual ens movem.

47. Una obra que malgrat els nombrosos anys transcorreguts des de la primera edició francesa original (1923), continua oferint informacions i punts de vista interessant és la de H. Pinard de la Boullaye, El estudio comparado de las religiones. I: Su historia en el mundo occidental, Madrid, Razón y fe, 1940. El segon volum, potser menys actual, no arribà a ser traduït, segons que creiem, al castellà. De tota manera no manté l'interès del primer, ja que en ell l'autor expressa les seves teories personals, les quals es troben molt determinades per l'apologètica catòlica dels anys vint.

48. Hom no hauria d'oblidar que les diverses Il·lustracions europees ofereixen trets molt diferenciats. Amb tot és possible d'aplegar tots els moviments Il·lustrats sota una sigla comuna a causa de l'èmfasi que tots ells posen en la filosofia pràctica, la història, la pedagogia i el progrés.

49. Vegeu Gusdorf, o.c., 248-249, que aporta nombrosos materials de tipus comparatista del segle XVIII, sobretot de procedència francesa.

50. Ha estat assenyalat que «la mitologia pot presentar-se en el segle XVIII com un sector característic del pensament mediocre» (J. Deshayes, cit. Gusdorf, o.c., 250). Aquesta opinió no és compartida per Georges Gusdorf: «No sembla pas possible de mantenir que la mitologia representi en el segle XVIII el pensament "vulgar" o "mediocre", propi dels esperits petits» (id., 251). En efecte, tots els grans pensadors del segle (Hobbes, Montesquieu, Voltaire,...) van preocupar-se intensament per aquesta problemàtica. Per tenir una idea bastant aprofundida de la comprensió del mite per part dels pensadors de la Il·lustració, vegeu F.E. Manuel, The Eighteenth Century Confronts the Gods, Cambridge (Mass.), Harvard University Press, 1959.

51. Cf. P. Barthel, 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 de la foi chrétienne, Leiden, E.J. Brill, 1967, 15.

52. G. Gusdorf, La conciencia cristiana en el siglo de las luces, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1977, 247. Aquest autor apunta que, per a molts Il·lustrats, «l'ordre del mite posseeix una intel·ligibilitat intrínseca, i aquesta intel·ligibilitat és de natura antropològica» (id., 256).

53. Som conscients que caldria perfilar d'una manera molt més precisa aquesta afirmació, ja que, durant l'Edat Mitjana, per exemple, el món musulmà va constituir un de llocs predilectes on es concentrava l'estranyesa (= la bèligerància) dels occidentals. Quasi el mateix, encara que gairebé sempre en uns termes bastant diferents, s'esdevenia amb els jueus.

54. Gusdorf, o.c., 250.

55. Vegeu, per exemple, J.F. Lafitau, Moeurs des sauvages américains comparées aux mœurs des premiers temps (2 vol.), Paris, Sangrain, 1724. Sobre Lafitau, cf. Pinard de la Boullaye, o.c. I, 193-195. M. de Certeau, «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, ha escrit unes pàgines de gran interès sobre l'obra, el mètode i el rerefons ideològic del jesuïta francès, amb unes aplicacions molt concretes al moment present.

56. B. de Fontenelle, cit. Gusdorf, o.c., 254.
57. Cf. Gusdorf, o.c., 254. Segons aquest autor, aquestes idees es concretaran, més endavant, en forma de les diverses filosofies de la història (cf. id., 257-258).
58. Vegeu Certeau, o.c., 85-89.
59. Vegeu Kockelmans, «Über Mythos und Wissenschaft», ja citat, 80, 85. Aquest autor posa en relleu, amb molt bon criteri, que ni la raó ni la tradició (mite) no són absoluts, sinó que posseeixen històries ben diverses i diversos interessos creats de moltes menes. Allò que fóra desitjable és que es comportessin complementàriament (cf. id., 87).
60. Vegeu Kockelmans, o.c., 80-81.
61. Sobre el que segueix, vegeu Kockelmans, o.c., 81-84.
62. Vegeu el que diem a 9.2.1. sobre Hegel i la interpretació dels mites.
63. Kockelmans, o.c., 87; cf. Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 52.
64. B. Fontenelle, De l'origine des fables (edició de J.R. Carré), Paris, Felix Alcan, 1932.
65. Cf. Fontenelle, o.c., 32.
66. Vegeu Fontenelle, o.c., 30.
67. Fontenelle, o.c., 24.
68. Cf. Manuel, o.c., 44.
69. Fontenelle, o.c., 16. Cal fer notar que aquest autor és un dels primers que, en la modernitat, estableix una teoria de la «projecció» per explicar el mite i la religió.
70. Fontenelle, o.c., 20. R.A. Johnson, The Origins of Demythologizing. Philosophy and Historiography in the Theology of R. Bultmann, Leiden, E.J. Brill, 1974, 134, fa notar que Fontenelle, al contrari d'altres il·lustrats que mantenien posicions fortament anticlericals, no culpa els clergues d'haver forjat els mites i les faules per poder dominar els individus, sinó que manté que foren els «salvatges» a causa de llurs limitades facultats mentals.
71. Fontenelle, De l'origine des fables, ja citat, in fine.
72. Fontenelle, o.c., 21.
73. Fontenelle, o.c., 13, 19.
74. Fontenelle, o.c., 46.
75. Cadascuna d'aquestes edicions reflecteix un clima polític i cultural ben diferent. Les solucions que hi aporta Raynal es troben íntimament vinculades amb aquests canvis ideològics

(cf. M. Duchet, Anthropologie et Histoire au siècle des lumières. Buffon, Voltaire, Rousseau, Helvétius, Diderot, Paris, Maspéro, 1971, 172, 174). Aquest llibre, encara que no estigui dedicat directament a l'estudi de l'obra de Raynal, n'aporta, amb tot, una enorme quantitat de dades i de comentaris crítics.

76. Cf. Schwab, o.c., 337-338. Un estudi tan seriós com el de Duchet, posa en relleu que l'Histoire des deux Indes de Raynal és un collage que es fa ressò de nombroses fonts que, molt sovint, es contradiuen entre si (cf. Duchet, o.c., 171-172, 199).

77. Duchet, o.c., 170; cf. id., 172.

78. Duchet, o.c., 172.

79. Duchet, o.c., 174.

80. Ha estat posat en relleu que les pàgines més agosarades de Raynal foren inspirades per Diderot (cf. Duchet, o.c., 175-176, 478).

81. Vegeu Duchet, o.c., 174. Aquesta autora escriu: «L'intérêt de l'Histoire de Raynal est donc non de prendre une position nettement antiesclavagiste, mais de refléter les différents courants d'une opinion partagée entre les avantages du réformisme, les attrait d'une humanitarisme qui rendrait "à l'esclave une partie de ses droits, pour en retirer plus sûrement le tribut des devoirs qu'on lui impose", et des solutions plus radicales, mais qui avaient le tort de n'être pas adaptées à la plus riche des colonies» (id., 176).

82. L'enumeració dels títols de les obres de Heyne ja és prou significativa: Temporum mythicorum memoria a corruptelis nonnullis vindicata (1763); De causis fabularum seu mythorum veterum physicis (1764); De origine et causis fabularum Homericarum (1777); De theogonia ab Hesiodo condita (1779); Sermonis mythici sive symbolici interpretatio ad causas et rationes ductasque inde regulas revocata (1807). Sobre la interpretació de Heyne, l'obra més important és: Hartlich - Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffes in der modernen Bibelwissenschaft, ja citat, 11-19 i passim. Hom també pot consultar Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 143-149. Recentment, G. Chiarini, «Ch.G. Heyne e gli inizi dello studio scientifico della mitologia»: Lares 55(1989), 317-332, ha analitzat de nou, des d'una perspectiva històrica, la problemàtica de la interpretació del mite, tal com fou plantejada per Heyne.

83. A.H.L. Heeren, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 12. Vegeu, a més, García Gual, o.c., 18-19. Cal no oblidar que l'investigador anglès Robert Lowth (1710-1782), professor de poesia a Oxford, va ser un precedent de Heyne. Lowth va estudiar les lleis poètiques que comanen l'estil de nombroses pàgines de l'Antic Testament, tot posant en relleu el parallelisme entre molts textos bíblics i diverses literatures de l'antiguitat (cf. Barthel, o.c., 21).

84. Fritz Graf ha escrit que «Heyne arribà al mite, de la mateixa manera que arribà a la geografia, a l'astronomia, a la història de l'antiguitat: com a exegeta dels textos antics» (F. Graf, cit. Chiarini, o.c., 329).

85. Heyne, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 12-13.

86. Vegeu Chiarini, o.c., 324.
87. Vegeu Chiarini, o.c., 325.
88. «Ipsique mythi poeseos tamquam fundus facti sunt, in quibus novandis, variandis, augendis seposita saepe sensus et indicii severitate ingenia se exercent, lusibusque omnis generis indulgerent» (Heyne, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 13).
89. Vegeu Hartlich - Sachs, o.c., 14.
90. Cf. Chiarini, o.c., 328.
91. Cf. Hartlich - Sachs, o.c., 14.
92. No és exagerat afirmar que Heyne subratlla el parentiu, quasi la identitat del llenguatge religiós amb el llenguatge mític (cf. Barthel, o.c., 64).
93. Heyne, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 15. Vegeu, a més, Schlatter, Mythos, ja citat, 48-49.
94. Heyne, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 15.
95. Vegeu Hartlich - Sachs, o.c., 15.
96. Sobre el parentiu entre la concepció del mite de Heyne i l'explicació que dóna Hume de l'origen de la religió, cf. Hartlich - Sachs, o.c., 169-171.
97. Vegeu Chiarini, o.c., 330-331.
98. Heyne, cit. Hartlich - Sachs, o.c., 18.
99. Cf. Hartlich - Sachs, o.c., 49, 52.
100. Vegeu Barthel, o.c., 23-28.
101. Cf. Vries, o.c., 143. L'anomenada «escola mítica» (J.G. Eichhorn, J.Ph. Gabler, G.L. Bauer) va adoptar el punt de partida proposat per Heyne en la interpretació del mite, i el va aplicar, sobretot, a la interpretació dels escrits bíblics. Vegeu sobre aquesta problemàtica els estudis de Hartlich - Sachs, Der Ursprung des Mythosbegriffs in der modernen Bibelwissenschaft, ja citat; O. Merk, «Das Problem des Mythos zwischen Neologie und "religionsgeschichtlicher Schule" in der neutestamentlichen Wissenschaft»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 172-194; Dalfert, Jenseits von Mythos und Logos, ja citat, 109-115.
102. Vegeu Jamme, o.c., 60-61.
103. Vegeu Jamme, o.c., 23. Sobre el projecte bultmannià, cf. el que diem en el capítol 6.1.1.

104. Hartlich - Sachs, o.c., passim, estudien en llur important monografia la influència del pensament de Heyne en els filòlegs i en els filòsofs alemanys de la darrerria del segle XVIII i del segle XIX.

105. Vegeu Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 9, 88.

106. Segons Corte, «Mitologia classica», ja citat, 176, Vico, en La Scienza Nuova, «afirmava que la mitologia era una representació fantàstica de la realitat, una expressió espontània i primitiva de l'experiència humana [...] El mite era l'espill en el qual es reflexava la història sencera de la humanitat primitiva. Diu Vico: "le favole nel loro nascere furono narrazioni vere e severe". Sota el vel de la poesia es descobreixen els significats històrics transmessos oralment pels pobles». Vegeu la panoràmica del pensament de Vico que ofereix Gadamer, Verdad y método, ja citat, 48-54.

107. La scienza nuova de Vico es presenta com «una història ideal eterna, sobre la qual va evolucionant a través del temps la història particular de tots els pobles. Per això cal començar amb els orígens de les societats, seguir-les en llur continuat progrés, en llur període d'estabilització i en llur final» (G. Vico, cit. Gusdorf, La conciencia cristiana, ja citat, 260).

108. Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 54. Chiarini, o.c., 321, al·ludeix al «sostanziale isolamento del Vico» en el segle XVIII. Vegeu, a més, Gusdorf, o.c., 260, 262. Goethe explica en el seu Viatge a Itàlia (5.III.1787) que, en arribar a Nàpols, li presentaren una publicació de Vico com si es tractés d'un llibre sagrat. Després de fullejar-la, Goethe comenta: en aquella obra, «hi havia pressentiments sibllins d'allò que és bo i d'allò que és just, que algun dia seran al nostre abast» (Goethe, cit. Gusdorf, o.c., 262).

109. Cf. J. Ries, «Langage et message du mythe»: Limet - Ries (ed.), Le mythe, ja citat, 21-22.

110. Vegeu sobre aquesta qüestió l'excel·lent anàlisi d'A.M. Jacobelli Isoldi, «La teorizzazione vichiana delle tre età»: Pensiero mitico, metafisica, analisi dell'esperienza, Brescia, Morcelliana, 1969, 105-116. Cf., a més, Gusdorf, o.c., 260-261.

111. Chiarini, o.c., 321.

112. Cf. Gusdorf, o.c., 260.

113. G. Gusdorf, Du néant à Dieu dans le savoir romantique, Paris, Payot, 1983, 55.

114. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 665.

115. Vegeu Gusdorf, o.c., 259.

116. M. Praz, La carne, el mundo y el diablo en la literatura romántica, Caracas, Monte Avila, 1969, 27-28. En un altre indret escriu: «És l'esperit i no pas el contingut d'una obra allò que farà que poguem considerar-la com a romàntica o com a no romàntica» (id., 29). I més endavant: «El pol oposat a romàntic no existeix, per la simple raó que romàntic assenyala una determinada condició de la sensibilitat, diferent d'altres, que no admet comparacions, ja sigui a través de la coordinació, ja sigui a través de l'oposició» (ibid.).

Com és prou sabut, inicialment, sobretot a Alemanya, hom oposà romanticisme i classicisme. Es féu cèlebre la dita de Goethe: «Das Klassische nenne ich das Gesunde, und das Romantische das Kranke».

117. Hom trobarà una bona descripció dels diversos romanticismes europeus a G. Gusdorf, Fondements du savoir romantique, Paris, Payot, 1982, esp. 69-165 («L'espace-temps romantique»). Des d'una perspectiva literària, l'estudi de Praz, La carne, el mundo y el diablo en la literatura romántica, ja citat, passim, és d'un valor inapreciable. Praz intenta una aproximació a l'essència del romanticisme com a actiud (cf. id., 21-39. Per la seva banda, des d'una perspectiva filosòfica, Gusdorf, Fondements du savoir romantique, ja citat, 17-56, també porta a cap una valuosa aproximació a la sempre difícil qüestió de definir els mots «romàntic» i «romanticisme». Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 30-33, és de l'opinió que el Romanticisme és, fonamentalment, un moviment desencadenat a Alemanya, el qual, posteriorment, trobà ecos molt diferenciats en els diversos països europeus. Aquest autor considera que els sis fascicles de la revista alemanya Athenaeum (1798-1800) «contiennent la cellule germinative del romantisme». Aquesta revista comptà amb la col·laboració de les principals plomes del primer romanticisme alemany. No hi ha dubte que Friedrich Schlegel i Novalis en foren les més representatives. Segons Gusdorf, la tasca portada a cap per l'Athenaeum encarnava molt adequadament el caràcter comunitari de la recerca de l'absolut (cf. id., 67).

118. Vegeu Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 17-20.

119. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 20. Aquesta retirada vers la interioritat es manifesta, per exemple, en la simfilosofia (i la simposesia), és a dir, en la comunitat de vida, en la fraternització, tal com foren practicades a l'entorn de la revista «Athenaeum», a les acaballes del segle XVIII. Sobre la simfilosofia, cf. T. Todorov, Teorías del símbolo, Caracas, Monte Avila, 1981, 234-238.

120. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 50.

121. Vegeu Praz, o.c., 31. Aquest autor fa notar que les esmentades paraules no tenen una traducció directa en les llengües neolatines. Potser aquesta eventualitat, com també ho assenyala Gusdorf, posa en relleu el fet que el romanticisme, inicialment, és un fenomen germànic (cf. id., 32).

122. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 52.

123. Cf. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 59. Kockelmans, o.c., 84, subratlla el fet que, per als romàntics, el món veritable no és ni el present ni el futur, sinó el que ja s'ha esdevingut.

124. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 63; cf. id., 64. B. Witte, Walter Benjamin. Une biographie, Paris, Seuil, 1988, 51-53, estableix un estret parallelisme entre l'intent dels romàntics i el d'alguns pensadors de començament del segle XX (E. Bloch, G. Lukács i, sobretot, W. Benjamin). «La recherche romantique de Dieu comme réponse à une situation charnière bouleversée, voilà ce qui caractérise 1794 autant que 1918» (id., 52).

125. Vegeu Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 58.



126. Fr. Schlegel, cit. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 58. Sobre la interpretació del mite de Fr. Schlegel, vegeu K.H. Bohrer, «Friedrich Schlegels Rede über die Mythologie»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, ja citat, 52-82.

127. Vegeu Todorov, o.c., 251-279.

128. Cf. Schwab, o.c., 209-211. Sobre la interpretació del mite per part de Herder, vegeu l'obra fonamental d'U. Faust, Mythologien und Religionen des Ostens bei Johann Gottfried Herder, Münster, Aschendorff, 1977.

129. Vegeu Schwab, o.c., 208-211, 364-365. Sobre la interpretació del mite que van fer Goethe i Hölderlin, cf. W. Killy, «Der Begriff des Mythos bei Goethe und Hölderlin»: W. Jens - H. Küng - K.-J. Kuschel (ed.), Theologie und Literatur. Zum Stand des Dialogs, München, Kindler, 1986, 130-145.

130. Herder, cit. Faust, o.c., 224. No és ací el lloc d'assenyalar les influències summament negatives del pensament de Herder en la filosofia i en la política de l'Alemanya dels segles XIX i XX.

131. Fr. Schlegel, cit. Gusdorf, Du néant à Dieu, ja citat, 325; cf. Faust, o.c., 228-229. Hom trobarà una bona descripció de la significació de l'Orient per als romàntics a id., 324-328.

132. Vegeu Jamme, o.c., 147.

133. Vegeu Schwab, o.c., 179-180.

134. Vegeu Kockelmans, o.c., 84-85.

135. Bollack, «Mythische Deutung und Deutung des Mythos», ja citat, 67. Per als racionalistes del segle XVIII, fossin teistes o ateus, la mitologia era o bé un caos sense ordre ni concert o bé una deformació grotesca de la veritat revelada. Aquesta posició els impossibilitava d'accedir al patrimoni mítico-cultural ja sigui de l'antiguitat greco-llatina, ja sigui dels pobles no-occidentals (cf. A. Magris, Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione, Milano, Mursia, 1975, 5).

136. Segons Bolle, «Myths and Other Religious Texts», ja citat, 302, allò que caracteritza la manera neoromàntica d'apropar-se als universos mítics és «la fascinació pels orígens perfectes [...] Es tracta de la nostàlgia de quelcom que expressa una totalitat, que és diferent i que és molt més que el fragmentat món modern».

137. Cf. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 256.

138. Vegeu Schlatter, o.c., 39. Una idea molt estesa entre els romàntics era que les imatges feien bé a l'ànima (cf. A. Béguin, El alma romántica y el sueño. Ensayo sobre el romanticismo alemán y la poesía francesa, México-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1954, 480-481).

139. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 340.

140. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 341. És molt comprensible que els romàntics rehabilitessin el somni com una forma privilegiada de recuperar el passat. Vegeu sobre aquesta qüestió el llibre de Béguin, o.c., passim.

141. Cf. Gadamer, Verdad y método, ja citat, 341.

142. Vegeu la magistral interpretació del Faust de Goethe que fa M. Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire. La experiencia de la modernidad, Madrid, Siglo XXI, 1991, 28-80. Segons el poeta alemany, els Uranfänge fonamenten tota els desplegaments mítics posteriors (cf. Killy, o.c., 137).

143. Vegeu Buess, Geschichte des mythischen Erkennens, ja citat, 88-90; Béguin, o.c., 88-90.

144. Killy, o.c., 132. No cal assenyalar la funció excepcional que Goethe atorga a la fantasia com a creadora dels mites i dels mateixos déus (cf. id., 130-132).

145. Ries, «Langage et message du mythe: d'Homère au XIXe siècle», ja citat, 9, ha posat en relleu que el segle XIX va ser el temps en què es va redescobrir el gran patrimoni de la humanitat: prehistòria, egiptologia, indianisme, assiriologia, gramàtica comparada. Els estudis religiosos iniciats durant el segle XVIII són ràpidament superats. Hom crea les primeres càtedres d'història de les religions: a Holanda (1877), França (1880), immediatament després a Anglaterra, Suïssa, Itàlia i Bèlgica. També es funden algunes prestigioses revistes com, per exemple, la Revue d'Histoire des Religions (1880), Le Muséon (1881), La Revue des Religions (1889).

146. Cf. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 13. La designació de Dionisi com el qui ha de venir, es mantingué en la literatura postromàntica. Hom la troba a Schelling, Burckhardt, Nietzsche, Stefan George, Thomas Mann (cf. id., 41, nota 2).

147. Creiem especialment interessant l'anàlisi que ofereix Frank, Gott im Exil, ja citat, 105-130, sobre Der Mythos des 20. Jahrhunderts d'Alfred Rosenberg. Aquesta obra mostra a bastament la persistència dels aspectes més negatius i perillosos del Romanticisme en ple segle XX.

148. Vegeu Frank, Der kommende Gott, ja citat, 13-14. Aquest autor fa notar que, en els Hymnen an die Nacht, Novalis també parla de la Götternacht (cf. id., 14, 16-17, 23). Sobre Hölderlin, vegeu, a més, Killy, o.c., 138-144.

149. Vegeu W. Barner, «Literaturtheologie oder Literaturmythologie?»: Jens - Küng - Kuschel (ed.), Theologie und Literatur, ja citat, 150-152, i, sobretot, Frank, Der kommende Gott, ja citat, passim.

150. Cf. Barner, o.c., 151-152, 159-160.

151. Vegeu Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 48. «El pensament científic considera com a mitològic tot allò que no pot verificar-se per mitjà de l'experiència metòdica» (id., 48-49). Gadamer creu que un dels autors que en la modernitat més ha contribuït a creure que era possible el pas irreversible del mite al logos ha estat Max Weber amb el seu esquema

(que és fragwürdig, segons Gadamer) del «desencantament del món» (Entzauberung der Welt) (cf. id., 49).

152. Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 52.

153. Cf. Buess, o.c., 90.

154. Vegeu Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 49. Creiem molt il·lustrativa la manera com aquest autor defineix el Romanticisme: «Per Romanticisme entenem tot pensament que compta amb la possibilitat que el veritable ordre de les coses no és d'avui o serà de demà, sinó que des de sempre ha estat així» (id., 49).

155. Vegeu l'interessant estudi de R. Argullol, El Héroe y el Único. El espíritu trágico del Romanticismo [1982], Barcelona, Destino, 1990, que constitueix una magnífica aproximació a l'esperit romàntic, sobretot en el seu vessant literari. Vegeu, des de la perspectiva més concreta de l'estudi del mite, Henninger, «Mythe», ja citat, col. 234; Bolle, «Myths and Other Religious Texts», ja citat, 303-304.

156. R. Otto i W. Fr. Otto, malgrat llurs profundes diferències (el primer era un típic «teòleg luterà», mentre que el segon era un típic «teòleg grec»), posseeixen en comú un cert aire de família que, molt possiblement, es podria concretar en el rerefons neoromàntic de tots dos. Un altre autor que també es troba sota l'impuls neoromàntic és l'etnòleg Ad.E. Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, México, Fondo de Cultura Económica, 1960. En aquest llibre Jensen (1899-1965) fa notar que els mites «es deuen a un acte creador no utilitari» (id., 7). Podeu veure també Ad.E. Jensen, Die getöte Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart et al., W. Kohlhammer, 1966. Sobre les relacions de Jensen amb Leo Frobenius i la «Kulturmorphologie», vegeu F.W. Kramer, «Die Aktualität des Exotischen. Der Fall der "Kulturmorphologie" von Frobenius und Jensen»: R. Faber - R. Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter. Antike Religion und Neo-Paganismus, Würzburg, Königshausen & Neumann, 1986, 258-270. En el llibre The Intellectual Adventure of Ancient Man (1946), publicada per H. i H.A. Frankfort, T. Jacobsen i J.A. Wilson, i traduïda al castellà amb el nom El pensamiento prefilosófico. I: Egipto y Mesopotamia; II: Los hebreos, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 5<sup>a</sup> reimpr. 1980, <sup>3</sup>1968, també poden trobar-se els ecos dels ideals romàntics. Aquests autors van introduir la noció de «mythopoeic age», traduïda al castellà per «mentalidad creadora de mitos», amb la finalitat de defensar, amb una bona dosi d'antipositivisme, la peculiaritat del mite com a forma plenament humana d'existència.

157. Hi ha una traducció castellana: R. Otto, Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios, Madrid, Revista de Occidente, <sup>2</sup>1965. La primera edició en castellà d'aquesta obra es publicà el 1925. Sobre R. Otto, vegeu J. Henninger, «Mythe (le mythe en ethnologie)»: Dictionnaire de la Bible (Suppl.) VI, Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 234-235.

158. Trobareu un bon estudi de la vida i del pensament d'aquest autor a H. Cancik, «Die Götter Griechenlands 1929. Walter F. Otto als Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik I»: H. von Stietencron (ed.), Theologen und Theologien in verschiedenen Kulturkreisen, Düsseldorf, Patmos, 1986, 214-238; Id., «Dionysos 1933: W.F. Otto, ein Religionswissenschaftler und Theologe am Ende der Weimarer Republik»: Faber -

Schlesier (ed.), Die Restauration der Götter, ja citat, 105-123. L'article de L. Fontaine-De Visscher, «Mythe et raison. Propos contemporains»: Revue Philosophique de Louvain 88(1990), 553-580, ofereix alguns aspectes molt interessants de la personalitat científica de W.Fr. Otto. D'una manera molt especial fa al·lusió a l'enorme influència que va exercir el seu llibre Die Götter Griechenlands sobre Heidegger.

159. W.F. Otto, Die Götter Griechenlands. Das Bild des Göttlichen im Spiegel des griechischen Geistes, Frankfurt a.M., Schulte-Bulmke, <sup>3</sup>1947.

160. Vegeu W.Fr. Otto, Mythos und Welt, ja citat, 267-278. En relació amb els estudis sobre la religió grega, Otto va operar una forta inflexió respecte al corrent evolucionista, representat per Willamowitz-Moellendorf, que era l'imperant a Alemanya en el període d'entreguerres.

161. Fontaine-De Visscher, o.c., 554, 576. El mateix W.Fr. Otto ha expressat aquests pensaments en molts indrets com, per exemple, Otto, Mythos und Welt, ja citat. 11-20 («Zeit und Antike»), 96-117 («Hölderlin und die Griechen»), 230-267 («Der ursprüngliche Mythos im Lichte der Sympathie von Mensch und Welt»), 279-290 («Die Sprache als Mythos»), etc.

162. Bolle, «Myths and Others Religious Texts», ja citat, 301. Amb molt bon criteri, aquest autor assenyala que la situació que s'imposà a partir del 1945 tenia alguns precedents importants en els anys vint i trenta. Creiem que l'opinió de Bolle pot afermar-se a través de la producció literària dels anys d'entreguerres. Pensem en autors cèlebres com, per exemple, Knut Hamsun (1859-1952), Hermann Hesse (1877-1962), Rabindranath Tagore (1861-1941), Thomas Mann (premi Nobel del 1929), etc., que, certament, contribuïren decisivament al canvi de clima espiritual.

163. Convé no oblidar, com assenyala en el seu imprescindible estudi H.D. Rauh, Im Labyrinth der Geschichte. Die Sinnfrage von der Aufklärung zu Nietzsche, München, W. Fink, 1990, 202, 206, que la Il·lustració, amb la seva concepció teleològica, va fer un mite de la història. Cal afegir, però, que la Il·lustració, a causa del seu optimisme definitori, no volia (potser no podia) admetre que la història és també sempre una «història dolorosa», que no pot ser ocultada per la teràpia, que sovint resulta radicalment insuficient, de la «idea del progrés».

164. Sobre la «recerca d'una nova immediatesa» com a motiu central de molts corrents del pensament actual, vegeu el suggeridor article de Zimmerli, «Wie neu ist die neue Religiosität?» : Oelmüller (ed.), Wiederkehr von Religion?, ja citat, 9-24. Sobre els nombrosos paranys que comporta aquesta recerca d'immediatesa, cf. J. Habermas, Die Neue Unübersichtlichkeit. Kleine Politische Schriften V, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, esp. 121-137.

165. W.Fr. Otto, Mythos und Welt, ja citat, 231.

166. Cf. Jamme, o.c., 147-148. Sobre la història de la investigació de la prehistòria, vegeu A. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole. I: Technique et langage; II: La mémoire et ses rythmes, Paris, Albin Michel, 1972; Ch.S. Chard, El hombre en la prehistoria, Estella (Navarra), Verbo Divino, 1976; H. de Saint-Blanquat, Mémoires de l'humanité. Enquêtes en préhistoire, Paris, Seuil, 1991.

167. Vegeu Leroi-Gorhan, Le geste et la parole I, ja citat, 19-20.

168. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole I, ja citat, 15-16, 302, fa notar, que Linné (1735), Buffon (1749) i Maillet (1755) ja treballen sobre la base molt poc rigurosa, però real, d'una concepció evolucionista de l'home i de la terra. «La bataille de l'Evolution se déroule déjà sur plusieurs fronts dont la rencontre ne se fera qu'au milieu du XIX<sup>e</sup> siècle, lorsque la géologie, l'anatomie comparée et l'ethnographie convergeront sur la sociologie» (id., 15).

169. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole I, ja citat, 17.

170. Leroi-Gourhan, Le geste et la parole I, ja citat, 11.

171. Vegeu Leroi-Gourhan, Le geste et la parole I, ja citat, 24-27.

172. Vegeu H. Schliemann, Ilios. The City and Country of the Trojans: The Results of Researches and Discoveries on the Site of Troy and throughout the Troad in the Years 1871/9. Including an Autobiography of the Author, London, John Murray, 1880; Id., Mycènes. Récit des recherches et découvertes faites à Mycènes et à Tirynthe, Paris, Hachette, 1879.

## 4. MITE I ANTROPOLOGIA

### 4.1. Interpretació del mite i context polític-cultural de l'antropologia

Per copsar l'abast i la intenció de les nombroses interpretacions del mite que han estat proposades en la cultura occidental moderna, cal tenir molt en compte els diversos contextos, on han sorgit, d'una banda, els mites concrets i, de l'altra, els diferents models interpretatius que s'han proposat.<sup>1</sup> Aquesta afirmació no tan sols és vàlida per a la situació actual, la qual, a diferència de la del món antic ha estat qualificada d'històrica, sinó que, en els mites de les cultures antigues (fins i tot en els dels «pobles sense escriptura») també és imprescindible el coneixement de llur context, de llur situació històrica concreta i de les vicissituds de tota mena que han sofert, per tal de copsar-ne llur veritable abast i sentit. En aquest sentit creiem molt oportuna l'afirmació de Fritz Stolz: «"El mític" no pot subordinar-se simplement al tema "natura", i les categories d'experiència temporal que implica "el mític" no poden reduir-se al comú denominador d'allò que és cíclic, sinó que cada mite en concret presenta tot un reguitzell de factors molt diversos, els quals, en uns casos, podem qualificar de naturals i, en d'altres, en canvi, d'històrico-culturals».<sup>2</sup>

En la interpretació del mite, com en la resta de les qüestions que cal ponderar i exposar críticament, tant pot resultar nociva una sobrevaloració de les aspectes recurrents com la creença que tota la realitat humana és, en tota la seva extensió, una funció de la història.<sup>3</sup> En el fons, el reduccionisme estructural i el reduccionisme històric, que en el fons són simplificacions maldestres, tenen molts aspectes en comú. Hom no hauria d'oblidar que el reconeixement que tot home i tota situació posseeixen paralelismes històrics i que, al mateix temps, no són senzillament homolagables amb els altres homes i amb les altres

situacions, ha provocat tostemps perplexitat i un alt grau d'instabilitat emotiva. D'aquí que hom intenti o bé de conferir una validesa i limitada a l'aforisme nihil novum sub sole, o bé, per contra, de proclamar la irreductibilitat absoluta de tot individu i de tot esdeveniment. Aleshores, allò que resulta summament perillós consisteix en l'intent de reduir, d'una manera imperialista, la totalitat de la realitat o bé a la seva base estructural o bé a les peripècies històriques, les quals són experimentades com a diferents, perquè, en l'espai i en el temps, són diferents llurs actors humans. En aquest moment, hom es troba acarat amb un discurs que pretén que l'ésser humà no és, alhora, estructura i història, sinó, exclusivament, o estructura o història.

L'antropologia constitueix una mena de summa dels sabers de la modernitat sobre l'ésser humà. Aquest concepte, però, ha rebut continguts força diferent, a partir del segle XIX, en els diversos àmbits culturals on ha estat emprat.<sup>4</sup> Allò que en l'àmbit anglosaxó s'expressa amb el terme anthropology, en l'àmbit alemany es concreta mitjançant els termes etnografia i etnologia. L'etnòleg i historiador de les religions James G. Frazer (1854-1941) fou el primer que va practicar la social anthropology com una especialitat en el sentit kantian de «lectura de narracions de viatges». La posteritat, sobretot per obra i gràcia de Bronislaw Malinowski, va convertir els viatges com a base fonamental per a la pràctica de la social anthropology.

A continuació, d'una manera molt simplificada, oferirem els trets que, segons el nostre parer, foren determinants en les diverses escoles antropològiques occidentals a partir de la passada centúria.<sup>5</sup> Es tracta, en definitiva, de portar a llum el substrat ideològic, els condicionaments reflexes, els «prejudicis interessats» que determinaren, d'una manera molt profunda, la ciència antropològica en els seus inicis; prejudicis i premisses que van incidir d'una manera molt decisiva en la interpretació del mite que feren els adeptes de les diverses escoles antropològiques.<sup>6</sup>

#### 4.1.1. Anglaterra

D'una manera molt genèrica pot afirmar-se que el sentiment de superioritat dels pobles europeus --sobretot dels que posseïen colònies a ultramar-- donà lloc a Anglaterra, per un cantó, a la Political Economy, que estava dedicada a l'estudi dels desenvolupaments religioso-socio-polítics de la societat anglesa, i, per l'altre, a la Social Anthropology,<sup>7</sup> que es proposava la investigació de l'organització religioso-social dels pobles no europeus. Aquests, d'acord amb la terminologia clarament discriminatòria de l'època, eren designats amb el nom de «bàrbars», de «pobles inferiors», de «salvatges», de «primitius», etc.<sup>8</sup> Un nombre molt important de funcionaris i d'administradors de les colònies britàniques del segle passat i de començament del nostre foren formats en els centres on s'impartia l'ensenyament d'antropologia social.<sup>9</sup> Allí se'ls inculcaven el sentiment de llur superioritat i tot un raguitzell de prejudicis contra els indígenes que constituïen la base del catecisme del bon administrador colonial.

Un fet que cal assenyalar, perquè ha incidit continuadament en l'estudi dels fenòmens socials i religiosos que s'ha fet en el món anglosaxó, és la importància atorgada al mercat i a les categories merament econòmiques, ja que la situació econòmico-social del Regne Unit d'aleshores molt bé podia ser considerada, per emprar una expressió consagrada, com un excel·lent resum de la quinta essència de l'«Europa dels mercaders». Segons Evans-Pritchard, el clima del segle passat, en el qual va néixer i créixer l'antropologia britànica (McLennan, Lubbock, Tylor, Frazer, Westermarck, Hobhouse, etc.), era un conglomerat de comtisme, utilitarisme, crítica bíblica i començament de l'estudi comparatiu de les religions.<sup>10</sup> Segons aquest autor, allò que era un indubtable dogma de fe eren «les lleis de l'evolució social i la necessària interdependència de les institucions».<sup>11</sup>

#### 4.1.2. França

A França, en canvi, les escoles que es dedicaren a l'estudi dels fenòmens religioso-socials foren incloses dins l'àmbit de la sociologie, la qual, tant en relació amb la religió com en relació amb la cultura i els processos d'institucionalització, emprava d'una manera molt àmplia més aviat categories polítiques que no pas econòmiques, per tal d'arribar a comprendre l'ordre social dels pobles i de les cultures estranyes. A França, que no en va era



el lloc on havia esclatat la Revolució Francesa i la majoria de la resta dels moviments d'alliberament del segle XIX, hom estava preocupat per la qüestió de l'emancipació de la societat respecte a les formes de pensament i d'acció de l'Antic Règim. És un fet prou ben conegut que la societat tradicional es trobava legitimada, d'una banda, per una revelació compresa míticament («per la gràcia de Déu») i, d'altra, per un absolutisme teològic sense restriccions. Els ciutadans que havien planificat la Revolució i, sobretot, l'organització político-social posterior, calia que possessin en pràctica dues coses per fonamentar la convivència dels ciutadans: La primera era una forma de pensament racional, que permetés que cada individu participés en els afers de la societat, la qual era considerada com la «realitat suprema». L'obra fonamental del cap de fila de l'escola sociològica francesa, Émile Durkheim (Les formes elementals de la vida religiosa) (1912), té aquesta intencionalitat última: exemplificar, tot prenent com a punt de partida les «societats inferiors», quin ha de ser l'«ordre autèntic» de la societat moderna, el qual ha de basar-se en un «déu» que, de fet, és la mateixa societat.<sup>12</sup> I la segona consistia en una «religió civil» que fos apta per substituir l'antiga religió cristiana, la qual, d'acord amb el parer d'aquests pensadors i a causa de l'esfondrament de l'Antic Règim, havia esdevingut totalment irrellevant. Calia, doncs, instituir un «servei» abnegat (que era una clara substitució de l'antic «servei diví») a aquesta entitat suprema: la societat dels ciutadans.

Els antropòlegs francesos de començament de segle foren directament influenciats per aquestes idees. La investigació sociològica que portaren a terme tenia totes les característiques, sovint malgrat ells mateixos, d'una «religió civil» o, si voleu, aquests científics van manifestar un estrany parentiu amb un rousseaunisme que, teòricament, es volia liberal, però que, en el fons, era almenys tan dogmàtic com el vell catolicisme.

#### 4.1.3. Alemanya

A Alemanya, les coses es presentaven molt diversament a causa de les característiques pròpies de la tradició intel·lectual d'aquell país, que té pocs punts de contacte amb la francesa o amb l'anglesa.<sup>13</sup> Cal no oblidar, i no solament en relació amb la qüestió que ens ocupa, que el pensament alemany és eminentment filològic (aquesta idea pot resseguir-se sense

interrupció almenys des de Luter ençà). En conseqüència les escoles antropològiques alemanyes, seguint les suggestives troballes del pensament romàntic, es dedicaren d'una manera molt especial al Völkerkunde (el qual no és exactament el «folklore» en sentit restringit, sinó, més aviat, una manera d'assolir la saviesa de la vida mitjançant els contes populars). De fet, els germans Grimm, tant en llur magistral enciclopèdia etimològica de la llengua alemanya com en els reculls de contes que van aplegar, ja marcaven d'una manera molt explícita aquesta direcció. L'eufòria nacionalista bismarckiana va promoure les «actituds científiques» d'una manera tan sentimental i patrioter que les diverses especialitats científiques que s'ensenyaven en les universitats alemanyes que, a mig termini, resultaria tràgica per a Alemanya i per a la resta dels pobles europeus. Per acabar de complicar les coses, cal no passar per alt el fet que Alemanya és el lloc on va iniciar-se la moderna ciència històrica i, a més, la majoria de les teories de l'estat. Aquest cocktail explosiu donà lloc a uns plantejaments antropològics, sovint amb matissos decididament irracionals i «biologistes», que, en el sentit més net del mot i amb els excepcions de rigor que calgui, poden ser qualificats de racistes.<sup>14</sup>

#### 4.1.4. Estats Units d'Amèrica

Als Estats Units, la investigació de la vida social prengué un camí una mica diferent. La Cultural Anthropology, que és, pròpiament, l'escola americana d'investigació dels fenòmens religioso-socials, va prendre la seva embranzida inicial a través de l'obra de Franz Boas, alemany d'origen, que es trobava molt influenciat per la tradició filosòfica que havia pres cos a partir de Wilhelm Dilthey.<sup>15</sup> Instal·lat als Estats Units a començament de segle, Boas va bandejar la influència de l'evolucionisme social, tal com havia estat elaborat sobretot per Morgan, el qual l'havia aplicat, especialment, a l'estudi de les institucions religioses, familiars, socials i polítiques.

D'una banda, Franz Boas va introduir les bases més importants per a l'estudi dels anomenats «estils culturals» (cultural patterns) i, de l'altra, prenent distàncies respecte al tarannà més generalitzat de les escoles antropològiques d'aquell temps, va interessar-se per la història en l'estudi de les tribus índies d'Amèrica del Nord. D'aquesta manera Boas

entrava en conflicte amb els antropòlegs vuitcentistes que eren uns fervents partidaris del darwinisme social, és a dir, d'un comprensió en clau genètica de la societat i de les seves estructures més importants. Els deixebles més importants de Franz Boas foren Ruth Benedict (la dona de Gregory Bateson), B. Kroeber i G.H. Mead. A partir dels anys trenta, la influència d'aquesta escola començà a declinar, i, a través dels ensenyaments de Radcliffe-Brown que havia esdevingut professor d'antropologia a Chicago, les escoles d'investigació americanes adoptaren nombrosos punts de vista de la Social Anthropology britànica.

\*\*\*\*\*

Com sembla gairebé lògic, al nostre país no hi hagué cap mena de preocupació per l'estudi de la realitat social. Curiosament, l'enorme influència que exercia la vida cultural francesa a Catalunya (per exemple, en el món de les arts plàstiques i de la literatura), no va tenir, pràcticament, cap mena de ressonància en l'àmbit de les ciències socials del país. Potser, en aquest camp, es va posar de manifest d'una manera convincent el secular endarreriment cultural i polític de casa nostra. Tan sols alguns folkloristes (Valeri Serra Boldú, Joan Amades, Aureli Capmany, etc.) reuniren alguns aplecs de rondalles, contes i costums populars. Sovint, llur mètode, amb l'excepció potser de Serra Boldú, va ser d'una notable imprecisió, ja que hom no coneixia els plantejaments metodològics que, des de perspectives ideològiques molt diverses, es feien arreu d'Europa.

#### 4.2. Mite i crisi contemporània de la raó

L'experiència constant de l'antigor i dels temps moderns és que l'existència amítica és com a màxim un somni, ja que la ineludible qüestionabilitat de l'ésser humà, pràcticament, impossibilita una existència humana sense mites.<sup>16</sup> I més enllà d'aquestes consideracions cal afegir que «sans doute n'y a-t-il pas de nouveau monde sans légende fondatrice».<sup>17</sup> Jean-Pierre Vernant ha posat en relleu que el trasbals produït després de la primera guerra mundial, va desvetllar l'interès dels occidentals pel mite, que fins aleshores

s'havia considerat com alguna cosa plenament «absurda». A partir d'aquell moment, «el seu caràcter "absurd" ja no és denunciat com un escàndol lògic; ara, hom el precep com un desafiament a la intel·ligència científica, que cal que l'accepti a fi que arribi a comprendre aquest quelcom diferent que és el mite i a incorporar-lo al saber antro- pò- lògic». <sup>18</sup> Jan de Vries resum la nova actitud dels europeus en relació amb el mite així: «Cap dels segles anteriors no ha produït un canvi tan notable en la consideració dels mites com el segle en què vivim». <sup>19</sup>

Actualment ha esdevingut un lloc comú afirmar que ens trobem confrontats amb una crisi de la raó de procedència Il·lustrada. <sup>20</sup> Això, tanmateix, no impedeix que aquest lloc comú no sigui una realitat palpable, la qual, d'altra banda i des dels inicis dels quaranta, en plena guerra mundial, ja fou pronosticada i, àdhuc, descrita en els seus trets més significatius, per Theodor Adorno i Max Horkheimer. <sup>21</sup> Hom mai no hauria d'oblidar que tota ratio, la qual, tostemps, es troba històricament i culturalment contextualitzada, és, de fet, una conservatio sui. <sup>22</sup>

La crisi hodierna de la raó posseeix nivells molt diversos, la qual cosa equival a dir que és susceptible de ser analitzada des de múltiples perspectives, amb intencionalitats variades, però que, en el fons, són indicadores de greus desajustaments individuals i col·lectius, els quals afecten directament tant la vida privada com la pública amb intensitats notables. No hi ha dubte que la perspectiva que ofereix l'estudi crític de la situació dels valors admesos o rebutjats per una determinada societat, permet una aproximació molt real a la salut col·lectiva d'aquesta societat, ja que els valors, entre moltes d'altres coses, són uns excel·lents termòmetres que marquen el grau d'integració o de desintegració que experimenten els diversos grups socials. De tota manera cal no oblidar el fet que, en la nostra societat, els sistemes de valors, com la resta de les realitzacions socials i culturals, també es troben immersos i predeterminats per la tensió mythos - logos. No costa pas gaire d'observar que el desig dels Il·lustrats per aconseguir unes conductes humanes racionals i, progressivament, humanitzades, amb la total exclusió de la imatge i de la resta dels artefactes de la imaginació, s'ha vist cruelment contradit. Davant aquesta situació que és crítica en el sentit més ple del mot, hauríem de plantejar-nos una qüestió d'un abast summament terapèutic, tal com ho fa, per exemple, Wilhelm Dupré: «quin mite personal hi

ha al darrara del nostre propi enunciat (logos), i en ell mateix?». <sup>23</sup> Dient-ho altrament: seria molt convenient no comprendre el mite com a quelcom exterior al logos, sinó que, sempre i arreu, potser d'una manera inabastable, tots dos es troben inseparablement units, de tal manera que, incansablement, el mite es troba sotmès a un procés de «loguizització» i el logos a un de «mitificació». <sup>24</sup>

Als nostres dies, el mite gaudeix d'una gran actualitat pública. Estem convençuts, malgrat les afirmacions en sentit contrari que hom hagi pogut formular, que tostemps l'ha tinguda, perquè constitueix un dels dos pols entorn dels quals gira la nostra existència. Però, com és ben sabut, una cosa és el reconeixement explícit d'una situació i una altra de ben diferent és la presència d'incògnit d'allò mateix que hom desitja bandejar (en aquest cas, desmitologitzar). La situació hodierna, per tant, és molt propícia a les reflexions a l'entorn del mite, sobretot si hom subratlla amb preferència l'aspecte exòtic de la qüestió.

Molt recentment, Hans Poser ha fet notar, en un article molt crític respecte a l'actual allau de publicacions sobre el mite, que allò que, ara mateix, desvetlla l'atenció d'un sector considerable dels professionals de la filosofia, per no parlar dels qui, gairebé exclusivament, es dediquen a l'estudi de les mitologies, no són els mites, sinó el mite. <sup>25</sup> Hom acostuma a basquejar-se per aïllar una entitat químicament pura a la qual hom pugui aplicar-li la denominació de «mite». Poser, amb raó, però, posa de manifest que el concepte «mite» és un dels més indeterminats dels que s'han emprat --i s'empren-- en la terminologia filosòfica. <sup>26</sup> Per tal de moure's amb una certa fluïdesa entre la selva dels mites, Poser proposa l'enfocament de la qüestió mitològica tot emprant el concepte «mitologia» en el seu doble sentit. De primer fóra necessari recollir d'una manera ordenada els materials, de tal manera que hom els tingués classificats amb una certa lògica interna. D'altra banda caldria saber prou bé en quin nivell teòric hom es mou, ja sigui l'evemerisme, el funcionalisme o qualsevol altre, per tal d'explicar-los d'una manera coherent. <sup>27</sup>

#### 4.3. El mite i l'actual situació d'inexpressivitat

El poeta alemany Hölderlin escrivia que «el déu és a prop i difícil de comprendre (o de copsar)».<sup>28</sup> No som pas nosaltres els primers, ni tampoc serem els darrers, que hem esdevingut conscients de la situació d'inexpressivitat en què es troba la cultura actual i, d'una manera molt especial, la cultura teològica i humanista. Els nostres dies, tot allò que, d'una manera més o menys directa, té alguna cosa a veure amb les qüestions últimes i fundacionals de l'ésser humà, es troba, amb molta freqüència, sota el signe del mutisme, és a dir, de la «inexistència pràctica», del «silenci administratiu». D'una manera molt general pot afirmar-se que, en el moment present, ens resulta molt difícil de copsar Déu i, d'una manera més àmplia, l'altre, encara que, de fet, continuïn essent-nos propers. A la pràctica, això significa que ens resulta extremosament complicat i, sovint, totalment impossible d'experimentar-los, d'intuir llur fesomia, de donar-los unes dimensions gramaticals precises que, realment, ens impressionin i ens permetin traspasar el «mur del silenci» que, d'una manera o altra, sempre imposa la «mera facticitat». I hom no hauria d'oblidar que una proximitat inexpressada és, de fet, molt més perillosa que una llunyania real. La raó és que la llunyania real, perquè, sovint, inflama el nostre desig, pot animar-nos a cercar ponts, mediacions, que ens apropin allò que es manté en l'àmbit de la distància i del desconeixement, i, d'aquesta manera, aconseguim, finalment, de familiaritzar-nos-hi. La llunyania cordial, l'estranyesa que s'originen en la proximitat sense paraules, en canvi, acostumen a precipitar-nos en la indiferència i, molt més sovint encara, en la beligerància sense pliatius.

Actualment, tant en l'àmbit de l'ètica com en el de la religió i el de la convivencialitat, l'adequada i humanitzadora expressió dels afectes i dels efectes ha esdevingut molt problemàtica, llevat d'aquells casos en què hom es deixa enlluernar, en un cas, per formes i fórmules amb matissos clarament fonamentalistes i, en l'altre, per les mil manifestacions de les tèrboles immediateses càlides que actualment plululen en la nostra societat (new age). Expressant-ho altrament: els nostres dies, han esdevingut molt problemàtiques les experiències fonamentals i fonamentadores (de Déu, de l'altre, del bé, de la justícia, de la llibertat i de la bellesa) que, creadorament, posen en moviment la capacitat gramatical de l'ésser humà. «Experiència» i «expressió» són dues magnituds que, inexorablement, es troben coimplicades i mútuament referides, però de tal faïçó que hom mai no pot arribar a discernir amb prou justesa que és primer si l'ou o la gallina. Quan al·ludim a l'actual «situació d'inexpressivitat», amb freqüència ens referim a la migradesa dels mitjans expressius de

l' hora present, a l' empobriment del lèxic no sols per part dels infants (la qual cosa, per altra banda, és normal, si hom té present l' ineludible pas del preverbal al verbal que han de fer els infantes), sinó que, sobretot, tenim present la banalitat i la curtedat expressives dels adults i dels mitjans de comunicació. La utilització d' un esquemàtic idioma standard, per exemple, que redueix les possibilitats comunicatives de l' ésser humà a les d' una espècie prehumana, no obre totes les portes, sinó que les tanca totes amb pany i forrellat per la senzilla raó que no diu res que posseeixi una qualitat mínimament humana.<sup>29</sup> Cal adonar-se ben bé d' aquesta situació de penúria lingüística, perquè incideix amb molta força en la inarticulació no tan sols de l' experiència religiosa, sinó també en totes les altres formes de diàleg, de comunicació i d' intercanvi cordial que, inexorablement, han d' emprar els éssers humans, si realment volen viure i morir com a persones.

Hom, però, no hauria d' oblidar que, al costat de l' esgotament dels recursos verbals a què hem al·ludit, hi ha una abassagadora aflluència, un allau incontrolat, de formes i fórmules, que condueixen al mutisme no per defecte, sinó per excés. L' exemple, potser, més clar de tot plegat és l' incontrolable devesall informatiu a què ens trobem sotmesos per part dels «sistemes» que creuen tenir alguna cosa a dir, o, potser millor, a imposar, sobretot en la forma de les nombroses modalitats del «rentat de cervell». Un rentat de cervell que abasta des del «sistema de la moda» fins als missatges polítics, religiosos, econòmics i culturals.

Tanmateix, ho no hauria de perdre vista que, sempre i arreu, l' augment de la informació acostuma a anar aparellat amb un perillós creixement de l' oblit.<sup>30</sup> I l' oblit comporta, gairebé sense excepció, la incapacitat per a tematitzar les experiències fonamentals de l' existència humana, perquè hom es troba, si voleu paradoxalment, en el regne del mutisme, de la manca de circularitat que és pròpia dels simbolismes autèntics, per parlar com Mircea Eliade,<sup>31</sup> els quals permeten a l' ésser humà, sempre provisionalment, la superació dels estralls de la contingència.

Si hom troba que aquest diagnòstic és massa dràstic, potser sigui possible matisar-lo amb la següent consideració, la qual, per ella mateixa, exigiria una exposició que supera àmpliament el marc d' aquestes reflexions introductòries. L' esmentat devesall d' informació parteix d' una situació molt ben determinada en l' espai i en el temps, el punt d' arrencada de

la qual cal situar-lo en els segles XVII-XVIII. «En aquesta època, amb Bacon, Newton i d'altres, la ciència va necessitar alçar-se i afirmar-se contra les velles generacions del pensament místic i mític; hom arribà a pensar que la ciència sols podria existir si es girava d'esquena al món dels sentits, al món que veiem, olorem, saborem i percebem; hom era del parer que el món sensorial era un món il·lusori enfront del món real, el qual es trobaria representat pel món de les propietats matemàtiques, que solament poden ser descobertes mitjançant l'intel·lecte i que es troben en total contradicció amb el testimoni dels sentits».<sup>32</sup> La «ciència», entesa a la manera vuitcentista, amb uns orígens, però, que remunten almenys al canvi copernicà introduït pels nominalismes (darreries del segle XIV), ha bandejat un nombre important d'expressivitats humanes (entre les quals cal incloure les «informacions dels sentits», per exemple, a les quals es refereix Lévi-Strauss), perquè no s'ajustaven a les demandes de la «verificació» que imposava la dictadura de la «cientificitat». Aleshores, hom intentava establir una normativa en l'ordre del pensament, de l'acció i dels afectes que, expressament, excloïa tot allò que tenia alguna cosa a veure amb la imatge i la imaginació.<sup>33</sup>

El mite constitueix un antídote molt eficaç contra la incomunicació mortal dels individus perquè ell mateix és, primordialment, comunicació. El seu misstage no gira a l'entorn dels aspectes aleatoris i circumstancials de l'existència humana, sinó que té com a missió centrar l'individu i la comunitat al voltant de les veritables motivacions per a viure i per a morir, les quals, molt sovint, romanen, per a una gran majoria, en la foscor més negra. El mite és comunicació, és a dir, és una deu poderosa de comunitat i de comunió més enllà de les determinacions històriques dels individus concrets. Això significa que el nexa entre les persones que estableixen els mites --i ens estem referint exclusivament al «bon ús del mite»--<sup>34</sup> posa en relleu que tots tenim, en el temps i per a l'eternitat, uns orígens comuns i una meta idèntica. El mite com a comunicació porta a plena llum la fraternitat universal de tots els humans.

#### 4.4. La tendència predominant de la mitologia occidental



L'antropòleg Franz K. Mayr ha fet notar que el conglomerat que designem amb l'expressió «cultura occidental» consta, a tots els nivells, d'elements molt heterogenis, els quals no s'han comportat entre si d'una manera «equànime», solidària i proporcional, sinó que, entre ells han establert, des dels llunyans dies de la Grècia clàssica, una lluita a vida o mort.<sup>35</sup> En l'àmbit religiós, aquest conglomerat, marcat per profundes tensions internes, està format, d'una banda, per la religió naturalista, tèlúrica, matriarcal, pre-grega o pre-miditerrània, i, de l'altra, per la religió indoeuropea del déu-pare, de tipus espiritual i celestial.<sup>36</sup> No cal dir que aquest últim element, històricament, s'ha imposat en la religió occidental, la qual cosa significa que el patriarcalisme, almenys a nivell oficial, ha aconseguit el bandejament dels elements d'origen femení, mitjançant els quals s'ha expressat tradicionalment la religió naturalista.<sup>37</sup> Ací hi ha un immens problema que no podem pas abordar en tota la seva extensió i complexitat, sinó que, forçosament, ens hem de limitar a aquells aspectes que posseeixen una relació directa amb els objectius que hem marcat a la nostra investigació.<sup>38</sup>

Els intents de destrucció del mite (suposat pas del mythos al logos) que s'han dut en la tradició occidental a partir dels grecs, cal situar-los en aquest context que tan esquemàticament hem dibuixat. Hom es proposa la substitució d'una cosmovisió fonamentalment mítica per una altra de primàriament racional i crítica. Mayr ha assenyalat que «la filosofia platònico-aristotèlica representa la culminació de l'"alliberament" de l'home occidental respecte a la seva tradició cultural de signe mítico-religiós. L'esperit-raó de l'home esdevé el fonament i el centre de l'existència humana, mentre que Déu es defineix com el Pensament (nóesis noéseos), Forma pura y Causa eficient-final, que allibera tot ésser de l'abisme nihilista de la Matèria original».<sup>39</sup>

La formació de la mentalitat occidental que, originàriament, com hem apuntat, constava d'elements molt variats i no fàcilment integrables, ha significat, potser, un avenç «racionalitzador» mitjançant el patriarcalisme que s'ha imposat, però no hi ha dubte que aquest «progrés» ha comportat una pèrdua notable del sentit de la vida, que és polifacètica i exigeix, per tant, unes expressions polifòniques. Hagués estat molt profitós en tots els sentits que l'home occidental s'hagués pogut expressar ahora mitjançant els registres de l'arquetipus paterna i de l'arquetipus materna, en el ben entès que allò que aquell dona

entenen no pot ser manifesta per per aquest, i a l'inversa. Dient-ho d'una altra manera: mythos (matriarcat) i logos (patriarcat) no són per a l'ésser humà dues formes de ser en el món que s'autoexclouen, sinó ventalls d'expressivitats que, mutuament, es complementen i potencien. Allò, però, que hom ha pretès en la cultura occidental ha estat que el logos substituís el mythos, el nous a l'eros, l'ésser (on) a l'esdevenir (gènesis), l'eidós a l'aisthesis, l'essència a l'existència, l'acte a la potència, la definició a la intuïció.

De tota manera cal observar que les expressions femenines de la humanitat de l'home, malgrat tots els esforços esmerçats en l'empresa, no han pogut ser eradicats totalment. Com anteriorment hem posat en relleu arran de la història, quan la consciència històrica de l'home occidental defalleix (tal com ho experimentem en l'actualitat), les estructures femenines, el mythos, l'emocionalitat, la insinuació, reapareixen (sovint també acompanyats de tot un raguitzell de perilloses excrescències, que ens resulten molt més sorprenents, perquè culturalment hem estat acostumats (pervertits ?) d'una manera gairebé exclusiva a la retòrica del logos).

#### 4.5. La perversió del mite

En el segle passat i en els primers decennis del nostre, molt sovint, a partir d'una mentalitat certamente marcada per l'evolucionisme, hom expressà l'opinió que el mite era quelcom que, amb exclusivitat, pertanyia al passat, a la «minoria d'edat» de la humanitat. Malgrat aquestes afirmacions, el mite i la fabricació de mites no han desaparegut del món modern.<sup>40</sup> «Sembla que el mite, de la mateixa manera que els símbols que posa en joc, mai no desapareixen de l'actualitat psíquica: solament canvia d'aspecte i dissimula les seves funcions. Resultaria molt instructiu de desemmascarar el camouflage dels mites en el nivell social».<sup>41</sup> Amb freqüència, la manca de distància respecte a les pròpies realitzacions socio-culturals no permet d'adonar-se de la realitat que ens envolta i que, a més, ens determina de maneres insospitades: «L'arbre no deixa veure el bosc».

Tant en el passat com en el present, el mite s'ha trobat sotmès a processos de degeneració, a utilitzacions francament aberrants, a intents de legitimació dels poders més inhumans i perniciosos, etc. Perquè el mite és una realitat omnipresent en l'existència de l'individu i de la societat, que participa intensament de la inherent ambigüitat de l'ésser humà, pot pervertir-se i esdevenir un element decisiu en la corrupció de les relacions socials i en la praxi religiosa, cultural i política, tal com la història --i, molt particularment, la del nostre segle-- posa cruelment de manifest.<sup>42</sup>

#### 4.6. Conclusió

Els nostres dies, la comprensió del mite com alguna cosa típica (i quasi exclusiva) de la primera fase de la història de la humanitat, que s'oposaria completament al logos o a l'episteme, és considerada com a completament antiquada i, fins i tot, mancada de realisme.<sup>43</sup> En aquest sentit, el ja esmentat i, en el seu temps, influent llibre de Wilhelm Nestle, Vom Mythos zum Logos, pertany a un altre temps i a una altra atmosfera intel·lectual, que Christoph Jamme ha qualificat d'«obsoleta».<sup>44</sup> Fins i tot ho resulta el parer dels qui creuen que, a partir d'una de les nombroses variants ideològiques del «darwinisme social»,<sup>45</sup> una «etapa mítica» (preracional, «prelògica», fantasiosa) precediria, en el camí històrico-biològicocultural de l'ésser humà vers la culminació de la seva humanitat, l'«etapa històrica» (racional, lògica, constantment sotmesa a la verificació); una culminació que, d'altra banda, s'ha equiparat abusivament amb «una» forma concreta de racionalitat: la racionalitat occidental.<sup>46</sup> Els nostres dies, hom, més aviat, tendeix a considerar el mite com una forma de l'expressivitat humana que no és ni coincident ni oposada a la que ens proporciona la versió de la racionalitat instrumental que, en cada cas, hom adopta.<sup>47</sup> (I cal dir entre parèntesi que resulta un fet prou evident que els mites etiològics, per exemple, ja són unes racionalitzacions molt complicades i desenvolupades).<sup>48</sup>

No fa gaire que Kurt Hübner posava en relleu que l'actual investigació dels universos mítics no es limitava a observar un mite en concret, sinó que, sobretot, s'imposava la tasca

e determinar l'estructura mítica.<sup>49</sup> Perquè, malgrat les enormes diferències narratives i situacionals que hi ha entre els diversos mites, tots ells posseeixen unes estructures molt similars. Cal no oblidar que allò que constitueix l'objecte de la ciència roman ben determinat, ja pertanyi a l'ordre material o a l'ordre ideal. En el mite, en canvi, «l'objecte és sempre, alhora, quelcom de material i quelcom d'ideal [...], ja que el mite té o, almenys, pot tenir, un contingut numinós [...] La ciència comprén els fets de la natura com a basats en les lleis de la causalitat, el mite, per la seva banda, hi veu l'acció d'uns esdeveniments originals, de les anomenats principis (arkháí), com els anomenaren els grecs».<sup>50</sup> D'aquí que Kurt Hübner mantingui l'opinió que és possible de distingir entre una «ontologia mítica» i una «ontologia científica», perquè, en definitiva, «una ontologia no abasta altra cosa que les representacions que es troben a la base d'una determinada explicació del món (Weltdeutung), en la qual poden pensar-se les relacions més generals en què es troba l'individu».<sup>51</sup> Una ontologia, en definitiva, estableix un criteri per ordenar, des d'un determinat sistema de coordenades, tot allò que s'esdevé en el món i en l'home. Tot seguit cal afegir que cap ontologia no és exhaustiva: és una ordenació (fonamentació - explicació) possible de l'experiència humana, que ha de ser complementada amb d'altres, perquè la realitat (i l'home en ella) és polifacètica. És necessari, doncs, llevat que hom, d'una manera unilateral, no redueixi totes les facetes de la realitat a una de sola. Allò que, segons Kurt Hübner, és típic de l'ontologia mítica es que tot és copsat des de la perspectiva dels orígens, és a dir, dels mites del «temps d'abans del temps».

Justament perquè el mite és una de les expressions més profundes de la problemàtica humana, hauria de trobar ressò en la reflexió filosòfica, la qual, tostemps, ha estat l'encarregada de tematitzar els diversos nivells de la indefugible qüestionabilitat de l'ésser humà.<sup>52</sup> Trobem molt encertada l'apreciació de Jacques Vidal, segons la qual els mites expressen, a nivell cultural, «une expérience de solidarité universelle qui précède, s'explícite et se retrouve dans le matériel narratif d'une tradition».<sup>53</sup> Actualment, el «logocentrisme», tan característic de la cultura occidental, experimenta, en molts indrets, un franc retrocés o, almenys, una acusada «desconstrucció» fins i tot per part d'alguns filòsofs de professió.<sup>54</sup> No és cap secret que, els nostres dies, les anomenades «noves mitologies», els precedents i les bases argumentatives i expressives més importants de les quals es troben en la passada centúria, cerquen amb deler el «moment filosòfic» de tot mite i el «moment mític» de tota

filosofia.<sup>55</sup> Dient-ho d'una manera lapidària: «En darrer terme, el problema del mite és el de la filosofia fonamental».<sup>56</sup> De tota manera cal no oblidar que, en el contacte de l'ésser humà amb el mite, mai no deixa d'aparèixer una possibilitat que, tostemps, l'ha inquietat profundament: com reduir el desconcert i la perplexitat que li provoca tot allò que és estrany, inhabitual i inquietant, a fi que esdevingui quelcom de conegut, de dominable i de calculable.<sup>57</sup> Adrian Cunningham, en un estudi molt ampli sobre la relació entre el mite i la ideologia en l'obra de Claude Lévi-Strauss, ha posat de manifest que l'estudi i la crítica de la ideologia d'un autor concret són prèvis al coneixement de la seva interpretació del mite.<sup>58</sup>

1. Sobre la influència dels contextos socials en la interpretació del mite, vegeu l'excel·lent estudi de Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 34-84.
2. F. Stolz, «Einführung»: Assmann et al. (ed.), Funktionen und Leistungen des Mythos, ja citat, 1982, 9.
3. C. Geertz, La interpretación de las culturas, Barcelona, Gedisa, 1987, 57, afirma que «l'home no pot ser definit solament a partir de les seves actituds innates, como volia fer-ho la Il·lustració, ni solament a partir dels seus modes de conducta efectius, com, majoritàriament, ho volen fer les ciències socials contemporànies, sinó que ha de definir-se per mitjà del vincle entre aquestes dues esferes: per la manera com la primera es transforma en la segona, per la manera en què les potencialitats genèriques de l'home es concentren en les seves accions específiques». Cf., a més, *id.*, 46-59. D'una manera taxativa, S.J. Tambiah escriu que «by nature, in essence, the doctrine of the psychic unity of mankind or human universals and the doctrine of diversity of cultures / societies are not contradictory dogmas» (cit. R.M. Torrance, The Spiritual Quest. Transcendence in Myth, Religion, and Science, Berkeley-Los Angeles-London, Un. California Press. 1994, XII; cf. *id.*, XIII, 94-99. Sobre la concepció antropològica que hi ha a la base de les interpretacions que donem en aquesta estudi, vegeu L. Duch, Historia y estructuras religiosas. Aportación al estudio de la fenomenología de la religión, Barcelona - Madrid, Don Bosco - Edebé, 1978, *passim*; *Id.*, «Antropología de la Religión»: Anthropologica 6(1982), 11-139; *Id.*, Religió i món modern, ja citat, 127-166.
4. Vegeu l'interessant article de G. Schlatter, «Anthropologie / anthropology»: H. Cancik et al., Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe, I, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1988, 491-495.
5. L'estudi de Dupré, Religion in Primitive Culture, ja citat, té la virtut de posar al descobert les premisses i els prejudicis filosòfics que hi ha darrera les diverses escoles antropològiques, sobretot de la Cultural Anthropology, que ha estat la més influent i, malgrat les seves afirmacions de neutralitat ideològica, una de les més determinades a priori.

6. Un llibre que creiem imprescindible, malgrat el seu fort materialisme, per conèixer la formació, el mètode i la ideologia de les diverses escoles antropològiques és el de M. Harris, El desarrollo de la teoría antropológica. Una historia de las teorías de la cultura, Madrid, Siglo XXI, 1978. No deixa de ser curiós que l'«esperit nacional» i els interessos econòmics de les diverses nacions s'expressen d'una manera molt acusada en les escoles antropològiques occidentals. En el nostre llibre Historia y estructuras religiosas, ja citat, 1978, oferim els principals factors que intervingueren en la configuració ideològica de les escoles antropològiques de la passada centúria.

7. El llibre d'A. Kuper, Antropología y antropólogos. La escuela británica: 1922-1972, Barcelona, Anagrama, 1973, constitueix una molt bona aproximació històrica a les escoles antropològiques britàniques. Vegeu, a més, T. Tentori, Antropología cultural, Barcelona, Herder, 1981; Schlatter, «Anthropologie / anthropology», ja citat, 492-493.

8. La influència del darwinisme social, sobretot per obra i gràcia de Spencer, fou molt important en les escoles britàniques. Cal tenir en compte, però, que «les teories de l'evolució de Spencer i Lamarck no són sinó genealogies dels pobles vestides a la moderna per tal de justificar la força i la superioritat racial» (Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 153; cf., a més, Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, ja citat, 93-121). Vegeu les interessants disquisicions de Reinwald sobre la temàtica «genealogia i domini» a id., 152-158, que, en el fons, és determinant per comprendre la intenció més important que hi ha en l'antropologia britànica d'aquell temps.

9. Vegeu Kuper, Antropología y antropólogos, ja citat, 123-147 («Antropología y colonialismo»). Vegeu, a més, Harris, o.c., 115-118. Kuper fa notar que no tots els antropòlegs anglesos es feren còmplices de les idees colonialistes. Alguns, justament a causa del mètode de l'«observació participant», propugnada sobretot per Malinowski i la seva escola, van trencar «les barreres del color, que existien en la majoria de les colònies, i van desafiar les premisses bàsiques i execrables de tots els règims colonials» (id., 147).

10. Una obra de singular importància fou la d'E.B. Tylor, Cultura primitiva. I: Los orígenes de la cultura; II: La religión en la cultura primitiva, Madrid, Ayuso, 1977, 1981, publicada el 1871, que ha determinat les direccions bàsiques de l'antropologia (sobretot en relació amb la teoria de l'«animisme») fins, pràcticament, als nostres dies. Una altra obra que ha exercit una enorme influència fou The Golden Bough de James Frazer. La primera edició veié la llum el 1890 (en dos volums). Entre el 1907 i el 1914, Frazer va publicar una edició monumental en dotze volums. El 1922, el mateix autor va editar una edició abreujada. D'aquesta última hi ha una traducció castellana: J.G. Frazer, La rama dorada. Magia y religión, México-Madrid-Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 13<sup>a</sup> reimpr. 1991.

11. Evans-Pritchard, Ensayos de antropología social, ja citat, 31. La creença en les lleis de l'evolució tenia com a contrapartida en aquests autors la lluita a mort contra la religió, la qual era exclusivament superstició (cf. id., 31-33, 36).

12. É. Durkheim, Les formes elementals de la vida religiosa. El sistema totèmic a Austràlia. Edició i pròleg a cura de Joan Estruch, Barcelona, Edicions 62, 1987. Estruch, en l'interessant pròleg a la traducció catalana de l'obra de Durkheim, posa de manifest que el pensament d'aquest autor no és altra cosa que una «sociologia de l'ordre».

13. Vegeu Schlatter, «Anthropologie / anthropology», ja citat, 491-492.
14. Vegeu la dura crítica que W. Emmerich, Zur Kritik der Volkstumsideologie, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1971, adreça als pressupòsits ideològics de la «Völkerkunde» d'origen romàntic. Cal no perdre de vista que alguns d'aquests pressupòsits foren incorporats pel pensament reaccionari alemany dels segles XIX i XX. Òbviament, el nacionalsocialisme, sense oblidar nombrosos grups catòlics i protestants, assimilà el concepte de poble i de raça tal com havia estat elaborat pels corrents romàntics pangermanistes de la passada centúria.
15. Hom pot consultar de F. Boas, Cuestiones fundamentales de Antropología Cultural, Buenos Aires, Hachette, 1964, amb una bona introducció d'Abraham Monk al pensament boasià. Aquesta obra fou una de les darreres d'aquest autor, i ofereix els aspectes més madurs del seu pensament antropològic.
16. El caràcter irrevocable de la religió té les mateixes arrels que l'omnipresència del mite en l'existència humana: la qüestionabilitat d'aquesta mateixa existència. En relació directa amb aquest paràgraf cal tenir en compte el que exposarem a 4.5.
17. É. Poulat, Le catholicisme sous observation du modernisme à aujourd'hui, Paris, Centurion, 1983, 76.
18. J.-P. Vernant, Mito y sociedad en la Grecia antigua, Barcelona, Ariel, 1973, 198. Aquesta idea va ser exposada amb anterioritat per l'investigador holandès Jan de Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat. Vegeu en un sentit semblant A. Schenk, «Myth and Philosophy»: Angelicum 51(1974), 599.
19. Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 295.
20. Vernant, Mito y pensamiento en la Grecia antigua, ja citat, 335, escriu que, «en el transcurs dels darrers cinquanta anys, la confiança de l'Occident en el monopoli de la raó ha estat posat en qüestió [...] L'Occident, avui, ja no pot considerar el seu pensament com el pensament, ni saludar en l'aurora de la filosofia grega el naixement del sol de la Raó». Cal assenyalar que l'original francès del text de Vernant és l'any 1965. Vegeu, a més, des d'una perspectiva bastant diferent, J. Sallis, Die Krisis der Vernunft. Metaphysik und das Spiel der Einbildungskraft, Hamburg, Felix Meiner, 1983.
21. Cf. M. Horkheimer - Th.W. Adorno, Dialéctica del iluminismo[1944], Buenos Aires, Editorial Sudamericana, 1987. Vegeu l'Iluminador estudi de Chr. Hubig, «Dialektik der Aufklärung und neue Mythen. Eine Alternative zur These von Adorno und Horkheimer»: Poser (ed.), Philosophie und Mythos, ja citat, 218-240.
22. Gadamer anomena la malaltia del nostre temps una malaltia històrica provocada per un excés d'història, que desconeix que «Sein heisst Immersein. Allò que la raó reconeix com a veritable, ha de ser sempre veritable» (Gadamer, «Mythos und Vernunft», ja citat, 50, 52).
23. W. Dupré, «Mito»: Conceptos fundamentales de filosofía II, Barcelona, Herder, 1978, 553.

24. Laplantine, Las voces de la imaginación colectiva, ja citat, 55, escriu que caldria oposar «a la noció de mitologia constituïda (que ja és una degradació ideològica del mite) la noció de consciència col·lectiva mitogènica constituent».

25. Vegeu Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 154.

26. Creiem que aquesta apreciació és correcta, però, al mateix temps, hem de dir que ens produeix un cert malestar. En principi, tota definició és inadequada per unes raons que, molt esquemàticament, exposarem més endavant. Malgrat aquesta inadequació, emprem definicions, i el que és més important: la cosa definida, malgrat les divergències profundes entre els seus possibles definidors, existeix. Existeix, per tant, el mite. L'afirmació que no existeix el mite, sinó els mites equivaldria a dir que no existeix la ciència, sinó diverses classes de ciències. El fet que la comprensió del mite d'un determinat estudiós contradigui la d'un altre no comporta la no-existència del mite, sinó maneres diversificades de comprendre'l (vegeu K. Hübner, «Die Theologie R. Bultmanns im Lichte der modernen Mythos-Rezeption»: P. Koslowski, Die religiöse Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1985, 252, esp. nota 9).

27. Cf. Poser, «Mythologie als Logomythie», ja citat, 154.

28. «Nah ist / Und schwer zu fassen der Gott».

29. El 1923, McKnight (English Words and their Background) calculava que el 50% dels mots emprats en el parlar col·loquial d'Anglaterra i els Estats Units es basava tan sols en trenta-quatre paraules bàsiques (cf. G. Steiner, Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano, Barcelona, Gedisa, 1990, 49-50).

30. El magnífic llibre de Berman, Todo lo sólido se desvanece en el aire, ja citat, passim, no constitueix pas una reflexió immediata sobre l'«oblit», sinó, més aviat, sobre la «dissolució» de totes les certeses culturals i religioses i de totes les arrels socials de l'home occidental. Aquesta reflexió permet un diagnòstic molt precís d'això que hom ha anomenat «modernitat» i «postmodernitat».

31. Cf. M. Eliade, Tratado de historia de las religiones II, Madrid, Cristiandad, 1974, 241-246.

32. C. Lévi-Strauss, Mito y Significado. Prólogo, notas y bibliografía de H. Arruabarrena, Madrid, Alianza, 1987, 24.

33. Em permeto de remetre al meu article «Coneixement científic i coneixement mític»[1976]: Duch, Transparència del món i capacitat sacramental, ja citat, 54-76. Pie Duployé en la llarga introducció del seu estudi (P. Duployé, La Religion de Péguy, Paris, Klincksieck, 1965) traça una interessant panoràmica de la història de la destrucció (o, almenys, de l'oblit) de la imatge i de la imaginació en el pensament occidental del segle XIII ençà.

34. En el capítol 4.5. ens referirem a la perversió dels mites, la qual cosa ens permetrà de referir-nos al «mal ús del mite».



35. Vegeu F.K. Mayr, La mitología occidental, Barcelona, Anthropos, 1989.
36. Vegeu Mayr, o.c., 59-83.
37. Mayr, o.c., 61-62, fa notar que la patriarcalització de l'antiga religió ja pot observar-se en Xenòfanes i la seva crítica del politeisme, en Anaxàgores i la seva concepció d'un principi diví espiritual. L'arquetipus del diví i de l'humà és allò que és masculí. En aquest sentit, Agustí, per exemple, estableix un estricte paral·lelisme entre l'esperit com a raó contemplativa superior i la masculinitat: l'home-masclé és l'autèntica imatge de Déu i no pas la dona (cf. id., 75-76).
38. Una de les qüestions que tot naturalment es plantegen en connexió amb aquesta problemàtica és la de la relació monoteisme - politeisme.
39. Mayr, o.c., 63.
40. Vegeu Bolle, «Myth», ja citat, 271. En un article del 1953, «Los mitos del mundo moderno»: Mitos, sueños y misterios, Buenos Aires, General Fabril, 1961, 19-36, M. Eliade feia una lúcida anàlisi de la presència del mite en el món modern. Vegeu, a més, Meslin, o.c., 235-242.
41. Eliade, «Los mitos del mundo moderno», ja citat, 24; cf. id., 28, 30. «Analitzant l'actitud d'allò que és modern en relació amb el Temps, podem descobrir-hi el camouflage del seu comportament mitològic» (id., 31).
42. Eliade, Tratado de historia de la religiones II, ja citat, § 167 (229-233), parla de la degradació dels símbols. Aquesta perspectiva pot aplicar-se també als mites. Més endavant (id. II, § 168, parla del fet que tots els símbols coneixen unes interpretacions autèntiques i unes interpretacions infantilitzades. També en relació amb els mites és vàlida aquesta manera de veure les coses.
43. Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 38, afirma que «les récits mythologiques traduisent-ils en culture la nature de l'homme élémentaire». En un article de l'any 1917, hom afirmava que tot mite remet a «a "mythopoeic age", which represents a certain stage in the development of the human thought» (E.A. Gardner, «Mythology»: ERE IX, Edinburg 1917, 117). Una posició igualment evolucionista manté un autor molt més modern: Gusdorf, Mythe et métaphysique, ja citat, 28-36. Segons aquest autor, el mite és el mode de pensament que correspon a l'edat prehistòrica de la humanitat. D'una manera semblant s'expressava H.J. Rose, «Mythology»: Encyclopaedia Americana XIX, New York 1963, 675: «Myths are a kind of imaginative precursor of scientific investigation».
44. Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 11, 60-61. El llibre de referència és el de Nestle, Vom Mythos zum Logos, ja citat, esp. 1-20. J. Henninger, «Mythe»: Dictionnaire de la Bible. Splément VI, Paris, Letouzey et Ané, 1960, col. 232, fa notar que «la depreciació racionalista del mite que ens ve del segle XIX, també ha mantingut la seva influència en el segle XX». Potser calgui afegir que Henninger escriu al final dels seixanta. En l'actualitat les mitologies d'aquells anys també han sofert una enorme depreciació. Un autor molt influent els anys cinquanta i seixanta, G. Mensching, Die Religion. Erscheinungsformen, Strukturtypen und Lebensgesetze, Stuttgart, C.E. Schwab, 1959, 186, 229-230,

encara dona per suposat que el mite és la forma «primitiva» (dels primitius) per expressar l'experiència religiosa o l'experiència de Déu, que s'oposa completament a la reflexió racional. El mite, d'acord amb el parer de Mensching, ja no pot ser actualitzat per l'home dels temps posteriors. El profund arrelament de Mensching en el sòl protestant és una raó molt important que ajuda a comprendre el seu judici negatiu sobre el mite.

45. Sobre el darwinisme social, vegeu Harris, El desarrollo de la teoría antropológica, ja citat, 105-121, el qual ofereix una bona síntesi dels pressupòsits ideològics d'alguns autors (Spencer, Morgan, Tylor) que incorporaren el darwinisme en l'antropologia (l'anomenat «darwinisme social») amb totes les seqüeles de racisme, d'imperialisme i d'eurocentrisme que comportava la teoria de Darwin aplicada a les ciències socials.

46. Ja fa molts anys, G. Mensching, «Religiöse Ursymbole der Menschheit»: Studium Generale 8(1955), 363, feia notar que el mite «no era un producte de la fantasia poètica, sinó d'una autèntica comprensió de la realitat».

47. Que la raó sempre és una «raó històrica», és quelcom prou evident d'acord amb allò que ha estat la marxa general de les diverses societats orientals i occidentals.

48. Gilbert Durand ha escrit que, «contràriament al que pensa l'evemerisme, no és el document històric el que provoca el mite, sinó les estructures mítiques les que capten i informen el document arqueològic» (G. Durand, Las estructuras antropológicas de lo imaginario. Introducción a la arquetipología general, Madrid, Taurus, 1981, 338-339, nota 389).

49. Cf. K. Hübner, «Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse. Drei Elemente des christlichen Glaubens»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 27.

50. Hübner, «Der Mythos, der Logos und das spezifisch Religiöse», ja citat, 28.

51. Hübner, o.c., 29. Aquest mateix autor explica tot això d'una manera molt més detallada a Hübner, Die Wahrheit des Mythos, ja citat, 109-185, en relació, sobretot, amb la mitologia grega. Ja fa molts anys que Jacques Pohier afirmava que, en el seu ordre, el mite és l'únic que pot dir allò que diu: «il n'y aurait pas à s'étonner que le mythe soit un mode de connaissance aussi nécessaire et aussi parfait, dans son ordre, que le théorème l'est dans le sien» (J.-M. Pohier, Psychologie et Théologie, Paris, Cerf, 1967, 258).

52. Cf. Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, 17, 21-22. Aquest autor, que escrivia els anys setanta, afirma: «Encara no hi ha cap intent fàcilment recognoscible que es proposi ajustar el mite a la història del coneixement» (id., 19). El mite és tan important, perquè com apunta W.E.H. Stanner, cit. Ch.H. Long, «Prolegomenon to Religious Hermeneutic»: History of Religions 6(1966/67), 261, «has something to say --something significant, said beautifully and tragically-- about the first and last formula of things, the ultimate conditions of human beings, the instituted ways in which things exist, and the continuity between the primal instituting and the experiential here-and-now».

53. Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 38.

54. Cf. C.-Fr. Geyer, «Philosophie - Mythologie - Wissenschaft»: O. Bayer (ed.), Mythos und Religion. Interdisziplinäre Aspekte, Stuttgart, Calwer, 1990, 22-25. El «logocentrisme» occidental ha estat qualificat per Odo Marquard de monomitisme, al qual, ara mateix, cal plantar cara amb un pensament i amb una praxi centrats en el polimitisme (cf. O. Marquard, «Lob des Polytheismus. Über Monomythie und Polymythie»: O. Marquard, Abschied vom Prinzipiellen. Philosophische Studien, Stuttgart, Reclam, 1984, 91-116).

55. Vegeu C.-Fr. Geyer, «"Neue Mythologie" und "Wiederkehr von Religion"»: W. Oelmüller (ed.), Wiederkehr von Religion? Perspektiven, Argumente, Fragen, Paderborn-München-Wien-Zürich, F. Schöning, 1984, 25-54; Id., «"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, Anton Pustet, 1986, 99-108. Sobre l'ancoratge ideològic de les «noves mitologies» en el segle XIX resulta imprescindible Frank, Der kommende Gott, ja citat; Id., Gott im Exil, ja citat. Aquest mateix autor ha ofert una contribució molt interessant al debat actual sobre les «noves mitologies» (cf. Frank, «Brauchen wir eine "Neue Mythologie"?: Frank, Unendliche Fahrt, ja citat, 93-118).

56. Dupré, «Mito», ja citat, 557. El mite és un esforç per conèixer l'incognoscible. Aquest esforç, però, comporta un profund esqueixament de l'ésser humà entre la seva tendència innata a tematitzar-ho i racionalitzar-ho tot i la tendència mítico-religiosa, també innata en ell, a anar sempre més enllà d'ell mateix i de la realitat, tot superant les barreres de l'empíric (cf. E. Buess, Geschichte des mythischen Erkennens, ja citat, 27, 70-76, 159-160, 218-219). Vegeu, des d'una perspectiva etnològica, Ad.E. Jensen, Die getötete Gottheit. Weltbild einer frühen Kultur, Stuttgart-Berlin, Kohlhammer, 1966, 18 i passim.

57. «L'anàlisi filosòfica dels mites com a fenòmens culturals parteix de la varietat de llurs funcions i de llurs significacions, les quals han estat precisades pels etnòlegs i pels folkloristes [...] Ja que el mite, indubtablement, és un fenomen cultural, ens sembla normal d'integrar la seva explicació i la seva valoració en la teoria de la cultura» (Gulian, Mythos und Kultur, ja citat, 12; cf. id., 13-15).

58. Vegeu A. Cunningham, «Myth, Ideology, and Lévi-Strauss: the Problem of the Genesis Story in the nineteenth Century»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, ja citat, 135, 140-142, 149, 172-174 i molt esp. el diagrama de la pàg. 138. Vegeu les reflexions que fem en el capítol 1.1. d'aquesta exposició sobre «mite i experiència autobiogràfica».

## 5. ELS GRANS TEMES A L'ENTORN DEL MITE (I)

En aquest capítol ens proposem d'atancar-nos a uns quants temes que, des d'antic i en relació amb la interpretació del mite, han estat considerats com a molt importants. Sempre i arreu, tots ells es troben estretament vinculats entre si: només per raons pedagògiques els proposem per separat. No hi ha dubte que cadascun d'ells podria ser l'objecte de tota una monografia, ja que la seva correcta comprensió permet de portar a cap una adequada exposició de tota la problemàtica a l'entorn dels universos mítics.

### 5.1. Mite i estructures narratives

«Ce qui a créé l'humanité,  
c'est la narration» (Pierre Janet)

A les acaballes del segle passat Sir Walter Scott escrivia: «Such is the universal charm of narrative that the worst novel written will find some gentle reader content to yawn over it, rather than to open the pages of the historian, moralist or poet».<sup>1</sup> La tirada dels humans per la narració prové del fet que hom està plenament convençut que les narracions, millor que les presentacions discursives o que les definicions de la realitat, expressen plàsticament la veritat de la vida.<sup>2</sup> En el fons, la narració és el producte de la consciència humana que imposa ordre a la nostra experiència feta en el temps. El temps, però i com ja ho va posar en relleu sant Agustí, no significa res al marge de la memòria, la qual l'organitza en la ment. El passat, el present i

el futur no són entitats metafísiques independents, sinó unes categories de la consciència organitzada, les quals són indispensables per a la creació de la identitat personal. Dient-ho altrament: la identitat personal es troba íntimament vinculada amb l'experiència organitzada del passat en una trama coherent.<sup>3</sup>

De tot plegat es dedueix la vinculació del mite amb la narració, la qual, sovint, es redueix a una mera equivalència dels dos termes.<sup>4</sup> Això significa que ens caldrà analitzar les relacions d'aquestes dues expressivitats de l'ésser humà.

Per què el frenesí que hom pot detectar a Europa, pràcticament, des de la darrerria del segle XVIII per interpretar el mite en clau estètica? No hi ha dubte que el progressiu esfondrament de la «religió occidental», almenys si hom té en compte la decisiva influència que antany havia exercit sobre els processos d'institucionalització de la societat premoderna,<sup>5</sup> va contribuir decisivament al fet que hom cerqués el missatge del mite en l'art, la literatura, els contes populars, la filologia, la tradició folklòrica.<sup>6</sup> En una paraula: hom cercava en l'altre de la raó una comprensió de l'existència humana que la «sola raó» no havia estat capaç de proporcionar.<sup>7</sup> Per tant resulta versemblant que molts romàntics estiguessin convençuts que era possible la configuració d'una nova «religió de substitució». Les paraules de Novalis: «Tota obra d'art posseeix un ideal a priori, una intrínseca necessitat d'estar present», vindrien a expressar l'ideal romàntic de confegir una «religió poètica» o, potser fóra millor dir, l'intent de fer de la poesia, de les tradicions populars, de la rondallística la nova religió (no dogmàtica ni institucional) de la humanitat.

Hi ha, però, un altre factor que, segons que em sembla, ha incidit d'una manera encara molt més decisiva en l'interès pel mite. A mesura que la vigència de les antigues certes religios-políticoculturals començava a ser posada en qüestió a causa de l'esmuçament progressiu de les tradicions rebudes, l'ésser humà, a l'Occident, anava prenent consciència que li calia interpretar-se de nou, per tal de retrobar el «seu lloc en el món»; un «lloc en el món» que la interpretació de la realitat que havia fet la Hustració feia trontollar perillosament amb la irrupció de la consegüent dosi d'angoixa per part de l'home. No era, per tant, el mite el que en primer lloc necessitava de ser (re)interpretat, sinó el mateix home, que és el primer actor del mite. Era l'ésser huma el qui, peremptòriament, es veia impèlit a la recerca d'una poderosa alternativa que

li oferís l'aptesa per configurar amb sentit la seva vida després de la «mort de Déu», i hom estava convençut que el mite podia ser màximament eficaç en aquest sentit. Hom no hauria d'oblidar que, des de les societats més senzilles fins a les més complexes, «el mite fundacional d'una societat és, com l'antropologia espontània d'aquesta societat, la resposta de l'home a l'experiència de la mort, de la sexualitat i de la manca; una resposta que, al mateix temps, significa la negació d'aquesta experiència mitjançant la seva transcendència».<sup>8</sup> Indubtablement té raó Jan de Vries quan escriu que els esforços fets a l'Occident per interpretar el mite van augmentar d'una manera molt intensa en el moment, «en què la fe en els déus es va veure fortament sacsejada».<sup>9</sup>

Tant la investigació del segle passat, però, sobretot, la més actual han subratllat amb un èmfasi molt especial quelcom que sempre ha estat molt present en la investigació i en la interpretació del mite: la seva «estructura narrativa».<sup>10</sup> És un fet prou manifest que el llenguatge no és simplement un conjunt de sons que serveixen per nomenar les coses i els esdeveniments, sinó que, primordialment, la seva funció consisteix a ordenar i classificar l'experiència humana, tot evitant la tendència natural vers el caos que és inherent al pensament humà.<sup>11</sup> En les seves formes senzilles (Einfache Formen), que no són sinó aplecs de gestos lingüístics, André Jolles, ja fa molts anys, va portar a terme una classificació, una «reducció de la complexitat» (per emprar una expressió de Niklas Luhmann), de les nombroses formes narratives, les quals, al seu torn, es fan ressò de la caoticitat que és inherent a la condició humana.<sup>12</sup> D'una manera lapidària, Fritz Stolz afirma que el mite es troba de ple dins l'àmbit de la narració, però de cap manera en el de la mera descripció.<sup>13</sup> Per això és possible afirmar que «el mite com a narració és un fenomen del llenguatge; de cap manera una creació al costat del llenguatge».<sup>14</sup>

Geoffrey St. Kirk escriu que «en la mesura que són veritablement narracions tradicionals, els mites procedeixen d'un estadi oral de la cultura, i la major part d'ells conserva alguns elements d'un període molt anterior a la seva primera manifestació escrita».<sup>15</sup> A partir de la perspectiva adoptada, resulta molt comprensible que Kirk ofereixi la següent definició del mite: «conte o narració tradicional». Per narració tradicional, aquest autor entén una «mescla de realitat i de fantasia».<sup>16</sup> I, més endavant, afegeix que «un mite és una història, un relat dotat d'una estructura dramàtica i d'un desenllaç».<sup>17</sup> Segons aquest autor, les narracions que s'imposen en una societat com a mites ho fan perquè posseeixen «un poder narratiu excepcional i, a més, tenen

una clara importància funcional respecte a algun aspecte rellevant de la vida, més enllà del simple entreteniment». <sup>18</sup> Repetidament, aquest autor posa de manifest, sobretot en relació amb la mitologia babilònica i grega, l'important treball mitificador dels escribes i, més endavant, dels poetes clàssics. <sup>19</sup>

De tota manera Kirk considera molt problemàtica la possibilitat de distingir d'una manera tallant el mite de les altres formes narratives (llegenda, conte popular, faula), ja que hom no ha arribat a posar-se d'acord sobre la veritable natura i abasta de cadascuna d'elles. <sup>20</sup> Seguint Ruth Benedict, que afirmava que, «a l'hora d'estudiar-la, la mitologia mai no pot separar-se del folklore», <sup>21</sup> Kirk és de l'opinió que no resulta possible de sostreure's a la idea que el conte popular, de fet, és una espècie particular de mite. <sup>22</sup> De tota manera hi ha un fet que pot ajudar a distingir entre l'un i l'altre. En efecte, el mite desenvolupa la seva trama en un passat atemporal, mentre que «la trama dels contes populars dóna per suposat que l'acció s'ha esdevingut en un temps històric», el qual mai no és el passat primordial. <sup>23</sup> Una altra característica distintiva, encara que força imprecisa a la pràctica, és que els mites tracten de qüestions serioses i transcendents, <sup>24</sup> mentre que els contes acostumen a tenir uns arguments que giren a l'entorn de «les pors i els desigs més corrents» i, a més, per regla general, donen satisfacció al gust del públic per unes solucions fàcils i ingenioses farcides amb aventures fantàstiques i arriscades. <sup>25</sup> Hom no hauria d'oblidar que la narració d'un mite, en canvi, sempre posseeix una intenció ben determinada, sempre és possible de detectar-hi uns interessos socials ben concrets, els quals, com apunta Gerhard Schlatter, poden ser, simplement, els del tornar a conèixer com cal viure i comportar-se en el concret de la vida quotidiana. <sup>26</sup>

Walter Burkert ha posat de manifest que un mite en concret no pot ser identificat amb un text determinat, perquè hi ha múltiples variants: «Un mite, en tant que narració pot existir en textos molt diferents, d'una manera extensa o bé abreujada, narrada bé o malament, reduïda a insinuacions o bé embellida com una novel·la». <sup>27</sup> Per això aquest autor accepta el suggeriment de l'egiptòleg Jan Assmann, que distingeix entre el mite com a geno-text i les expressions mítiques concretes. «El mite és quelcom d'abstracte. Es tracta del nucli d'accions i d'esdeveniments, d'herois i de destins, que es troba a la base de tot un complex de expressions mítiques com alguna cosa que es posseeix en comú». <sup>28</sup> Burkert, que segueix ací la distinció terminològica dels estoics entre semaînon i semainómenon, de De Saussure entre signifiant i

signifié, de Frege entre Sinn i Bedeutung o Bedeutung i Bezeichnung, posa de manifest que cal separar en un símbol (Zeichen) concret el sentit (Bedeutung, sense, meaning) i la designació, és a dir, la relació amb determinades dades extralingüístiques.<sup>29</sup> La narració mítica pertany a l'àmbit del sentit o de la significació, però no al de l'expressió lingüística ni al de les relacions amb els objectes.

Ha estat Angelo Brelich, un representant molt original i independent de l'estructuralisme, el qui ha subratllat la importància decisiva que posseeix el fet de considerar les narracions mítiques en estreta connexió amb els cicles mítics. Un mite aïllat no és significatiu, sinó que cal tenir en compte les variants literàries i ideològiques que ens ofereix la tradició. «Per capire integralmente un solo mito, è necessario conoscere, senza limiti prevedibili, un grandissimo numero di altri miti della stessa mitologia - per non dire, a priori: l'intera mitologia di cui esso fa parte».<sup>30</sup> És, en conseqüència, la mitologia en el seu conjunt la que ofereix el perfil dels mites (i, sobretot, dels personatges mítics concrets). «Un mito isolato non rivela interamente il proprio significato, e precisamente non solo perché i suoi personaggi non ne vengono illustrati sufficientemente, ma anche perché le sue vicende stesse attingono il proprio rilievo alla luce dei numerosi altri contesti narrativi in cui ricorrono».<sup>31</sup> En un mot: el mite és inseparable de l'entera mitologia.

Harald Weinrich inicia el seu treball, que es troba molt directament relacionat amb el tema que ens ocupa, amb aquests mots: «Aquest concepte [mite], com és prou conegut, era una paraula molt corrent entre els grecs; una paraula que designava una narració popular, la qual tant podia ser una història que hom narrava en la plaça del mercat com una genealogia dels déus».<sup>32</sup> Una mica més endavant, aquest mateix autor segueix així: «Els mites més antics, dels quals tenim coneixement, de la mateixa manera que els mites exòtics, que, actualment, arribem a conèixer gràcies als etnòlegs, són, principalment, narracions».<sup>33</sup> Ha estat Angelo Brelich el qui ha subratllat el fet que «il mito come tale non ha un'esistenza propria, indipendente della sua narrazione; esso è mito solo in quanto è narrato, si attua cioè mediante la parola del narratore».<sup>34</sup> De tota manera cal insistir, tal com ho indica Wolfhart Pannenberg, que un concepte adequat de «mite» tan sols s'obtindrà en la mesura que hom el sàpiga distingir de les altres formes narratives de caràcter més o menys popular (faula, saga, conte, novel·la, etc.).<sup>35</sup> En aquest sentit, no creiem



que Rollo May vagi desencaminat quan escriu que «el mite afegeix una dimensió existencial al conte de fades».<sup>36</sup>

No podrem entrar a debatre amb una certa extensió la immensa problemàtica a l'entorn de la paraula humana, la qual és d'excepcional importància en relació amb el nostre tema. Sigui com sigui, però, es pot afirmar que la varietat i les modalitats de la paraula humana constitueixen, en el fons, els símptomes més eloqüents del radical polifacetisme de l'ésser humà, el qual es dona a conèixer, mitjançant la varietat de les formes expressives, en l'àmbit del pensament, de l'acció i dels sentiments.<sup>37</sup> Cal advertir que no es tracta pas (que no s'hauria de tractar) ni d'una complexitat amorfa, desestructurada, caòtica, ni tampoc d'una complexitat regularitzada amb una disciplina casernària, «vertical i piramidal», sinó, en el sentit més ple de l'expressió, d'una complexio oppositorum, d'una harmònica i creadora disposició dels diversos elements que constitueixen la humanitat de l'home, per més oposats i excloents que puguin semblar a primer cop d'ull. En aquest sentit, la coordinació del mythos i del logos hauria de constituir el model per excel·lència de l'harmonia interna de la humanitat de l'home; harmonia que sempre s'assoleix quan les seves diverses capacitats expressives, lògiques i mítiques es coordinen en un tot harmònic i, tanmateix, inestable, perquè, com una mena de creació contínua, contínuament cal corregir-lo i reconstruir-lo per mitjà d'una experiència, d'una praxi intercomunicativa sempre començada de bell nou.

La narració pot ser abordada de maneres molt diverses, les quals, com la majoria dels aspectes relacionats amb l'home, no haurien de comportar-se entre si per via d'exclusió, sinó, més aviat, per via de complementarietat. Des de les meres anàlisis gramaticals, morfològiques, sintàctiques i semàntiques, sense oblidar la sempre profitosa i enriquidora crítica literària, fins arribar a l'experiència vehiculada per mitjà de l'acció narrativa com, per exemple, l'exposa Walter Benjamin,<sup>38</sup> hi ha una gamma infinita de matissos i, per damunt de tot, de perspectives de tota mena. Harld Weinrich, per la seva banda i en la línia de Benjamin, distingeix entre les narracions que trasmeten uns continguts científics (universitaris i tècnics, per exemple) i les autèntiques narracions, perquè «la ciència no es proposa la saviesa, sinó el coneixement».<sup>39</sup> Weinrich, tot fent notar també el caràcter autobiogràfic de la ciència, posa de manifest que, en la interpretació del mite, el lingüista tindrà en compte, sobretot, la sintaxi, mentre que el no-lingüista se centrarà, més aviat, en la semàntica, la qual cosa vol dir que, sobretot, parará

esment en aquells «senyals» que indiquen moviment, acció, esdeveniment.<sup>40</sup> Arran d'aquestes consideracions, Weinrich treu una conclusió molt important: la ciència ha de parlar del mite d'una manera argumentativa (lògica), la qual, però, és una forma de parlar que «és incommensurable amb la forma narrativa de parlar del mite».<sup>41</sup> En efecte, hom no hauria d'oblidar que la «lògica» d'una ciència determinada imposa uns camins que, molt sovint, resulten incompatibles amb els d'una altra branca científica o, més radicalment, amb els de la saviesa. La conseqüència de tot plegat és que «l'expressió "mite" reflecteix la sorpresa d'aquells que -- com tots nosaltres avui-- han adquirit el costum de raonar sobre objectes que tenen una certa significació, però que --en altres temps o en altres llocs-- aquests mateixos tenien el costum de tractar aquests mateixos objectes d'una manera narrativa (erzählend)».<sup>42</sup>

Ha estat Michel de Certeau el qui ha fet notar que «les structures narratives ont valeur de syntaxes spatiales [...] Les récits, quotidiens ou littéraires, sont nos transports en commun, nos metaphorai».<sup>43</sup> Per això, amb la seva reconeguda perspicàcia i sentit de l'humor, escrivia: «Les récits pourraient également porter ce beau nom: chaque jour, ils traversent et ils organisent des lieux; ils les sélectionnent et les relient ensemble; ils en font des phrases et des itinéraires».<sup>44</sup> Allò que constitueix la missió decisiva de la narració és la creació d'un teatre d'accions, en el qual «es juguen» i es concreten les experiències humanes més qualificades: «le récit ouvre un théâtre de légitimité à des actions effectives. Il crée un champ qui autorise des pratiques sociales risquées et contingentes».<sup>45</sup>

Seguint Benjamin, creiem que una interpretació de la narració que es limités a descriure el funcionament morfològic i sintàctic de les estructures narratives seria quelcom de veritablement necessari, però, amb tot, totalment insuficient. Perquè, en darrer terme, encara que sigui molt important de parar esment en el «funcionament» de tot allò que entra en contacte, activament o passivament, en l'àmbit concret de la nostra existència, mai no deixarem de tenir necessitat que la «funció» ens remeti a la seva fundació. En relació amb el mite, aquesta apreciació, segons que creiem, és de cabdal importància, justament perquè, com ho hem explicat en un altre capítol, el seu funcionament, «lògicament» considerat, és quelcom d'«lògic», la qual cosa significa que, més enllà (o, més ençà) de les «lògiques», hi ha quelcom que assenta i justifica els usos i els costums, les maneres de taula i l'estructura social, l'amor entre els humans i totes les formes possibles de disharmònia. El reconeixement de l'ésser humà com a finitud és

quelcom que no admet discussió. El llenguatge, però, no coneix cap «imperatiu gramatical profund», de tal manera que les limitacions inherents a l'ésser humà queden com relativitzades per la infinitud de possibilitats del seu discurs.<sup>46</sup> Com escriu George Steiner, «el llenguatge no té la necessitat d'aturar-se a cap frontera, ni tan sols, com s'esdevé en relació amb les elaboracions conceptuals i narratives, en la frontera de la mort».<sup>47</sup> Aquest «quelcom» indefinible, però que, tanmateix, sempre posseeix una natura lingüística, seguint Manfred Frank, l'hem anomenat el sagrat.

Tostemps, hom ha considerat la narració com el mitjà idoni per expressar els «trets més enigmàtics del món» (Weinrich) i les qüestions que tenien alguna cosa que veure amb «el més enllà de la mort». Steiner, per la seva banda, escriu que, «en la gramàtica, els futurs, les oracions optatives o condicionals són l'articulació formal de l'limitat».<sup>48</sup> La imaginació, que sempre es presenta aliada amb la narració mítica, és «un increment gramatical natural» (per exemple, en forma de resurrecció, de vida més enllà de la mort, etc.), que permet de qüestionar les «naturalitats» de la quotidianitat, la qual cosa significa que l'«apertura discursiva» fa possible la superació de tot allò que «naturalment» sembla més insuperable, és a dir, la mort.<sup>49</sup>

En el transcurs de la història de la humanitat, constata Weinrich,<sup>50</sup> hom pot observar que les categories sintàctiques, especialment les categories consecutives i causals, han anat adquirint un rang lògic i, àdhuc, ontològic cada vegada més elevat, mentre que la narració, d'una manera cada vegada més acusada, ha anat perdent credibilitat.<sup>51</sup> La pèrdua de la narració ha provocat que, d'una manera creixent, en la quasi totalitat dels àmbits de l'existència humana, s'hagin imposat els «sistemes», les «estructures nomològiques» per parlar com Paul Ricoeur,<sup>52</sup> els quals, a la curta o a la llarga, mitjançant un perillós reduccionisme, imposen una ineludible «dogmatització» en tots els àmbits de la vida humana. La pèrdua (o l'esmussament) de la narració té molt a veure, d'una banda, amb la pèrdua (o l'esmussament) del mite en la cultura occidental i, de l'altra, amb l'imparable augment dels sistemes de control en les societats occidentals. No hi ha dubte que la qualitat de la vida humana no pot desvincular-se de la qualitat de les nostres narracions: «Per damunt del pla vegetatiu mínim, les nostres vides depenen de la capacitat d'expressar l'esperança, de confiar a les oracions condicionals i als futurs els nostres somnis actius de canvi, progrés i alliberament».<sup>53</sup>

Tota narració en sentit sintàctico-morfològic manté una certa distància respecte a allò narrat i es comporta com una mena de lloctinent respecte al personatge que representa. Dient-ho d'una altra manera: la disposició material d'una narració determinada no coincideix simplement amb la sacramentalitat.<sup>54</sup> Narrar alguna cosa no equival a experimentar-la o sofrir-la d'una manera immediata. Acostuma a ser el ritus, que és l'artefacte que posa en moviment la sacramentalitat humana, el dinamisme que fa possible el trajecte des de la medietat de l'objecte narrat fins a la immediatesa de l'experiència. És aleshores quan té lloc la participació immediata de l'ésser humà en el sagrat narrat, el qual és incorporat en la pròpia vida sacramentalment com es fa, per exemple, en l'eucaristia.<sup>55</sup>

Hom pot establir, com per exemple i des de perspectives diferents ho han fet V. Propp, C. Lévi-Strauss o A. Dundes,<sup>56</sup> la morfologia del mite com a narració amb l'ajut d'unes determinades seqüències narratives, que expressen les funcions dels personatges o la diversitat de situacions (Propp) o bé cercar-hi la lògica interna de les relacions entre situacions, personatges i esdeveniments (Lévi-Strauss), amb tot sempre romandrà dempeus la qüestió: quines narracions en concret mereixen l'apèlatiu de mite?; quines «situacions narratives», quins «estils narratius» cal considerar, a l'interior de la inabastable temàtica de la «narració com mite»?

Sigui quina sigui la posició que hom adopti,<sup>57</sup> el mite representa la cristallització més primitiva de les experiències i de les comunicacions col·lectives de la realitat. És a dir, la narració mítica, sempre i arreu, és una estructura de sentit.<sup>58</sup> Segons Burkert, el mite, com narració experiencial, posseeix dues dimensions: una connotativa i una altra de denotativa.<sup>59</sup> Connotativament, la narració té una estructura de sentit pròpia. Hom la narra a causa de la seva relació amb la realitat; la realitat en un ferm sentit intramundà. Denotativament, la funció denominativa, per la seva banda, esdevé visible, sobretot, a través dels noms propis que es manifesten en el mite. En aquest context, els noms dels déus i dels herois són els primers a tenir en compte, sobretot si hom té en compte que els déus i els herois, fins i tot al marge de la narració mítica, apareixen mitjançant el culte, els llocs sacrificials, els altars, els temples i tota la resta d'artefactes vinculats amb la cultualitat. No hi ha dubte que, en l'evolució històrica d'un mite tradicional, les dimensions que aquest adopta són innumbrables. D'una banda, hom pot detectar una «cristallització» de la narració en si, però, d'altra banda, també són perceptibles unes possibilitats canviant de les aplicacions i de les utilitzacions d'aquella que, sovint, se sobreposen

entre si d'una forma caòtica. Per això, en la tradició literària d'un mite determinat, hom pot percebre-hi tensions, influències i mutacions: en una forma mítico-narrativa concreta, hom hi descobreix «restes» erràtiques que són com una mena de survival procedent d'altres formes narratives d'aquell mateix cicle. Tot plegat permet a Walter Burkert afirmar que «si hom vol comprendre els textos mítics, cal tenir molt en compte la perspectiva històrica [i literària que aquests han anat adoptant]». <sup>60</sup> La raó és que «la narració no pot designar de cap manera la realitat d'una manera immediata [...] La realitat i la narració no són pas isomorfes». <sup>61</sup>

«El mite és una narració aplicada. El mite descriu una realitat significativa, supraindividual i col·lectivament important. La seriositat i la dignitat del mite provenen d'aquesta aplicació; l'estructura axiològica i significativa del mite, però, no es deriva d'aquesta aplicació, sinó que és preonada per mitjà del llenguatge i dels condicionaments vitals del llenguatge». <sup>62</sup> Per això el mite pot ser considerat com la primera i la més elemental forma comunicativa i experiencial de la complexitat que és inherent a la realitat del món i de l'home. Tal com va posar en relleu Malinowski, les «realitats» sobre les quals parlen les narracions mítiques són les institucions i les ordenacions socials de la família, del clan, de la ciutat, és a dir, les bases primàries sobre les quals recolza l'existència humana. <sup>63</sup>

Un dels autors que, en aquests últims anys, més s'ha preocupat per continuar la reflexió a l'entorn de la relació entre mite i narració ha estat Fritz Stolz. Seguint una llarga tradició (Baumann, Fontenrose, Kirk, Burkert, etc.), Stolz defineix el mite com una «narració tradicional». <sup>64</sup> D'acord amb el seu parer, «la narració tradicional és una forma expressiva lingüística d'un sistema religiós de símbols, la qual cosa significa que el seu valor en la jerarquia de les possibilitats expressives pot ser extraordinàriament diferent». <sup>65</sup> Cal no oblidar, però, que les possibilitats expressives de què disposa l'ésser humà són molt variables: mite, faula, saga, llegenda, conte, etc., tal com ho va posar en relleu ja fa alguns anys André Jolles. <sup>66</sup> De tota manera, sigui quina sigui la narració concreta que hom consideri, es pot afirmar que el «senyal més important de la narració és que reproduceix un esdeveniment (Vorgang); més en concret, les escenes més significatives se segueixen en un ordre determinat». <sup>67</sup>

El mite segueix les pautes marcades per tot esdeveniment narratiu: posseeix un començament i tendeix vers una conclusió. Stolz posa de manifest com a característica pròpia

del mite que «el seu punt de partida permet canvis; és, per tant, làbil. El final del mite, en canvi, no coneix cap mena de canvi; és estable». <sup>68</sup> Ara bé, una narració que transcorre entre un punt de sortida làbil, variable i un final estable, prefixat, crea tensió i sorpresa entre els oients, ja que s'imposa com a primera tasca la identificació d'aquests amb l'esdeveniment narrat, a fi que els oients, paulatinament, vagin interioritzant les intencions de la narració. Per això, com afirma Stolz, el relat mític proporciona als qui l'escolten «orientació per mitjà d'un procés d'identificació». <sup>69</sup>

El mite com a narració orientadora no sempre s'esdevé al mateix nivell. Les narracions mítiques poden desenvolupar funcions molt diverses: des del relat destinat a passar una bona estona fins a les narracions amb intencions catàrtiques i moralitzadores, sense oblidar l'articulació de tot un reguitzell de desigs i somnis irrealitzables en el concret de la quotidianitat. <sup>70</sup>

## 5.2. Mite i culte

La relació o la manca de relació del mite amb el culte han esdevingut un dels aspectes irrenunciables de la investigació antropològica d'aquests últims segles, sense que hom hagi assolit resultats acceptats amb una certa unanimitat pels investigadors. <sup>71</sup> En la nostra exposició ens limitarem a oferir unes mostres molt reduïdes de com ha estat enfocada aquesta qüestió en la història de la investigació del mite. <sup>72</sup> De tota manera sembla un fet comprovat a bastament que els mites prenen tota llur embranzida allí on l'harmonia fonamental de l'existència es troba posada en qüestió. El fet d'haver posat en relleu aquest aspecte de la temàtica constitueix el gran mèrit de René Girard, el qual ha analitzat els orígens dels mecanismes culturals i socials que determinen els comportaments de la nostra cultura. Aquest autor manté l'opinió que, ja molt aviat, la societat humana va descobrir que el fet de matar i de sacrificar de forma cultural constitueix el seu necessari i omnipresent per a la seva supervivència en el temps. <sup>73</sup>

El 1811, Friedrich Creuzer (Symbolik und Mythologie der alten Völker, besonders der Griechen), a qui ens referirem més endavant, encara que distingia acuradament entre el mite i el culte, escrivia que «en totes les festes dels pobles antics, el culte i el mite apareixen en una relació recíproca, sense que quasi mai es pugui decidir quin dels dos és la causa i quin l'efecte». <sup>74</sup> El 1825, K.O. Müller (Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie), que també ens ocuparà més àmpliament en un pròxim capítol, assenyalava la indissoluble unió de les narracions mítiques i de l'acció cultural. <sup>75</sup> Molts d'altres autors posteriors, malgrat les enormes diferències d'escola i d'ideologia que hi ha entre ells, també han subratllat aquesta coimplicació, tot i que sovint feien derivar el mite de la praxi cultural. <sup>76</sup> L'exegesi complexa dels mites que porta a cap un investigador recentment traspassat, Jacques Vidal, també remarca el lligam indestructible entre el mite i el ritus, perquè cal que «la transcendance du message [del mite sigui] ménagée dans l'immanence du langage [del ritus]». <sup>77</sup> Alguns autors actuals com, per exemple, Karl Albert o Hans Blumenberg, després d'afirmar la unió original, vital i creadora de vida, del mite, del rite i de la metafísica, accentuen el fet que, en els desenvolupaments històrics, aquelles realitats s'independitzaren les unes de les altres, tot esdevenint entitats autònomes. <sup>78</sup>

Foren, sobretot, d'una banda, W. Robertson Smith <sup>79</sup> i James Frazer, <sup>80</sup> i Hermann Gunkel, <sup>81</sup> de l'altra, els qui, a la darrerria del segle passat i a partir de llurs estudis filològicohistòrics sobre la Bíblia, imposaren l'opinió que el mite i el ritus són com les dues cares d'una mateixa moneda: el primer vindria a concretar l'aspecte narratiu (argumental) i l'altre l'aspecte representatiu i espectacular (teatral). En qualsevol cas, però, els mites es derivarien del culte. La «Myth and Ritual School» (amb el cercle de Cambridge al voltant de Frazer) <sup>82</sup> en sentit estricte i els investigadors més o menys afins (F.M. Cornford, Jane Harrison i Gilbert Murray) van acceptar d'una manera ilimitada aquesta teoria en llurs estudis sobre la culturalitat dels antics pobles del Pròxim Orient. <sup>83</sup> Sigmund Mowinckel, que és un dels membres més il·lustres d'aquesta escola (branca escandinava), escriu que «el mite autèntic es troba vinculat al culte, procedeix del culte i expressa allò que en ell s'esdevé i allò que antany s'esdevingué, és a dir, l'"acció salvadora", que roman en la memòria en tant que hom la torna a experimentar». <sup>84</sup> Un fet que cal no oblidar és que aquesta escola, a causa dels seus pressupòsits teòrics més aviat formalistes, ofereix una crítica molt aguda dels esquemes evolucionistes emprats per alguns dels antropòlegs del segle XIX en l'estudi dels fenòmens religiosos. <sup>85</sup> Un altre investigador escandinau molt reconegut, adscrit també d'alguna manera a la «Myth and Ritual School», Geo Widengren, ha

escrit que «el mite és el complement natural del ritu. Mentre que el ritu és l'acció sagrada, el mite és la paraula sagrada que segueix aquesta acció i l'explica. I a l'inrevés, hom pot afirmar que el ritu, com a acció o gest, il·lustra la paraula sagrada o el text sagrat».<sup>86</sup>

D'entre els autors dels anys trenta que tingueren una més gran influència en la rehabilitació del mite i que van insistir en la unió inseparable del mite i del ritus cal destacar Walter Friedrich Otto (1874-1958).<sup>87</sup> «En el centre de tota religió hi ha la manifestació del diví. El fet que hagi vingut, que sigui present, confereix el sentit i la vida a totes les seves formes».<sup>88</sup> En un altre indret afirma: «El fenomen original (Urphänomen) de tota religió [...] és la manifestació de la divinitat».<sup>89</sup> Òbviament, el lloc on s'esdevé la manifestació de la divinitat és la praxi cultural. Cal assenyalar, d'altra banda, que per a W.Fr. Otto, la revelació continua del diví és una qüestió estretament vinculada amb la paraula; la paraula que és essència, la paraula que és acció cultural i la paraula que és esdeveniment. La paraula pleromàtica ressona, doncs, en el culte, el qual «és l'elevació de l'home en el diví, tot esdevenint, aleshores, el company i l'igual de la divinitat».<sup>90</sup> D'aquí la indestructible unió de mite i de culte que postula W.Fr. Otto; unió que és creadora de vida i de sentit.<sup>91</sup> En una altra obra molt important en relació amb aquesta temàtica afirma: «No hi ha cap autèntic culte sense mite; tampoc no hi ha cap mite autèntic sense culte. De fet, tots dos són la mateixa cosa. Això, d'altra banda, és d'una importància decisiva per al coneixement de tots dos».<sup>92</sup> D'una manera encara més abrupta escriu que «no hi ha, ni les pot haver, accions culturals sense el mite corresponent».<sup>93</sup>

Alguns investigadors s'oposen a la teoria que fa derivar el mite de les celebracions culturals. És la inversa el que cal afirmar: el culte procedeix directament del mite. Adolf E. Jensen pot ser considerat com una de les figures més representatives d'aquesta tendència. Després d'afirmar la indissoluble unitat de mite i culte,<sup>94</sup> escriu que «les veritats mítiques tan sols es revelen en una atmosfera de festivitat».<sup>95</sup> El culte, en conseqüència, vindria en segon lloc respecte al mite. Això és així perquè, de fet, aquell, d'acord amb l'opinió de Jensen, constituïria el llenguatge comunicatiu d'aquest.<sup>96</sup> D'una manera tallant, Jensen afirma que «tot cerimonial i tot acte solemne viuen dels processos creadors mítics».<sup>97</sup> Quan es trenca la unitat entre el contingut mític i la seva expressió cultural, l'ésser humà comença a perdre's en la irrellevància i, àdhuc, en la buidor de la manca de sentit. Aleshores, d'una banda, sorgeixen les «historietes» i, de l'altra, les pràctiques més o menys supersticioses.



En relació amb l'íntima vinculació del ritus amb el mite, un autor molt influent aquests últims anys ha estat Theodor Gaster,<sup>98</sup> el qual s'ha ocupat quasi exclusivament dels mites de procedència semítica, tot posant de manifest llur caràcter poemàtic i rítmic, els quals es reactualitzaven en les litúrgies dels temples reials de les antigues cultures mesopotàmiques (sobretot en la festa de l'Any Nou). El mite «belongs --and fundamentally-- within the realm of religion and cult, mythological stories being recited, in many societies, not for entertainment or diversion, but as part and parcel of ritual procedures».<sup>99</sup> En un altre indret, Gaster escriu: «Au fond, Myth is consubstantial with Ritual. They are not --as is often supposed-- two things artificially or schematically brought into relationship with each other, but one thing viewed from two different angles or through different prisms».<sup>100</sup> Segons aquest autor, en els escenaris culturals del Pròxim Orient antic, la finalitat dels poemes mítics consistia, gairebé d'una forma exclusiva, a proporcionar una interpretació del ritual en forma narrativa. Quan les celebracions litúrgiques, per les raons que sigui, deixen de tenir una importància existencial per als individus i els grups socials, aleshores els mites subsisteixen com a meres peces literàries, que acostumen a ser modificades i reelaborades en nombroses ocasions.<sup>101</sup> D'una manera independent respecte a Gaster, Georges Dumézil també posa de manifest aquesta circumstància quan afirma que, «frequentment, en el curs de l'evolució religiosa, el mite tendeix a separar-se del ritus i a viure una vida pròpia, al marge del control que li donava la seva antiga utilització pràctica».<sup>102</sup> El terme final d'aquesta evolució, segons que indica aquesta mateix autor, és el «conte» en forma de faules, cançons infantils, receptes, dites populars, etc.<sup>103</sup>

Clyde Kluckhohn va ser un dels antropòlegs americans més influents entre els anys trenta i cinquanta. La temàtica concreta que ara ens ocupa la va considerar en un article publicat l'any 1942, que ha estat reproduït en moltes ocasions i, molt sovint, ha estat pres com a punt de referència quasinnormativa per a plantejar-la.<sup>104</sup> Aquest autor és de l'opinió que no és possible arribar a cap mena de solució definitiva que decideixi sobre la precedència del mite o la del ritual.<sup>105</sup> L'únic que es pot afirmar és que, gairebé sempre, tots dos apareixen estretament units. Adoptant una perspectiva, que té molts punts de contacte amb el pensament de Bronislaw Malinowski, afirma: «What is really important is the intricate interdependence of myth (which is one form of ideology) with ritual and many other forms of behavior».<sup>106</sup> Allò que cal subratllar, d'acord amb l'opinió d'aquest antropòleg, és que tant el mite com el ritual satisfan les necessitats (sobretot de caràcter psicològic) d'una determinada societat, i el lloc que ocupa

l'un i l'altre dependrà dels problemes i dels desafiaments que calgui resoldre en un temps determinat.<sup>107</sup> De tota manera, Kluckhohn no deixa d'apreciar en la seva teoria unes relatives diferències<sup>108</sup> entre el mite i el ritual: «The myth is a system of word symbols, whereas ritual is a system of object and act symbols. Both are symbolic processes for dealing with the same type of situation in the same affective mode».<sup>109</sup> Així doncs, a més de posseir una base comuna de tipus simbòlic, el mite i el ritual també tenen una base comuna de tipus psicològic i afectiu: «Ritual is an obsessive repetitive activity [...], mythology is the rationalization of these same needs, whether they are all expressed in overt ceremonial or not».<sup>110</sup>

Ara hem de referir-nos a Victor W. Turner, que ha estat un dels antropòlegs que més ha insistit en el fet que la fluïdesa de les narracions mítiques pot explicar-se a causa de llur caràcter liminal: «Els mites narren com una situació va passar a ser-ne una altra, com va poblar-se un món despoblat, com es transformà el caos en cosmos, com els immortals es feren mortals, com van aparèixer les estacions en un clima que no en tenia, com la unitat primordial de la humanitat va escindir-se en una pluralitat de tribus o de nacions, com uns éssers andrògins esdevingueren homes i dones, etc.».<sup>111</sup> En l'explicació del mite com a fenomen liminal, Turner segueix les petjades que va marcar Arnold van Gennep en la seva investigació sobre els rites de passage (1909).<sup>112</sup> El mite és, substancialment un fenomen liminal, que té com a fonament inalienable la iniciació dels individus.<sup>113</sup> Turner, seguint la dinàmica de la seva teoria, afirma que «encara que els mites no es trobin vinculats a uns ritus determinats, sempre posseeixen un caràcter liminal».<sup>114</sup> Aquesta apreciació voldrà voler dir que tots els mites, d'una manera o altra, es troben vinculats a una praxi cultural (conscient o inconscient), ja que totes les situacions liminals, a causa de la riquesa simbòlica que els és pròpia, comporten, per part de l'individu i de la col·lectivitat, unes precises actituds que cal «escenificar» culturalment davant els membres del grup que, en cada cas, són considerats adients. Per a tots els qui hi creuen, aquests processos rituals (rites de passage) tenen «una eficàcia ontològica, és a dir, transformen o "creen" els qui els veuen o els escolten, i alteren de tal manera l'ésser de l'iniciat que aquest adquireix la capacitat de realitzar les activitats pròpies de la nova posició que ha d'assumir».<sup>115</sup>

El filòsof Klaus Heinrich ha assenyalat la importància cultural del mite, que es posa de manifest, sobretot, en la seva funció genealògica.<sup>116</sup> Mite i culte apareixen indissolublement units, de primer, a causa de la progressiva degeneració que experimenta el món habitual de

l'experiència quotidiana dels individus i, en segon terme, com a conseqüència de la imperiosa necessitat de substituir aquest món progressivament malmès per un «món de recanvi» (Er-satzwelt).<sup>117</sup> Cal substituir (culturalment i culturalment) un món i uns homes envellits per un nou món, que no és exactament el dels orígens, però que, sacramentalment, se li assembla, i té la virtut, a més, d'homologar els participants actuals en el culte amb els abantpassats originals. Per Heinrich parlar de mite és parlar de culte; parlar de mite i de culte és parlar de genealogia. Aquestes idees d'aquest filòsof portades fins a l'extrem vindrien a dir que qualsevol innovació humana, perquè tingui una eficàcia més enllà del mer pragmatisme, ha de trobar-se culturalment, genealògicament, assentada en el teixit social.

Geoffrey St. Kirk ha insistit en el fet que l'associació del mite amb el ritual no és un fenomen universal, com tampoc no l'és, segons el seu parer, la suposició que tots els mites deriven o tenen llur origen en motius rituals.<sup>118</sup> El ritual, segons aquest autor, «no determina el significat real d'un mite concret, ni tan sols el seu nucli narratiu bàsic. Per contra, la seva relació amb el ritual és quasi sempre trivial i casual».<sup>119</sup> Les reticències que mostra Kirk en relació a la vinculació de mite i culte potser es deu al fet, com escriu Angelo Brelich, que «la Grecia antiga non ci ha lasciato un solo mito in un contesto rituale».<sup>120</sup> En efecte, Kirk és helenista de professió, la qual cosa significa que atorga una importància decisiva i paradigmàtica a la mitologia grega en la seva interpretació dels mites. En el fons, Kirk segueix la vella tradició occidental de considerar el món grec i, molt especialment, els mites grecs com a paradigmes insuperables de qualsevol mena de reflexió a l'entorn del mite.

En el seu valuós estudi sobre el mite, Christoph Jamme ha posat de manifest que totes les teories actuals sobre el mite, d'una manera genèrica, però, sobretot, en allò que es refereix a l'anàlisi de la relació entre el mite i el culte, pateixen greus mancances a causa d'una insuficient consideració sobre la funció de l'escriptura en la configuració dels universos mítics; quasi mai, hom no arriba a establir de manera convincent la relació que existeix entre oralitat i escriptura. O, si hom desitja plantejar la problemàtica de forma interrogativa: com es comporten entre si la variabilitat i la repetició, les quals són els modes habituals d'actuació que acostumen a adoptar, d'una banda, allò que es troba lligat oralment a la memòria i, de l'altra, la fixació escrita que, almenys teòricament, es pot repetir, però que no es troba sotmesa al canvi perquè s'ha codificat en lletra impresa.<sup>121</sup> El mite, a causa de la tendència, sobretot perceptible

en l'univers grec, vers la concreció escrita, ha quedat plasmat, naturalment amb variacions, en unes formes més inamovibles, mentre que el culte, que ha romàs més aviat en l'àmbit d'allò que és popular, ha donat mostres d'unes majors variacions en el transcurs del temps.

Com a conclusió podem afirmar que el mite i el ritual, gairebé sempre, es donen plegats. Escatir, però, la preeminència de l'un o de l'altre amb total fiabilitat, potser, serà un problema que sempre romandrà insoluble. L'etnòleg Gerhard Schlatter, que en la seva interessant obra i en relació concreta amb els aborígens d'Austràlia, manifesta reiteradament l'estreta vinculació d'aquestes dues magnituds,<sup>122</sup> afirma que aquesta problemàtica es redueix, en darrer terme, a la qüestió de la prioritat de l'ou o la gallina.<sup>123</sup> En tot cas sempre romandrà dempeus el fet que l'home és un ésser que mai no deixa de gesticular (ritualitat) i de parlar (miticitat). Cercar la preeminència causal del ritus sobre el mite o d'aquest sobre aquell és més aviat un afer del convenciment, dels a priori biogràfics que mai no deixen de determinar-nos per dintre, que no pas de la verificació científica.

### 5.3. Mite i història

Molt sovint s'ha afirmat que el mite i la història són dues magnituds completament oposades.<sup>124</sup> En la modernitat, hom ha remarcat amb insistència que el «temps històric» i el «temps mític» constituïen dues maneres de ser en el món de l'ésser humà, que s'autoexcloïen radicalment.<sup>125</sup> En la cultura popular gairebé s'ha imposat el convenciment que el temps mític (fóra més encertat parlar de «no-temps mític») es basqueja d'una manera gairebé exclusiva per la puresa dels orígens, mentre que el temps històric, encara que, habitualment, es planteja la qüestió de la meta final, acostuma a preocupar-se (sovint com si no existís res més) per les peripècies concretes que intervenen en la vida quotidiana.<sup>126</sup>

És un fet a bastament reconegut que la «consciència històrica» augmenta a mesura que, per indiferència o per ignorància, disminueix el valor que una determinada societat atorga a la

tradició. L'esmuçament de la tradició dels temps moderns afecta no sols la tradició, sinó que àdhuc la mateixa història, justament perquè també és un aplec de dades més o menys tradicionals, comença a experimentar una forta irrellevància.<sup>127</sup> D'una manera limitada, hom sobrevalora i sobredimensiona la historicitat: la història en tant que instant autònom. La pèrdua de l'evidència i de la vigència de les dades tradicionals comporta una crisi dels individus i de la societat en el seu conjunt; crisi que palesa, negativament, una profunda malfiança respecte al mite i, positivament, un valor sense límits atorgat a la decisió històrica. Cada vegada amb més força s'imposa el convenciment que no hi ha models en el passat, sinó que, en el present, en cada present, cal instituir de bell nou, arriscadament, la resposta adequada a la situació; situació que hom, potser abusivament, és del parer que es troba desconectada de qualsevol mena de flux espacio-temporal, és a dir, que és autònoma, puntual, sense precedents. Aleshores, però i ni que sigui d'una manera molt poc tematitzada, hom es troba sotmès a un instant sense fonaments, sospès en l'aire, profundament estrany a causa de la seva inherent incomparabilitat.

Tant la tradició com la història, però, permeten que l'individu i els grups humans experimentin un profund alleujament, perquè ofereixen justificacions (són magnituds teodiceiques) i models (són praxis comunicatives) per a tota mena de comportaments i d'accions. En efecte, tant per mitjà dels models mítics com amb l'ajut dels històrics, les decisions i les accions s'inscriuen en l'àmbit del conegut, tot bandejant la perplexitat o l'angoixa de l'haver de decidir, d'elegir i d'actuar, ja que, aleshores, les decisions que hom pren, es troben assentades en un continuum tradicional o històric que les atorga vàlidesa.<sup>128</sup> En un mot: hom bandeja l'angoixa provocada per aquella mena de decisions que tenen com a base operativa exclusivament la historicitat, és a dir, la total incomparabilitat del moment present amb qualsevol situació o moment anteriors.<sup>129</sup> La possibilitat de comparació, possibilitada pels models mítics o pels històrics (i, més sovint encara, per una mescla molt curiosa de tots dos models) lleva a l'existència humana els trets angoixosos que, altrament, irrompen en el teixit de les relacions concretes amb una força, sovint invencible, tot provocant la desesperació o, almenys, una forta perplexitat.

A l'Occident, hom ha de tenir molt en compte la importància decisiva que tostemps ha posseït el pensament utòpic, el qual, segons Ferdinand Seibt, constitueix una funció del pensament occidental.<sup>130</sup> La perfectibilitat de l'home i la constructibilitat del món constitueixen

els aspectes més decisius del tarannà utòpic que han posat de manifest els occidentals en llur bimil·lenària història, de tal manera que l'especulació històrica a l'entorn de l'impossible, ja que hom no pot abolir el «pecat original» (en sentit religiós o merament profà), constitueix un dels senyals distintius de la proclivitat dels occidentals vers la història.<sup>131</sup> El pensament utòpic, en radical oposició al tarannà mític, es basa en la capacitat d'ordenació, de planificació i d'esperança de l'ésser humà que, al bell mig de la història, fa possible la construcció i l'organització de la ciutat ideal i sense conflictes. Ací es troba una aplicació històrica del principi esperança, que --sovint amb l'aplicació indiscriminada de la coacció i del rentat de cervell-- tanta acceptació ha tingut en el món occidental de l'Edat Mitjana ençà.<sup>132</sup>

Hom ha subratllat que el mite i la realitat històrica es troben, almenys a l'Occident, en una situació de reciprocitat.<sup>133</sup> No hi ha dubte que el mite es troba al dintell de la història i, per això mateix, molt sovint, es troba sotmès a l'evolució històrica. Originàriament (per exemple, a Grècia i a Roma), el mite apareix barrejat amb dades històriques, polítiques, jurídiques i militars. A Roma, el mite fou emprat per explicar i exemplificar algunes gestes històriques.<sup>134</sup> Per això pot afirmar-se que les evolucions i els capgiraments històrics tingueren determinades conseqüències per al mite. De la mateixa manera es pot assenyalar que el mite tingué una funció molt significativa en l'origen de la consciència temporal moderna, tal com ho va posar en relleu Norbert Elias.<sup>135</sup> La idea de senyoria temporal, les divisions cronològiques amb la determinació de dies festius i dies laborables, el progrés de moltes tècniques com, per exemple, la metalúrgia, etc., són impensables sense un profund rerafons mític.<sup>136</sup>

Des del punt de l'exegesi bíblica, Heinrich Schlier ha estat un dels representants més reconeguts de l'oposició entre mite i història. «El mite no coneix cap mena d'esdeveniment històric, ja que reflecteix el destí còsmic de l'home, que sempre és el mateix».<sup>137</sup> Encara que hom mantingui una opinió d'aquesta mena, tanmateix no pot oblidar-se que el mite i la història tenen, almenys, una base molt important en comú: la narració.

No hi ha dubte que els intents de destrucció del mite que s'han portat a cap en totes les èpoques de la història occidental, trobaren una especial atenció en els temps de la Il·lustració i en la consciència postil·lustrada, sobretot per part de l'anomenada «consciència crítica».<sup>138</sup> La

pregunta que cal formular ara mateix és: Què resta després de la (pretesa) destrucció del mite? No hi ha dubte que la resposta més senzilla i, potser, més encertada és: la història. Però no la història fàctica, sinó un estrany artefacte, al qual hom atribueix, pràcticament, les mateixes propietats que, antany, posseïen els atributs dels déus. «La història esdevé el lloc vers el qual convergeixen, i a l'entorn del qual s'organitzen, totes les projeccions fantàstiques i tots els desigs col·lectius de la societat. Es veu dotada del conjunt de qualitats que, en altres èpoques, s'atribuïen, habitualment, a la divinitat».<sup>139</sup> Aleshores, i contra les expectatives dels esperits Il·lustrats, s'ha donat una situació extremosament paradoxal: hom manté amb la història la mateixa relació que l'anomenat «home primitiu» mantenia amb el mite.<sup>140</sup> La concepció soteriològica de la història no és quelcom que pertanyi en exclusiva al cristianisme. Moltes de les ideologies modernes, que explícitament es confessen atees, amb tot reconeixen una funció soteriològica, metaempírica, «sobre-natural», a la història. La qüestió que roman dempeus és si aquests sistemes filosòfics haurien estat possible sense l'impacte cultural del cristianisme i la secularització de la natura que, d'una manera o altra, aquell ha portat a cap en el transcurs de la seva història.<sup>141</sup> No hem d'entrar pas ací en aquesta complexa discussió, però sí que cal deixar ben clar que, en els temps moderns, molt sovint, la història ha ocupat el lloc que antany era reservat a la Providència. Dient-ho altrament: la història ha funcionat míticament. «One of the myths of the modern West is history [...] For Western Man, historical facts are the hard and inescapable reality».<sup>142</sup>

Gilbert Durand, en el seu duríssim manifest contra l'absolutització de la història en les ciències de l'home, escriu que «le mythe est le socle anthropologique sur lequel s'élève la signification historique».<sup>143</sup> No es tracta pas de bandejar la història, sinó d'atorgar-li el seu veritable lloc en el marc d'una antropologia exhaustiva. Amb molt d'encert, Durand afirma que «l'anthropologie repère les synchronies, c'est-à-dire les constantes du sens pour l'espèce homo sapiens, l'histoire démarque les variations différentielles qui constituent la diachronie».<sup>144</sup> D'aquesta manera expressa una concepció de l'antropologia que, des d'una perspectiva diferent ja havíem proposat fa alguns anys.<sup>145</sup> Amb la contraposició «estructura - història» preteníem posar en relleu que la persistència (estructura) en el canvi (història) permet la construcció d'una antropologia complexa, que evita tant els reduccionismes estructurals com els històrics.<sup>146</sup> Per tant: d'una banda, els reduccionismes «essencialistes» que volen reduir l'inalterable valor del concret quotidià de l'ésser humà a les dimensions ideals configurades per uns «grans principis»;

de l'altra, l'equiparació de la profunditat última de l'existència humana a les «mobilitats» sense rumb de la història. Quan Durand afirma que «l'histoire est la "dérive" du mythe»,<sup>147</sup> vol subratllar que les successives adaptacions de l'homo sapiens a les variacions geogràfiques, climàtiques, socials, religioses, tecnològiques i artístiques han estat --són-- possibles perquè són derivacions, modulacions, configuracions diverses (històriques) de l'única humanitat de l'home. «L'histoire ne prend sens que par la redondance mythique, que par la résonance traditionnelle».<sup>148</sup> O, com escriu en un altre indret: «Le mythe est le module de l'histoire, non l'inverse».<sup>149</sup>

Resulta evident que l'«absolutització» de la història comporta la «relativització» del mite. Com ho assenyala Geo Widengren, en els pobles antics al contrari del que s'esdevé en l'actualitat, «el mite representa la més antiga història coneguda [...] (per a ells), el mite és el punt de partida de tota història».<sup>150</sup> En un altre estudi, aquest mateix autor escriu que «mythe et histoire, primitivement, ne sont pas des notions opposées, car à l'origine l'histoire est un prolongement du mythe».<sup>151</sup> El culte als herois de l'antiguitat (per exemple, a Grècia i Roma) és el lloc on es palesa d'una manera més diàfana la proximitat entre el mite i la història, de tal manera que, molt sovint, resulta pràcticament impossible d'escatir on comença la narració mítica i on acaba la reconstrucció històrica.<sup>152</sup> Aquesta mateixa consideració --creiem-- pot fer-se en relació amb la «història moderna». Hom ha dit amb raó que la història la escriuen els vencedors de torn. I els vencedors de torn, tinguin un abast molt gran o molt limitat, fan intervenir el mite en llurs construccions històriques perquè «interpreten», tot immiscuint-se abusivament en la imaginació de llurs súbdits, pro domo sua (com, per regla general, acostuma a ser qualsevol mena d'interpretació) els esdeveniments i les actituds concretes de llurs protagonistes. Una interpretació, cal afegir, en la qual hom dóna forma explícita a un implícit carregat de valències mítiques com poden ser, per exemple, l'autoglorificació dels protagonistes triomfants, la concreció (sovint sense cap mena de fonament en la realitat del moment) de les somnis dels començaments i, sobretot, la suposició que hom ja ha atès el final de la història, és a dir, el fet que ja no caldrà neguitejar-se per res ni témer res ni ningú perquè ja s'ha assolit la reconciliació definitiva. En un mot: hom respira una atmosfera mítica sense adonar-se'n.

A partir dels anys seixanta, la idea de «postmodernitat», amb l'enorme càrrega d'ambigüitat que comporta, s'ha anat imposant d'una manera bastant generalitzada. Paralelament, l'interès pel mite ha augmentat considerablement.<sup>153</sup> Gairebé hom podria afirmar sense



restriccions que les diverses menes de retorn als universos mítics reprenen alguns dels elements que, fa uns dos-cents anys, va emprar la crítica romàntico-idealista a la Il·lustració.<sup>154</sup> En aquest sentit, Hans Blumenberg ha assenyalat que «la pèrdua de rellevància de l'escatologia fa possible el creixement de l'interès per la mitologia».<sup>155</sup> Perquè resulta un fet prou evident que les ideologies que, d'una manera o altra, han estat vinculades amb la història (la «idea de progrés», les mil variacions a l'entorn de la utopia, la societat sense classes, etc.), es troben, actualment, sotmeses a una fortíssima devaluació i pèrdua de reconeixement, la qual cosa, d'altra banda, comporta que, ara mateix, les «filosofies de la història» com a succedanis moderns de la Providència de Déu també experimentin una crisi molt aguda.<sup>156</sup> Perquè cal no oblidar, com ho indica Horst Dieter Rauh, que «la invenció de la filosofia de la història va ser el producte d'una manca, i no pas d'una plenitud. La filosofia de la història i la qüestió del sentit es condicionen mútuament».<sup>157</sup>

1.

W. Scott, cit. T.R. Wright, Theology and Literature, Oxford, Blackwell, 1989 (repr.), 83.

2.

Sobre la narrativa, vegeu l'obra cabdal de P. Ricoeur, 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. Són molt pertinents les reflexions de Wright, o.c., 83-110.

3.

Vegeu Wright, o.c., 87.

4.

Sobre les estructures narratives emprades pel mite, vegeu M. Herranz Marco, «Características diferenciales de la expresión mítica»: Revelación y pensar mítico, ja citat, 45-61.

5.

Ací fóra molt convenient referir-se a la formació de l'estat modern com un dels factors essencials que intervenen en la constitució de la cultura i de les formes de vida occidentals modernes. Estem escrivint un treball sobre aquesta temàtica, que intenta posar al descobert la importància de l'estatalització com una de les arrels més significatives del procés de secularització que s'ha donat a l'Occident.

Ací cal fer referència d'una manera molt especial a una obra que significà una nova etapa en l'estudi i en la interpretació dels contes populars. Em refereixo a V. Propp, Morfología del cuento. Seguida de "Las transformaciones de los cuentos maravillosos", Madrid, Fundamentos, 1971, que fou publicat en rus per primera vegada el 1928. Cal significar que aquesta importantíssima obra tan sols fou coneguda a l'Occident, en traducció anglesa, el 1958. Sobre Propp des d'aquesta perspectiva, cf. Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 22-29.

7.

Sobre les figures de l'«altre de la raó», vegeu P. Bürger, «Über den Umgang mit dem andern der Vernunft»: Bohrer (ed.), Mythos und Moderne, ja citat, 41-51.

8.

Reinwald, Mythos und Methode, ja citat, 85; cf. id., 86-87.

9.

Vries, Forschungsgeschichte der Mythologie, ja citat, 361.

10.

Sobre l'anàlisi de l'estructura narrativa del mite, vegeu G.S. Kirk, El mito. Su significado y función en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona, Paidós, 1990. Contra els qui creuen poder reduir el mite a la seva escarida narrativa, vegeu Dardel, «The Mythic», ja citat, 233-236. El llibre de Wright, Theology and Literature, ja citat, encara que, directament, es refereix a la qüestió de la relació entre teologia i literatura, indirectament, ofereix algunes aportacions molt interessants sobre la qualitat literària del mite. M. de Certeau, L'invention du quotidien. I: Arts de faire. Nouvelle édition, établie et présentée par Luce Giard, Paris, Gallimard, 1990, cap. IX (170-191) («Récits d'espace»), ofereix una aproximació extraordinàriament suggeridora a la narració.

11.

Vegeu les suggestives reflexions de F. de Saussure, Curso de

Lingüística general, Buenos Aires <sup>2</sup>1955, 192. L'home tan sols pot controlar espiritualment el seu món amb l'ajut del llenguatge (cf. Herranz Marco, o.c., 46).

12.

Vegeu Jolles, Einfache Formen, ja citat.

13.

Cf. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität»: Schmid (ed.), Mythos und Rationalität, ja citat, 83, nota 12.

14.

Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 17.

15.

Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 62; cf. Id., «On Defining Myths», ja citat, 56. Sobre les relacions dels mites amb els contes populars, cf. Kirk, Los mitos, ja citat, 44-54. En principi, Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 17; Id., «Literarische Texte», ja citat, 63, s'adhereix a la proposta de Kirk, encara que la posició de l'hellenista alemany resulta molt més matisada que la de l'anglès.

16.

Kirk, El mito, ja citat, 46.

17.

Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 22. Kirk, «On Defining Myths», ja citat, 57 (subr. meu), escriu que «it seems that "traditional oral tale" is the only safe basis for a broad definition of myth». Sobre la relació entre mite i conte popular o, potser millor, sobre la reducció del mite al conte popular d'acord amb l'opinió de Kirk, vegeu id., 25-31. T. Moore, «The Analysis of Stories»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, ja citat, 27 (subr. seu), defineix (provisionalment) la narració com «a tale presenting a series of incidents», que cal situar d'acord amb els paràmetres ideològics de l'investigador que analitza unes determinades narracions (cf. id., 32-34).

18.

Kirk, La naturaleza de los mitos griegos, ja citat, 23.

19.

Vegeu Kirk, El mito, ja citat, 235-260.

20.

Cf. Kirk, El mito, ja citat, 47; Jamme, o.c., 151, 156.

21.

R. Benedict, cit. Kirk, El mito, ja citat, 48.

22.

Vegeu Kirk, El mito, ja citat, 49.

23.

Kirk, El mito, ja citat, 52-53. Hom ha criticat la poca importància que atorga Kirk al rerafons social de la mitologia a causa, potser, de la seva oposició tallant a l'escola funcionalista i a la myth and ritual school (cf. García Gual, «Interpretaciones actuales de la mitología antigua», ja citat, 138-139).

24.

Kirk manté l'opinió que els mites merament narratius, sense un contingut operatiu o especulatiu, són molt rars (cf. Kirk, El mito, ja citat, 263).

25.

Cf. Kirk, El mito, ja citat, 54.

26.

Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 179-180.

27.

Burkert, o.c., 63; Id., «Mythisches Denken», ja citat, 18.

28.

J. Assmann, cit. Burkert, o.c., 63.

29.

Vegeu Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 18.

Brelich, «Mitologia», ja citat, 63.

31.

Brelich, «Mitologia», ja citat, 66; cf. id., 65, 67-68.

32.

H. Weinrich, «Erzählstrukturen des Mythos»: H. Weinrich, Literatur für Leser. Essays und Aufsätze zur Literaturwissenschaft, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1971, 137. A. Brelich, Gli eroi greci, ja citat, afirma: «Il mito è anzitutto un racconto [...] che ha determinati caratteri di contenuto e di forma».

33.

Weinrich, «Erzählstrukturen des Mythos», ja citat, 139; cf. id., 147. El mite, segons Weinrich, té von Grund auf un caràcter narratiu (erzählender Charakter) (cf. id., 141).

34.

Brelich, o.c., 30.

35.

Vegeu Pannenberg, Christentum und Mythos, ja citat, 8-10. Sobre la distinció (o el pas) entre mite i conte, vegeu G. Dumézil, «Le mythe et l'histoire»: Recherches philosophiques 5(1935/36), 249-251. Moore, «The Analysis of Stories», ja citat, 22-39, ofereix una bona aproximació a la definició i a l'anàlisi de les narracions (stories), les quals tenen una cabdal importància en algunes interpretacions del discurs mític. Des de la seva posició tan característica, vegeu la distinció entre mite, llegenda i conte que fa Widengren, Fenomenología de la religión, ja citat, 153-163.

36.

R. May, La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1992, 183.

37.

G. Durand, «La creación literaria. Los fundamentos de la creación»: A. Verjat (ed.), El retorno de Hermes. Hermenéutica y

ciencias humanas, Barcelona, Anthropos, 1989, 20-48, analitza la creativitat literària com a fenomen generat pel mite. Aquella, impulsada per aquest, fa possible l'espai sagrat (que és una «forma» de l'imaginari humà), en el qual habita l'artista: «els "llocs literaris" han esdevingut llocs sagrats» (id., 25). L'excelsitud de la paraula humana no impedeix, tanmateix, que sovint esdevingui un artefacte pervertit i pervertidor. «El parlar que pot articular l'ètica de Sòcrates, les paràboles de Crist, la construcció mestra de l'ésser de Shakespeare o de Hölderlin, pot, per la mateixa virtut d'il·limitada potencialitat, dissenyar i crear els camps de concentració i transcriure les sessions de les càmares de tortures» (G. Steiner, Presencias reales. ¿Hay algo en lo que decimos?, Barcelona, Destino, 1991, 78). Hom trobarà una magnífica aproximació a la perversió de la paraula humana a Steiner, Lenguaje y silencio, ja citat, 86-101, 133-150.

38.

Vegeu W. Benjamin, «El narrador»[1936]: W. Benjamin, Para una crítica de la violencia y otros ensayos. Iluminaciones IV, Madrid, Taurus, 1991, 111-134. Vegeu en un sentit molt semblant al de Benjamin, Weinrich, o.c., 137-138.

39.

Weinrich, o.c., 138.

40.

Vegeu Weinrich, o.c., 141.

41.

Weinrich, o.c., 138.

42.

Weinrich, o.c., 139.

43.

Certeau, L'invention du quotidien, ja citat, 170, 171. Certeau fa notar que, a Atenes, els mitjans de transport públic s'anomenen metaphorai. Per tornar a casa o per anar a treballar, hom pren una «metàfora» (un autobús o el metro).

Certeau, o.c., 170. «Tout récit est un récit de voyage , --une pratique de l'espace» (id., 171). D'acord amb aquest autor, les accions narratives són formes elementals de les pràctiques organitzadores de l'espai (cf. id., 172).

45.

Certeau, o.c., 183; cf. id., 182-185.

46.

Cf. Steiner, Presencias reales, ja citat, 72, 74. Segons aquest autor, la nostra «gramàtica viu i genera mons perquè existeix l'aposta a favor de Déu» (id., 14). La gramàtica, en definitiva, és la prova concloent, de la presència real.

47.

Steiner, Presencias reales, ja citat, 72.

48.

Steiner, Presencias reales, ja citat, 73.

49.

Vegeu Steiner, Presencias reales, ja citat, 75. Les anàlisis del camp semàntic de la imaginació que fa Steiner, són realment molt importants i suggerents (cf. id., 75-77).

50.

Vegeu Weinrich, o.c., 142-143.

51.

En aquest context no podem sinó remetre a l'excel·lent estudi de H. Weinrich, Estructura y función de los tiempos en el lenguaje, Madrid, Gredos, 1968, en el qual analitza curosament l'estructura de les formes verbals en relació amb la capacitat narrativa de l'ésser humà. Sobre l'«eclipsi de la narració», vegeu Ricoeur, Tiempo y narración I, ja citat, 173-212.

52.

Cf. Ricoeur, o.c. I, ja citat, 213-245.



Steiner, Presencias reales, ja citat, 75.

54.

Ací cal tenir molt en compte la relació del mite (narració) amb el culte, a la qual dedicarem el proper paràgraf.

55.

Cf. Frank, Gott im Exil, ja citat, 17-18.

56.

Vegeu la interessant exposició i crítica que fa Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 22-26, de la concepció narrativa de Propp i de Lévi-Strauss.

57.

D'una manera molt esquemàtica, Burkert, o.c., 64-65, fa veure com la concepció d'una Pettazzoni o d'un Eliade, que veuen en les narracions mítiques els esdeveniments constitutius que tingueren lloc in illo tempore, es diferencia de la concepció de la «Myth and Ritual School», que veu en la narració mítica una «narració aplicada» de caràcter estrictament funcional.

58.

Cf. Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 21-22. «El pensament mític treballa amb seqüències, no amb conseqüències; amb tot pot ser extraordinàriament diferenciat, subtil i eficaç» (id., 32).

59.

Vegeu Burkert, o.c., 65.

60.

Burkert, o.c., 65.

61.

Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 19; cf. id., 29.

62.

Burkert, «Mythisches Denken», ja citat, 29.

Cf. Burkert, o.c., 29-30.

64.

Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ja citat, 82. Pannenberg, «Die weltgründende Funktion des Mythos», ja citat, 111, es mostra molt escèptic davant l'expressió «narració tradicional», perquè es tracta d'un gènere literari tan ampli que abasta des dels contes als records familiars, sense oblidar una part molt considerable de la transmissió cultural que porta a cap l'escola. Ricoeur, Finitude et culpabilité II, ja citat, 12, també afirma que el mite és «un récit traditionnel», però, segurament, dóna a aquesta expressió un abast molt diferent del qui li atorguen Burkert, Kirk o Stolz.

65.

Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ja citat, 82. Cal no oblidar que Stolz, expressament, es refereix al mite en relació amb els sistemes religiosos.

66.

El llibre de referència fou publicat el 1930: Jolles, Einfache Formen, ja citat. En alguns aspectes ha estat superat, però, tanmateix, conserva plena vigència en relació amb les anàlisis formals dels gèneres narratius. A més hom no hauria d'oblidar que Jolles es dirigia, molt en primer lloc, als folkloristes i als estudiosos de les tradicions populars.

67.

Stolz, o.c., 83.

68.

Stolz, o.c., 83.

69.

Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ja citat, 84.

70.

Vegeu Stolz, o.c., 84-85.

Jamme, o.c., 154, afirma categòricament: «La relació entre el rite i el mite és complexa i encara no aclarida». Vegeu la ponderada exposició de la temàtica que fa aquest autor (id., 149-166).

72.

L. Honko, «Theories Concerning the Ritual Process: An Orientation»: L. Honko (ed.), Science of Religion. Studies in Methodology, The Hague-Paris-New York, Mouton, 1979, 369-390, ofereix un status quaestionis molt útil per moure's en un camp tan complicat com aquest. Per al món dels mites grecs, cf. Brelich, o.c., cap. II (79-185), que estudia especialment la relació dels herois amb les diverses facetes dels cultes (religiosos i/o cívics).

73.

Vegeu R. Girard, La violence et le sacré, ja citat; Id., La ruta antiga de los hombres perversos, Barcelona, Anagrama, 1989.

74.

Fr. Creuzer, cit. Frank, Der kommende Gott, ja citat, 83.

75.

Cf. Pannenberg, Christentum und Mythos, ja citat, 11. Des d'una perspectiva filosòfica, K. Albert, Vom Kult zum Logos. Studien zur Philosophie der Religion, Hamburg, Felix Meiner, 1982, esp. 1-15, 115-126, considera les implicacions dels actes culturals amb el mite. «El culte es troba sempre en connexió amb el mite» (id., 4). Tillich, ja fa molts anys, havia subratllat aquesta coimplicació: «La relació del mite i del culte és de tal faïçó que tot acte cultural posseeix un contingut mític i tot objecte mític posseeix una realització cultural» (P. Tillich, Religionsphilosophie, Stuttgart, W. Kohlhammer, 1962, 106. Aquest llibre de Tillich fou publicat per primer cop el 1925).

76.

Vegeu, per exemple, K.Th. Preuss, un autor molt influent els anys trenta, Der religiöse Gehalt der Mythen, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1933, 6-8. «Del mite depèn la legitimació del ritus. Indica el passat quan l'acció sagrada fou portada a cap per primera vegada.

A vegades fins i tot pot constatar-se que el primitiu no repet~~ix~~ un determinat esdeveniment del passat, sinó que, d'una manera conscient, és representat el primer acte cultural com a esdeveniment real juntament amb tots els qui van participar-hi corporalment» (id., 7). Una autora que ha estudiat amb una cura molt especial, al marge de les habituals disputes d'escola entre els especialistes, la relació entre mite, culte i situació social és M. Douglas, Símbolos naturales. Exploraciones en cosmología, Madrid, Alianza, 1978. Sobre aquesta autora, vegeu E.H. Pyle, «Mary Douglas on Symbolism and Social Situation»: Cunningham (ed.), The Theory of Myth, ja citat, 104-131.

77.

Vidal, «Aspects d'une mythique», ja citat, 39. M. Meslin, Pour une science des religions, Paris, Seuil, 1973, 223-224, després d'haver posat de manifest la presència simultània del mite i del ritu, afirma que no és possible d'establir la precedència de l'un o de l'altre, ja que hom pot trobar casos per a tots els gustos.

78.

Vegeu Albert, Vom Kult zum Logos, ja citat, passim; Blumenberg, Arbeit am Mythos, ja citat, 72.

79.

En aquest sentit, el llibre fonamental de W.R. Smith és Lectures on the Religion of the Semites. The Fundamental Institutions, London, A. & C. Black, <sup>3</sup>1927.

80.

J.G. Frazer publicà, entre 1911 i 1915, els dotze volums de The Golden Bough, que és la típica obra d'un «antropòleg de gabinet», com en aquell temps eren designats aquests estudiosos. Hi ha una traducció al castellà d'alguns dels fragments més interessants (Frazer, La Rama Dorada, ja citat).

81.

En aquest sentit, l'obra cabdal de H. Gunkel és Das Märchen im Alten Testament, Tübingen, J.C.B. Mohr, 1917. «Per "mite" entenem una narració, en la qual les figures supremes dels grans déus tenen

el paper principal; per "saga" entenem aquella narració, en la qual els actors propis són persones històriques o tingudes per històriques; per "llegenda" entenem una narració amb un acusat to espiritual (pensem, per exemple, en les llegendes dels sants de l'Església catòlica); i per "conte" (Märchen) entenem les narracions dels pobles i dels grups primitius (urwüchsig), i també les dels nostres infants» (id., 6-7). Una altra obra molt significativa de H. Gunkel és Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen 1 und ApJoh 12, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1921.

82.

Aquesta escola té dues branques: l'anglesa, connectada amb noms tan prestigiosos com S.H. Hooke, S.G.F. Brandon i H.H. Rowley, i l'escandinava, que resulta molt menys identificable en els seus pressupòsits ideològics. D'aquesta darrera branca els noms més significatius son Johannes Pedersen, H.S. Nyberg, Sigmund Mowinckel i Geo Widengren. El conegut historiador de la religió grega, Martin P. Nilsson, mantenia l'opinió que els déus grecs eren tan sols explicables a partir del culte, amb exclusió de tota referència al mite (cf. Jamme, o.c., 154-155). Autors molt diversos com, per exemple, Heidegger, Cassirer, Jensen, W.Fr. Otto o Gehlen, també mantenen la primacia del culte sobre el mite (cf. id., 155).

83.

Vegeu el dur atac de J. Fontenrose, The Ritual Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles, California University Press, 1966, passim, el qual, sobretot, va desmuntar les construccions de gabinet de James Frazer a l'entorn del rei sacrificat en la festa de l'Any Nou. Una bona visió de conjunt de la «Myth and Ritual School» és la que ofereix W. Harrelson, «Myth and Ritual School»: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, New York-London, Macmillan, 1987, 282-285.

84.

S. Mowinckel, Religion und Kultus, Göttingen, Vandehoeck & Ruprecht, 1953, 94; cf. id., 95-98. Un autor recent que ha subratllat la precedència del ritus respecte al mite es H.

Hatzfeld, Les Racines de la religion. Tradition, rituel, valeurs<sup>81</sup>  
Paris, Seuil, 1993, 103-161.

85.

Harrelson, o.c., 284. Una crítica que sovint es fa a alguns membres d'aquesta escola, sobretot dels especialistes en l'Antic Testament com, per exemple, Martin Noth, és que diferencien d'una manera massa tallant la consciència històrica d'Israel dels modes de vida, desqualificats com a «naturalístics», dels seus veïns (cf. id., 284-285).

86.

Widengren, Fenomenología de la religión, ja citat, 134; cf. id., 136-141. Un autor que també ha estat tocat d'una manera directa per la «Myth and Ritual School» és Edwin O. James. Hom pot consultar en relació amb la unió indissoluble del mite i del ritu: E.O. James, Mythes et rites dans le Proche-Orient Ancien, Paris, Payot, 1960, esp. 273-301; Id., The Tree of Life. An Archaeological Study, Leiden, E.J. Brill, 1966, 32-65, 286-288; Id., Introducción a la historia comparada de las religiones, Madrid, Cristiandad, 1973, 108-129. Segons Hatzfeld, o.c., 134-135, 139, els rituals es concentren en la «simbòlica gestual» de l'ésser humà, que és anterior a la «simbòlica discursiva» (mites, invocacions, pregàries, etc.). Això permet a aquest autor d'afirmar que «la religion a changé au cours des temps, elle est devenue plus "discursive", tandis que la place que les rituels y occupaient se réduisait [...] [En el transcurs del temps, en la religió], le geste prenant moins de place alors que la parole en prenait davantage, les pratiques se faisant moins envahissantes alors que le sermo, l'enseignement, la lecture, bref l'activité langagière (mais pourquoi ne pas dire logique?), prenaient davantage d'importance» (Hatzfeld, o.c., 103-104).

87.

Vegeu l'obra cabdal de W.Fr. Otto, Dionysos. Mythos und Kultus, Frankfurt a.M., Vittorio Klostermann, <sup>3</sup>1960.

88.

Otto, Dionysos, ja citat, 28.

Otto, Dionysos, ja citat, 31. En un altre indret afirma: «Al començament sempre es troba el déu» (id., 30).

90.

W.Fr. Otto, Das Wort der Antike, cit. Alber, o.c., 1. Ha estat Mensching, Die Religion, ja citat, 229, el qui ha establert l'exacta correspondència entre mite i paraula sagrada; aquesta última s'actualitza en les accions cultals. Vegeu, a més, id., 225-229, 230-231.

91.

Cf. Otto, Dionysos, ja citat, 32, 39-40, 42, 44. Vegeu en un sentit molt semblant D. Mach, «Die Wahrheit des Mythos»: Kairos 8(1966), 251, que posa de manifest que l'encarnació de la divinitat en el mite és justament el culte: «El culte, en el sentit més ampli, és l'actitud del cos i de l'esperit, amb la qual l'home ha de respondre d'una manera immediata al mite». D'igual manera s'expressa Heiler, Erscheinungsformen und Wesen der Religion, ja citat, 283: «Hi ha una estreta unió del mite i del ritu. El mite explica el ritu i l'acompanya [...] El mite és una forma molt important de la paraula sagrada».

92.

W.Fr. Otto, Theophania, ja citat, 20.

93.

W.Fr. Otto, Die Gestalt und das Sein. Gesammelte Abhandlungen über den Mythos und seine Bedeutung für die Menschheit, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1974, 76-77. «El veritable mite exigeix el culte» (id., 79, subr. Otto)

94.

Vegeu Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, ja citat, 54-55.

95.

Jensen, o.c., 56. Cal tenir en compte que, segons aquest reconegut etnòleg, «el mite és una resposta satisfactòria, i per tant també veritable, a les preguntes més importants de l'existència» (ibid.).

Goetz, per la seva banda, afirma: «Myth is also rite [...] The recitation itself of the myth is a rite, as is shown by the conditions required for communicating it: secrecy, night, ceremonies, etc.» (J. Goetz, «Religion»: New Catholic Encyclopaedia XII, New York 1967, 244).

96.

Cf. Jensen, o.c., 57-61. Vegeu les interessants anàlisis que fa a l'entorn de mite, culte i joc (cf. id., 61-75). Ja fa molts anys, Dumézil donava aquesta definició de mite: «En sentit estricte, un mite és una narració posada en una relació habitual, sigui quina sigui, amb una observança religiosa o màgico-religiosa (ritus)» (Dumézil, «Le mythe et l'histoire», ja citat, 235). J.F. Thiel, per la seva banda, és del parer que el mite constitueix l'«aspecte teòrico-espiritual» de la religió, mentre que el culte n'és l'«aspecte sòcio-pràctic» (cf. Jamme, o.c., 155).

97.

Jensen, Mito y culto entre pueblos primitivos, ja citat, 57.

98.

Vegeu Th.H. Gaster, Thespis. Ritual, Myth, and Drama in the Ancient Near East [1950]. Foreword by Gilbert Murray, New York, Harper Torchbooks, 1961. Hom trobarà un bon resum de les idees de Gaster en el seu article «Myth and Story» [1954]: Dundes, Sacred Narrative, ja citat, 110-136.

99.

Gaster, «Myth and Story», ja citat, 111-112; cf. especialment id., 113-114 («The Relation of Myth to Ritual»). Brelich, o.c., 33, afirma que, per portar a cap llur missió, tant el mite com el culte tenen necessitat «dell'attività sacrale, creatrice e conservatrice» de l'existència de l'home: «il mito è azione sacra».

100.

Gaster, «Myth and Story», ja citat, 114. Un autor molt allunyat de les premisses ideològiques de Gaster escriu: «Mythe et rite sont deux expressions parallèles de la même prise de conscience fondamentale [del misteri del món]» (J. Goetz, La religion des



préhistoriques et des primitifs, Paris, Fayard, 1958, 92; cf. id. 84-91).

101.

Vegeu les interessants aportacions que fa M. Eliade, Mito y realidad, Madrid, Guadarrama, 1973, 212-222, arran d'un llibre de Jan de Vries, sobre l'origen dels contes i de les sagues com processos en els quals els antics mites perden llur substància característica. M. Eliade, Iniciaciones místicas, Madrid, Taurus, 1975, 206-212, on presenta alguns temes literaris que s'han format com a conseqüència de la pèrdua de rellevància dels mites. Vegeu els suggerents articles d'A. Marino, «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; i de W.A. Coates, «Littérature fantastique: métaphysique et occulte»: C. Tacou (ed.), Mircea Eliade (Cahier de l'Herne), Paris, L'Herne, 1990, 325-335.

102.

Dumézil, «Le mythe et l'histoire», ja citat, 235. Segons Dumézil, tant el medi com la mateixa natura del mite intervenen molt eficaçment en el manteniment o, per contra, en la ruptura dels lligams entre el mite i el ritus. Els «mites de fundació» acostumen a mantenir molt més vigorosament la unitat que d'altres menes de mites (cf. id., 235-236).

103.

Cf. Dumézil, o.c., 235.

104.

C. Kluckhohn, «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, 1965, 144-158. Hom trobarà una crítica molt superficial, segons la nostra opinió, de la teoria de Kluckhohn a Kirk, El mito, ja citat, 37-38.

105.

Cf. Kluckhohn, o.c., 148.

Kluckhohn, o.c., 147; cf. id., 148. «The primary conclusion which may be drawn from the data is that myths and rituals tend to be very intimately associated and to influence each other» (id., 152).

107.

Cf. Kluckhohn, o.c., 148. Kirk, El mito, ja citat, 36-38, 270-271, critica durament la interpretació de Kluckhohn i la d'altres antropòlegs (com, per exemple, Franz Boas) a causa de llur dependència excessiva de l'obra de Freud.

108.

Diem «relatives diferències» perquè tant l'un com l'altre «are symbolical procedures» (Kluckhohn, o.c., 149).

109.

Kluckhohn, o.c., 149.

110.

Kluckhohn, o.c., 159.

111.

Turner, «Mito y símbolo», ja citat, 150. D'una manera molt més àmplia, aquest autor ha estudiat els fenòmens religiosos en relació amb la cultualitat liminal a: V.W. Turner, La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu, Madrid, Siglo XXI, 1980; Id., El proceso ritual. Estructura y antiestructura, Madrid, Taurus, 1988.

112.

A. van Gennep, Les rites de passage. Étude systématique des rites de la porte et du seuil[1909], New York, Johnson Reprint, 1969.

113.

Cf. Turner, «Mitos y símbolos», ja citat, 150-151. Turner defineix la situació liminal com a «potencialitat pura», amb «comportaments extralògics», en la qual pot passar qualsevol cosa, perquè es poden anul·lar tots els límits (cf. id., 151, 153).

Turner, o.c., 151. Vegeu les anàlisis que fa aquest autor del simbolisme i dels ritus liminals (id., 152-153).

115.

Turner, o.c., 150-151. «Allò que el qui s'inicia cerca en els ritus i en els mites no és un exemplum moral, sinó més aviat la facultat de transcendir els límits del seu status anterior, encara que sàpiga que ha d'acceptar les restriccions normatives del nou status» (id., 151).

116.

Cf. K. Heinrich, Vernunft und Mythos. Ausgewählte Texte, Frankfurt a.M., Fischer, 1983, 11-26. En el capítol 6.2.2. ens referirem més directament a la funció genealògica dels mites tal com la interpreta Klaus Heinrich.

117.

Cf. Heinrich, o.c., 15-16.

118.

Vegeu Kirk, El mito, ja citat, 25-26. Stolz, «Der mythische Umgang mit der Rationalität», ja citat, 85, nota 20, posa de manifest que és impossible d'establir a priori el lligam del mite amb el ritual, ja que es donen tots els casos i totes les variacions possibles. D'acord amb el seu parer, cal analitzar cas per cas, a fi de concretar si hi apareix o no hi apareix la vinculació de la narració mítica amb l'acció cultural.

119.

Kirk, El mito, ja citat, 31.

120.

Brelich, o.c., 35. «La forma d'esistenza del mito religioso è la trasmissione orale, la narrazione o recitazione, i miti greci [en canvi] non si conoscono che in forma scritta (e, parallelamente, mentre i popoli primitivi sanno rievocare i propri miti in azioni rituali a carattere di "sacra rappresentazioni", l'unica forma visiva in cui si conoscano i miti greci è quella delle immobili composizioni d'arte figurativa)» (id., 33).

Cf. Jamme, o.c., 165-166.

122.

Vegeu Schlatter, Mythos, ja citat, 124-181.

123.

Cf. Schlatter, Mythos, ja citat, 196. «The question of the anteriority of myth over rite, or vice versa, remains in the final analysis insoluble, if it can even be posed. For that comes back to asking whether the word precedes the thought, or vice versa. These are subjects for scholastic discussion and nothing more» (A. van Gennep, cit. Schlatter, o.c., 197).

124.

La bibliografia sobre aquesta temàtica és immensa. Sovint es tracta d'obres que no l'aborden d'una manera directa, sinó, més aviat, obliquament. En el nostre estudi tenim en compte els treballs següents: Dumézil, «Le mythe et l'histoire», ja citat, 235-251; Th. Boman, Das hebräische Denken im Vergleich mit dem griechischen, Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, <sup>5</sup>1968; M. Eliade, El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición, Madrid - Buenos Aires, Alianza - Emecé, 1972; Id., La búsqueda, Buenos Aires, Megápolis, 1971; Id., Mito y realidad, ja citat; Id., Lo sagrado y lo profano, Madrid, Guadarrama, <sup>3</sup>1979; H. Cancik, Mythische und historische Wahrheit. Interpretationen zu Texten der hethischen, biblischen und griechischen Historiographie, Stuttgart, Katholisches Bibelwerk, 1970; Id., «Geschichte»: H. Cancik et al. (ed.), Handbuch religionswissenschaftlicher Grundbegriffe II, Stuttgart-Berlin-Köln, W. Kohlhammer, 1990, 491-500; R.G. Collingwood, La idea de la historia, México, Fondo de Cultura Económica, 3<sup>a</sup> reimpr. 1972; Duch, Mircea Eliade, ja citat; P. Ricoeur, «Myth and History»: M. Eliade (ed.), The Encyclopedia of Religion X, New York-London, Macmillan, 273-282; Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat; Reinwald, Mythos und Moderne, ja citat.

125.

«En l'histoire de l'Occident n'est qu'une suite de conciles et d'excommunications. C'est pour cela qu'elle apparaît si facilement

aux yeux sceptiques et philosophiques de l'historien, comme dialectique: elle relativise, accomode l'Absolu» (G. Durand, Science de l'homme et tradition. Le nouvel esprit anthropologique, Paris, Berg International, 1979, 95).

126.

Sobre la influència dels mites en la consciència individual i col·lectiva vegeu G.G. Stroumsa, «Myth into Metaphor: 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, que estudia el cas concret de Prometeu.

127.

Evidentment no volem pas donar entenent que mite i història siguin el mateix. Totes dues formes, però, tenen molt a veure amb la tradició, encara que, en principi, des d'unes òptiques teòricament diferents. Sovint, a la pràctica, però, la diferenciació entre mite i història ja no resulta tan evident.

128.

Un cas prou ben conegut és el de la «geografia mítica» que, per exemple en el descobriment d'Amèrica, va permetre la incorporació progressiva del desconegut en l'horitzó mental i físic dels europeus sense una excessiva dosi de perplexitat i d'angoixa. Vegeu sobre aquesta qüestió M. Eliade, «Paraíso y utopía: geografía mítica y escatología»: La búsqueda, Buenos Aires, Megápolis, 1971, 43-68.

129.

Vegeu Cancik, Mythische und historische Wahrheit, ja citat, 18-23.

130.

Cf. F. Seibt, «Utopie als Funktion abendländischen Denkens»: W. Vosskamp (ed.), Utopieforschung. Interdisziplinäre Studien zur neuzeitlichen Utopie I, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1985, 254-279. En un altre indret, aquest autor afirma que «la utopia europea és certament un capítol important per al coneixement del món intel·lectual europeu» (F. Seibt, «Aspekte und Probleme der neueren

Utopiediskussion in der Geschichtswissenschaft»: Vosskamp (ed189  
o.c., 97).

131.

Cf. Seibt, o.c., 259-260.

132.

Vegeu Seibt, o.c., 264-266

133.

Vegeu Ricoeur, «Myth and History», ja citat, passim; Jamme, o.c.,  
192-193.

134.

Cf. Jamme, o.c., 193.

135.

Cf. Jamme, o.c., 193.

136.

Vegeu Jamme, o.c., 195-199. En relació amb la metal·lúrgia, vegeu  
l'instructiu llibre de M. Eliade, Herreros y alquimistas, Madrid,  
Taurus, 1959.

137.

H. Schlier, Hochland 48(1955/56), 206. Pannenberg, «Der  
weltgründende Funktion des Mythos», ja citat, 116, en relació  
directa amb Mircea Eliade, afirma que el pensament mític i el  
pensament escatològic són contraris entre si i, a més, s'autoexclo-  
uen.

138.

No estarà de més recordar que Horkheimer i Adorno, Dialéctica del  
iluminismo, ja citat, el 1944, cridaven l'atenció sobre la possible  
mi(s)tificació de la consciència crítica.

139.

Laplantine, Las voces de la imaginación colectiva, ja citat, 55.

140.

Vegeu Laplantine, o.c., 53-54. Amb una bona dosi de realisme Paul

Ricoeur afirma que «c'est pour les modernes que le mythe existe comme tel: il y a des mythes parce que nous avons une histoire, donc le concept corrélatif de mythe est ici celui d'histoire» (P. Ricoeur, discussió a l'aportació de V. Mathieu, «Mito e Concetto»: Demitizzazione e immagine, Padova 1962, 311).

141.

L'obra cabdal sobre aquesta qüestió és la de K. Löwith, Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie, Stuttgart-Berlin-Köln-Mainz, W. Kohlhammer, 1967.

142.

Panikkar, Myth, Faith and Hermeneutic, ja citat, 99.

143.

Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 86. Sobre aquest autor, vegeu A. Verjat, «Gilbert Durand y la ciencia del hombre»: A. Verjat (ed.), El retorno de Hermes. Hermenéutica y ciencias humanas, Barcelona, Anthropos, 1989, 11-19; L. Garagalza, «La gnosis de Eranos: G. Durand»: Verjat (ed.), o.c., 132-151; L. Garagalza, La interpretación de los símbolos. Hermenéutica y lenguaje en la filosofía actual, Barcelona, Anthropos, 1990, 21-126

144.

Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 86. El nom que Durand atorga al seu mètode «estructuralisme imaginatiu» ja és un bon indicador de les seves intencions més pregones (cf. Durand, Las estructuras antropológicas de lo imaginario, ja citat, 10).

145.

Duch, Historia y estructuras religiosas, ja citat, passim; Id., Religió i món modern, ja citat, 115-166; Id., «Esbós metodològic per a l'estudi dels fenòmens religiosos» [1985]: Duch, Transparència del món i capacitat sacramental, ja citat, 15-32.

146.

«Le "trajet anthropologique" énonce au fond un paradoxe: il y a une nature humaine certes, mais potentielle, n'existant qu'en creux et ne passant à l'acte que par l'actualisation singulière d'une

culture» (Durand, Figures mythiques, ja citat, 26). Amb la nostra terminologia: hi ha unes estructures recurrents, però que com a tals són merament potencials. Cal actualitzar-les en la història o, potser millor, en les històries, les quals són inseparables de la cultura o, potser millor, de les cultures.

147.

Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 86. «C'est le mythe qui est le référentiel dernier à partir duquel l'histoire se comprend, à partir duquel le "métier d'historien" est possible, non l'inverse. Le mythe va au-devant de l'histoire, l'atteste et la légitime, comme l'Ancien Testament et ses "figures" garantissent pour un chrétien l'authenticité historique du Messie. Sans les structures mythiques, pas d'intelligence historique possible» (Durand, Figures mythiques, ja citat, 31; cf. id., 33).

148.

Durand, Science de l'homme et tradition, ja citat, 86. «C'est l'histoire, science de l'homme, de se placer aux ordres de ces grands "déclencheurs" de la compréhension (gnosis ou Verstehen peu importe!) que sont les mythes» (id., 89). Òbviament, ací fóra convenient de considerar d'una manera no tradicionalista el concepte de la tradició. D'acord amb el pensament de Gilbert Durand, prendre's seriosament la precedència epistemològica del mite permet que hom faci «jaillir l'histoire du centre même des structures de l'homme, placer l'histoire en l'homme en non l'inverse» (Durand, Figures mythiques, ja citat, 12).

149.

Durand, Figures mythiques, ja citat, 31.

150.

Widengren, Fenomenología de la religión, ja citat, 163; cf. id., 164-165. Aquest autor argumenta a partir de la mitologia (i la història) de Babilònia (Marduk) i de Grècia (Hesíode).

151.

G. Widengren, «Mythe et foi à la lumière de la phénoménologie religieuse»: Mito e fede, Padova 1966, 316.



152.

192

Cf. Widengren, o.c., 166. Vegeu sobre aquesta qüestió l'estudi fonamental de Brelich, Gli eroi greci, ja citat. Estem convençuts que, molt sovint, les «construccions històriques» són plasmacions de les mitologies personals dels historiadors: allò que desitgen, somnien, temen, avorreixen configura la trama (o, almenys, aspectes importants) de llur construcció històrica. Gardner, «Mythology», ja citat, 118, escrivia el 1917 a partir de la seva ideologia clarament evolucionista, que «in primitive ages mythology and history are often inextricably mingled».

153.

Vegeu Duch, Temps de tardor, ja citat, passim.

154.

Vegeu Jamme, "Gott an hat ein Gewand", ja citat, 9-11.

155.

Blumenberg, «Wirklichkeitsbegriff und Wirkungspotential des Mythos», ja citat, 46. L'excés de la història de què parla Gadamer, ha entrat en una forta crisi; una forta crisi que Blumenberg considera des de l'òptica de la crisi de l'escatologia. D'aquesta manera, hom també posa en qüestió el monoteisme com a forma mentis prevalent, i no sols en l'àmbit religiós, en el món occidental (cf. id., 46-47).

156.

Vegeu, per exemple, O. Marquard, Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze, Frankfurt a.M., Suhrkamp, 1982, 13-82, 145-185 (notes). Una reflexió molt interessant sobre les filosofies de la història l'ofereix Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat, passim. Una exposició clàssica sobre la filosofia de la història en un sentit genètic és la que ofereix Collingwood, o.c., passim.

157.

Rauh, Im Labyrinth der Geschichte, ja citat, 13. Rauh posa de manifest que la Il·lustració va compensar la crisi i les mancances del segle XVIII amb la filosofia de la història (cf. id., 19-20).



## 6. ELS GRANS TEMES A L'ENTORN DEL MITE (II)

### 6.1. Mite i desmit(olog)ització

La desmitologització, sigui quina sigui la forma que hagi adoptat en cada cas concret, domina la totalitat de la història del pensament occidental des dels seus mateixos orígens. En aquest context resulta obligat, ni que sigui molt breument, de referir-se a la qüestió de la «desmitologització», que ha estat una de les tendències predominants, i no sols en relació amb l'exegesi de la Bíblia i de la teologia, de la modernitat il·lustrada.<sup>1</sup> S'ha dit que «la desmitologització és la comoditat de la Il·lustració en relació amb tot allò que li és estrany, amb allò que, essencialment, no és capaç de desxifrar».<sup>2</sup> En el fons, en tot programa de desmitologització s'amaga la intenció de desfer-se d'allò que resulta incompatible, inquietant i indomitable en el marc de referència que hom ha escollit. Dient-ho breument: hom desitja sortir del laberint, no solucionant-lo, sinó suprimint-lo, perquè hom és més o menys conscient que viu en l'alienació respecte als propis orígens. Ací, però, cal anar amb molt de compte, perquè en tot veritable sentiment humà (amor, joia, esperança, desig, etc.) hi ha aspectes inexplicables, indominables, mítics. Quan, pels motius que sigui, hom vol fer passar pel sedàs de la «il·lustració» aquests sentiments, quan hom vol desmitologitzar-los, resta amb les mans buides.<sup>3</sup> Aleshores la representació mítica s'ha convertit en un mera «historieta» intranscendent i pueril, però en aquest moment i per emprar una expressió de Mircea Eliade, hom es troba acarat i sotmès al «terror de la història».<sup>4</sup> És un fet reconegut que tota interpretació del mite ja constitueix un inici d'anorreament del mite, és a dir, de desmitologització. Per això són infinitament més importants els mites per mitjà dels quals vivim, que no pas els mites que intentem analitzar o explicar. I sempre, aquesta és la meua profunda convicció, vivim per mitjà d'algun mite que no coneixem d'una manera reflexiva, però que, tanmateix,

ens ofereix la possibilitat, com si es tractés d'una mena de docta ignorantia, d'arribar a conèixer-nos una mica millor.

Les relacions entre la religió, el mite i la ciència foren pràcticament suprimides per la Il·lustració, perquè hom estava plenament convençut que l'espai científic abastava la totalitat de l'humà i, aleshores, en conseqüència, no hi havia cap mena de lloc per al mite. Quant a la religió, en la mesura que es comportava «míticament», també havia de ser bandajada. Només era tolerable una religió (la «religió natural») que, prèviament, hagués passat pel sedàs de la ratio. Els Il·lustrats, per regla general, eren o massa ingenus o massa optimistes per arribar a copsar que tota ratio és, sempre i arreu, una conservatio sui. I que, a més, no és possible a l'ésser humà, a causa de la seva inherent finitud, pensar, actuar i sentir sense prejudicis; els prejudicis, en darrer terme, no són altra cosa que una mena de «comportaments mitològics» en el sentit pejoratiu que empraven els Il·lustrats per referir-se al mite.<sup>5</sup>

#### 6.1.1. La discussió a l'entorn de l'obra de Rudolf Bultmann

Els orígens de la discussió actual sobre la desmitologització de la religió cristiana s'inicià el 1941, any en el qual Rudolf Bultmann, «el còlega protestant d'Hesíode» (com l'anomena Marcel Detienne), en un petit escrit (Neues Testament und Mythologie),<sup>6</sup> esdevingut famós sobretot després de la finalització de la segona guerra mundial, va declarar que la «imatge mítica del món» havia estat liquidada per la ciència i per la tècnica modernes.<sup>7</sup> Categòricament, l'exegeta afirma que «per a la desmitologització, la visió del món (Weltanschauung) moderna és un criteri». I continua amb aquests mots: «Desmitologitzar significa negar que el missatge de l'Escriptura i de l'Església es trobi lligat a una visió del món antiga i antiquada».<sup>8</sup> En un altre indret escriu que «el contrast entre l'antiga imatge del món de la Bíblia i la imatge moderna del món és el contrast entre dues formes de pensament (Denkarten): la mitològica i la científica».<sup>9</sup> Kurt Hübner, per la seva banda, és del parer que el projecte de Bultmann s'inscriu en el corrent crític Il·lustrat, però amb un retard considerable.<sup>10</sup>

Hom ha subratllat el fet que la concepció bultmanniana del mite posseeix un estret parentiu amb la interpretació dèlegòrica que va proposar Heyne a començament del segle XIX, el qual interpretava les representacions mítiques com a mancances de l'esperit humà en l'ordre del coneixement, perquè aquell encara es trobava de ple en la infantesa de la humanitat.<sup>11</sup> Situant-se més o menys a l'interior d'un esquema evolucionista, Bultmann és de l'opinió que la ciència moderna ha liquidat definitivament el món que tenia com a centre ideològic el mite.<sup>12</sup> No hi ha dubte que una concepció de la ciència grollerament Ilustrada (és a dir, concebuda gairebé exclusivament d'una manera històrico-fàctica) va fer possible que Bultmann afirmés que la imatge del món (Weltbild) dels escrits del Nou Testament era absolutament incompatible amb la imatge del món de l'home modern.<sup>13</sup> El mite, segons l'opinió de l'exegeta alemany, és inacceptable per a l'home modern perquè parla «d'allò que no és mundà (Unweltliche) d'una manera mundana, i dels déus d'una manera humana».<sup>14</sup> En un altre indret escriu: «Per a l'home actual, la imatge mítica del món, la representació de la fi, del salvador i de la salvació són obsoletes i antiquades».<sup>15</sup> Encara escriu que «els mites atorguen una objectivitat immanent i mundana a la realitat transcendent. El mite objectiva el més-enllà en el més-ençà».<sup>16</sup>

A partir d'aquestes premisses resulta obvi que calia desfer-se dels materials mitològics del Nou Testament, per tal de cercar la seva interpretació existencial, la qual, en el fons, no deixa de ser una nova manera d'existència mítica inconscient (almenys per a Bultmann). «Volem desempellegar-nos de les representacions mitològiques, justament perquè volem mantenir llur significació profunda».<sup>17</sup> De la mateixa manera que, en el segle passat, D.Fr. Strauss va situar la seva interpretació del mite en la tensió entre la història i la idea, Bultmann, en la nostra centúria, la situa en la tensió entre el kèrigma i l'existència humana autèntica.<sup>18</sup> Pierre Barthel ha assenyalat que el diàleg amb Buñtman era completament estèril, si hom no feia l'esforç de penetrar en el discurs filosòfic de Heidegger, que l'exegeta havia pres com a indicador i conductor del seu discurs exegètic i teològic.<sup>19</sup> En una recent nova edició de l'escrit causant de la polèmica, Neues Testament und Mythologie, Eberhard Jüngel fa notar que, per a Bultmann, «Entmythologisierung era solament la formulació negativa d'allò que, positivament, es pretenia amb l'exigència d'una intepretació existencial dels textos neotestamentaris».<sup>20</sup> En un altre indret, el mateix Bultmann afirma que «per desmitologització entenc un procediment hermenèutic, que interroga les expressions i els

textos mitològics pel seu contingut de realitat (Wirklichkeitsgehalt).<sup>21</sup> Hom no hauria d'oblidar que l'intent de l'exegeata alemany posseeix un decidit abast filosòfic (ideològic) més que no pas una intenció històrica: d'ací l'èmfasi amb què parla de la interpretació existencial del escrits neo-testamentaris.<sup>22</sup>

Cal afegir que, expressament, Bultmann afirma que «empra el concepte mite en el sentit que és habitual en les ciències històriques i de les religions. Mite és l'exposició d'un esdeveniment o fet, en el qual es mostren actives forces o persones sobrenaturals, sobrehumanes (per això, molt senzillament, se'l defineix com a història dels déus).<sup>23</sup> Hom ha posat en relleu que aquesta definició, malgrat el seu aparent distanciament respecte a les imatges mítiques, «is partly couched in mythological language». <sup>24</sup> Encara cal afegir que l'esmentada comprensió bultmanniana del mite «is sufficiently wide to include all pictorial, analogical, and symbolical speech whatever». <sup>25</sup>

D'una manera radical, Bultmann oposa el pensament mític al pensament científic, el qual s'especifica, d'una banda, per «una connexió estricta de causa i d'efecte» i, de l'altra, per la «unitat del món» basada en la regularitat (lleis naturals) de tots els esdeveniments que s'hi donen. Per al pensament mític, en canvi, el món és obert a les intervencions de les forces extramundanes.<sup>26</sup> Per això pot afirmar: «El mite objectiva el més-enllà (Jenseits) en el més-ençà (Diesseits) i, d'aquesta manera, el fa disponible, la qual cosa es mostra en el culte que, cada vegada més, esdevé una acció que pot influenciar el comportament de la divinitat, pot allunyar la seva ira i pot guanyar-se el seu favor». <sup>27</sup> Possiblement tingui raó Roger A. Johnson que està convençut que, entre 1920 i 1941, hi ha una forta evolució en la comprensió bultmanniana del mite: des de les formulacions de la religionsgeschichtliche Schule fins al neokantisme luterà del nostre exegeta que imposa, finalment, una interpretació existencial.<sup>28</sup> El pas de la concepció històrico-religiosa del mite a la seva interpretació existencial, Bultmann el féu amb l'ajut d'un tercer element que, amb anterioritat, ja hem assenyalat: la formulació il·lustrada del mite que, en el segle XVIII, havien elaborat autors com, per exemple, Fontenelle i Heyne.<sup>29</sup> «The Enlightenment hypothesis was intrinsically congenial to a Neo-Kantian epistemology». <sup>30</sup> En qualsevol cas, però, hi ha quelcom que sembla imposar-se amb evidència: durant tota la seva carrera, Bultmann es volgué un teòleg

luterà, malgrat l'eclecticisme de la seva comprensió del mite i de molts altres aspectes marginals de la història i la filosofia.<sup>31</sup>

En la seva polèmica amb Rudolf Bultmann, el filòsof Karl Jaspers, que va escriure la contribució més valuosa, des d'una perspectiva filosòfica, a aquest debat, li va objectar que els principis fonamentals de la ciència moderna li eren completament desconeguts. Més endavant encara hi afegirà que la filosofia que posa en pràctica Bultmann és «la filosofia professoral del segle XIX», que era corrent en els ambients universitaris d'Alemanya.<sup>32</sup> Jaspers accentua el fet que la imatge bultmanniana del món és tancada i determinísticament constituïda, sense que hi sigui possible cap mena d'intervenció forana. Això permet afirmar que, en aquest aspecte, Bultmann roman de ple un esperit adscrit al racionalisme vuitcentista que, d'acord amb el parer de Jaspers, ja ha estat superat.

D'acord amb la interpretació «laica» que de la desmitologització bultmanniana fa Marcel Detienne, «desmitologitzar és desposseir el missatge cristià de les figures visibles de l'invisible».<sup>33</sup> L'helenista francès, no sense perspicàcia, apunta la hipòtesi que el projecte de Bultmann «manté una semblança molt particular amb la pràctica de l'exegesi al·legòrica, les virtuts de la qual per a la lectura de l'Antic Testament va posar en relleu Orígenes seguint les petjades de Filó».<sup>34</sup> Kurt Hübner, per la seva banda, no deixa de subratllar que Bultmann desconeix completament l'«ontologia del mite» tal com havia estat elaborada per la investigació més important de començament de segle (aquest filòsof es refereix, sens dubte, als nombrosos treballs d'Ernst Cassirer sobre el mite, que foren publicats a Alemanya durant els anys vint).<sup>35</sup> Aleshores li resulta impossible de distingir els elements mítics dels no-mítics a l'interior de la fe cristiana.<sup>36</sup>

Cal no oblidar, com assenyala Franz Vonessen, que, d'acord amb l'opinió de Bultmann, el mite no posseeix, positivament, cap mena de significació existencial, ja que, per al filòsof, allò que té un rang eminentment existencial pot qualificar-se, justament, de no-mitològic (unmythologisch).<sup>37</sup> D'acord amb la interpretació bultmanniana, l'autenticitat de l'existència humana es troba a les antípodes de l'«arcaisme» de l'home primitiu que no pot arribar a concebre que la decisió constitueix el senyal distintiu de l'existència reïxida. En una

existència basada en l'«etern retorn», hom no es decideix, sino que és decidit al marge dels propis convenciments i actituds.

La discussió desencadenada per aquesta presa de posició de Bultmann, potser la polèmica teològica més important del segle XX, encetà un allau de controvèrsies que mai no arribaren a conclusions ben definides i unànimament acceptades per la majoria dels nombrosos intel·lectuals (teòlegs, filòsofs, sociòlegs, historiadors, etc.) que hi van participar. Després de la finalització de la segona guerra mundial, un altre debat que, en el fons, tenia molts punts de contacte amb el provocat pel projecte bultmannià de la desmitologització es concretà a l'entorn dels suposats termes excloents «fe - religió». Les discussions sobre aquesta temàtica, prolixes i apassionades, també van adquirir una enorme ressonància no sols en l'àmbit teològic, sinó també en la discussió filosòfica i cultural.

Bultmann va introduir el neologisme alemany Entmythologisierung, el qual traduït literalment al català és desmitologització.<sup>38</sup> Els francesos, per expressar la mateixa idea, introduïren el terme démythisation, mentre que els italians van forjar el mot demitizzazione.<sup>39</sup> L'exegeta dóna la següent definició: «Anomeno Entmythologisierung el mètode d'interpretació del Nou Testament que intenta de descobrir de nou la significació profunda darrera de les representacions mitològiques».<sup>40</sup> Per Bultmann és molt clar que el discurs que vol destruir és de natura mitològica, mentre que l'esdeveniment, sobre el qual parla el discurs evangèlic, és mític.<sup>41</sup> Per això es pregunta: «La resurrecció de Crist no és, potser, un esdeveniment senzillament mític?»<sup>42</sup> Bultmann creu que cal bandejar sense restriccions el «dir dels mites», la «mitologia», ja que admet que el «dir dels mites», la «mitologia», conté exhaustivament el mite (i la seva possible significació).<sup>43</sup>

Aleshores, però, la qüestió que es planteja és la següent: cal portar a terme la desmitització? o, potser no fóra més adequat de subratllar el fet que, en cada moment, cal desarticlar les falses racionalitzacions del mite, la desmitologització? No sembla possible que el cristianisme, de la mateixa manera que totes les altres religions, pugui desfer-se del mite (desmitització), sí que és molt convenient i, àdhuc quelcom d'imprescindible, la desmitologització, és a dir, l'eliminació del «fals logos» del mite, el qual acostuma a establir-se i tiranitzar les consciències mitjançant la irresistible i perversa dinàmica del poder.<sup>44</sup>

Segons Paul Ricoeur, allò que cal destruir no és el mite com a tal, sinó «la rationalisation seconde qui le tient captif, le pseudo-logos du mythe», perquè «le positif de cette destruction, c'est l'instauration de l'existence humaine à partir d'une origine dont elle ne dispose pas, mais qui lui est annoncée symboliquement dans une parole fondatrice».<sup>45</sup> El filòsof Kurt Hübner, que no està d'acord amb el punt de vista de Ricoeur, afirma d'una manera molt més radical: «Hom hauria de deslogitzar (entlogisieren) la Sagrada Escripura més aviat que desmititzar-la».<sup>46</sup>

Al bell mig de l'apassionada discussió desencadenada per la proposta bultmanniana, el filòsof Karl Jaspers afirmava rotundament: «L'apropiació de la fe bíblica no es realitza mai per mitjà de la investigació, sinó de la praxi de la fe. El llenguatge de la fe no pot ser adquirit per mitjà de la mera traducció d'allò que és mitològic en quelcom de suposadament (vermeintlich) no-mitològic, sinó per mitjà d'una transformació no-arbitrària en el sentit actualment dominant al bell mig del mateix centre d'allò que és mític».<sup>47</sup> Segons Jaspers, Bultmann, seguint una idea molt arrelada en la Il·lustració, sembla donar entenent que una crítica i un rebuig conseqüents de les representacions mítiques ja seran suficients per assolir la veritat de la fe. Però, «perquè Bultmann desconeix el contingut del llenguatge mític com a veritat intraduïble, el seu pensament no es mostra inspirat, sinó més aviat pobre, i em sembla quasi asfixiant [...] Per mitjà de l'exegesi, i encara menys per mitjà de la "interpretació existencial", ningú no pot "saber" quins continguts posseeix la Bíblia per a la fe».<sup>48</sup>

Bultmann, com indica Hübner, no admetia que el mite fos un sistema de pensament i d'experiència que disposava d'uns esquemes interpretatius propis, els quals diferien profundament dels de la ciència.<sup>49</sup> El seu error consisteix precisament en el fet d'haver volgut explicar el mite mitjançant categories no-mítiques, la qual cosa li feia passar completament per alt la substància mítica (per emprar la terminologia de Hübner).<sup>50</sup> Com veurem més endavant el dilemma bultmannià: o ciència o mite és radicalment insuficient i, a la curta o a la llarga, acaba amb la destrucció (o la perversió) del mite i de la ciència. Al calor de la polèmica, Karl Jaspers feia notar que «el mite és portador de significacions; d'unes significacions, però, que tan sols poden expressar-se mitjançant les figures mítiques».<sup>51</sup>



En aquest context cal recordar allò que escriu Hübner: «No hi ha cap clau teòrica que ens permeti de decidir entre la ciència i el mite. Els fonaments i l'ontologia de tots dos tan sols poden explicar-se històricament, la qual cosa significa que la desaparició del mite o l'origen de la ciència tan sols poden derivar-se de determinades situacions històriques. Ni aquestes situacions històriques poden imposar-se d'una manera absoluta i ser vàlides per sempre, ni aquesta derivació segueix una lògica estricta».<sup>52</sup> En conseqüència: l'afirmació del mite no hauria de significar la negació de la ciència, ni a la inversa, perquè la complementarietat és el mode d'existència veritablement humà: imatge i concepte, en llurs mútues tensions i coimplicacions, són dues realitats antropològiques irrenunciabls per a l'existència de l'individu i dels grups socials.

Wolfgang Pannenberg creu que, des de sempre, una de les funcions més importants del mite és la seva capacitat d'orientació de la consciència.<sup>53</sup> Aquesta activitat fonamental del pensament mític no posseeix cap mena d'importància en la concepció del mite que sembla proposar Rudolf Bultmann, la qual cosa no deixa de ser sorprenent, ja que aquest exegeta va estar durant tota la seva vida en un contacte molt directe amb la problemàtica que, des de la passada centúria i en els estudis dels fenòmens religiosos, sobretot els relacionats amb el Pròxim Orient, plantejava la religionsgeschichtliche Schule al cristianisme primitiu.<sup>54</sup> La desactivació de la funció orientativa de l'existència humana en la mateixa concepció del mite, però, té com a fatal conseqüència, de primer, una comprensió excessivament intel·lectualista de la situació precària de l'ésser humà en aquest món i, en segon lloc, una falsificació d'allò que, realment, porta a cap el mite en la vida de l'home.<sup>55</sup> Equiparant el mite a una falsa ciència, que no pot ser acceptada per l'home modern, Bultmann substitueix l'orientació pràctica que porta a cap el mite per l'analítica existencial heideggeriana, summament teòrica, la qual, d'acord amb el seu parer, ha de possibilitar l'autenticitat i la veracitat de l'existència humana enfront de la inautenticitat i la falsedat pròpies del mite.

Henry Corbin, un dels estudiosos moderns més penetrants dels fenòmens religiosos (sobretot de l'islam iranià), ha adreçat al projecte bultmannià una de les crítiques més incisives que coneixem. En efecte, Corbin posa de manifest que Bultmann va sucumbir als paranys de l'historicisme justament en el moment en què pretenia combatre'l.<sup>56</sup> A causa del menyspreu que la «teologia dialèctica» va professar per la Ciència de les Religions, va forjar

els malentesos més greus a l'entorn de termes com mite, història, símbol, etc. Per això Bultmann es va mostrar incapaç de formar-se'n una idea mitjanament ajustada.<sup>57</sup> La confusió de Bultmann sobre l'abast del terme «mite» és tan colossal que «la même théologie en vient à attribuer à la pensée mythique ce qui n'a rien à voir avec elle, et reste le propre de la pensée dogmatique rationnelle, à savoir l'objectivation de l'action divine sur le plan des événements du monde».<sup>58</sup> Corbin posa en relleu la incoherència de Bultmann que oposa la interpretació existencial del Nou Testament (pròpia de l'home modern) a la interpretació cosmològica del Nou Testament (pròpia de l'home antic o gnòstic, segons la terminologia de Corbin). D'aquesta manera, però, imputa a la gnosi el contrari d'allò que ha estat sempre el seu desideratum més pregon: la redempció de tot l'home inclòs profundament, existencialment, en el plèroma diví.<sup>59</sup>

## 6.2. Simbòlica mítica i raó filosòfica

Com ja vàiem en el pròleg d'aquest estudi, la discussió sobre el mite mai no ha estat absent de la cultura occidental, encara que, amb freqüència, hom es referís a termes, girs i expressions que, directament, no tenien massa relació amb ell. Cal referir-se, tanmateix, a un capgirament significatiu que s'ha esdevingut en aquests darrers decennis: hom va començar a discutir en els fòrums internacionals sobre aquesta temàtica d'una manera franca i sense sentir-se cohibit pels prejudicis d'origen «Il·lustrat» a l'entorn del mite. L'any 1965, Kurt Hoffmann ja escrivia que «des del Romanticisme, el mite mai no havia ocupat tant els esperits com als nostres dies». I a continuació manifestava: «A la crítica i al rebuig segueix una nova veneració pel mite».<sup>60</sup> El volum col·lectiu Terror und Spiel, que porta el significatiu subtítol Probleme der Mythenrezeption, publicat l'any 1971 pel grup «Poetik und Hermeneutik», va representar, segons el nostre parer, un nou plantejament de la temàtica i una reconsideració crítica de les bases que fins aleshores s'havien emprat per a l'anàlisi i la interpretació dels mites.<sup>61</sup> En aquest sentit Manfred Fuhrmann escrivia en el pròleg de l'esmentat volum: el mite conté un «enorme potencial de significació» que cal explorar amb detall i sense els prejudicis que, en la cultura occidental, sobretot des de la Il·lustració ençà,

s'han imposat en la interpretació dels universos mítics.<sup>62</sup> Molt recentment, el professor de filosofia de la universitat de Kiel, Kurt Hübner<sup>63</sup> ha iniciat una rehabilitació del mite que conté alguns aspectes molt interessants, tot reprenent algunes idees que ja havia exposat Ernst Cassirer els anys vint.<sup>64</sup> El sisè congrés europeu de teologia, celebrat a Viena el 1987, va tenir com tema general «Mythos und Rationalität».<sup>65</sup> Molts altres indicis podrien adduir-se per assenyalar l'actual vigència del mite en el concert filosòfic, teològic i cultural. Els crítics literaris també se n'han ocupat aquests darrers anys molt intensament. Els nombrosos congressos que s'han fet sobre Hölderlin, Trakl o Rilke, el simposi que organitzà el 1986 el «Goethe-Institut» de Torí sobre «Literatura i mite», o el congrés que tingué lloc a Tübingen (1984) sobre «Teologie i literatura», són indicis de l'ampli interès que actualment desvetlla el mite, més enllà de les combatives posicions antimítiques de trenta anys enrera.

Segons Hans Poser, el fet que actualment es plantegi la qüestió del mite en uns termes molt diferents dels de la tradició Il·lustrada es deu al fet que, en aquests trenta o quaranta últims anys,<sup>66</sup> hom ha percebut amb gran claredat els límits de la raó pràctica, de tal manera que «ni el dret natural ni els principis ni les normes ni els valors generals no han pogut rebre una adequada fonamentació (ni tan sols ho podien) en un coneixement apriorístic».<sup>67</sup> D'aquí que calgui plantejar-se sense la intervenció dels vells prejudicis d'arrel Il·lustrada la qüestió normativa: «Quina funció poden tenir o han de tenir les representacions mítiques en el nostre pensament?»<sup>68</sup> Perquè cal no oblidar que, de la mateixa manera que la història o la ciència, el mite és també «un afaïonament (*Bearbeitung*) de la realitat» (K. Kerényi).<sup>69</sup> Ernst Cassirer, un dels investigadors més importants de la temàtica a l'entorn del mite dels primers decennis del segle XX, escrivia que «molt més aviat que a cap altre camp de la cultura, la filosofia es va dirigir al mite i a les seves creacions. Des d'un punt de vista històric i sistemàtic, això és molt comprensible, perquè sols si pren posició davant el pensament mític, la filosofia aconseguirà el seu propi concepte d'una manera rigurosa i obtindrà una clara consciència de la seva missió».<sup>70</sup> Fa ja alguns anys, Ernst Benz afirmava: «El mite apareix com la font amagada de la metafísica i, certament, en un sentit profund, íntim. Sembla com si en el mateix mite es trobés l'impuls vers la seva explicació conceptual i lògica, vers la seva esquematització i sistematització especulatives».<sup>71</sup> En un sentit bastant semblant, ja fa una colla d'anys, Paul Tillich escrivia que, «en la cultura autònoma, el mite es converteix en metafísica. Les forces racionals s'apoderen dels símbols sagrats, de primer

en forma estètica, després en forma lògica i es transformen en creacions culturals. La metafísica roman viva mentre el contingut sagrat és inherent a les seves creacions, mentre l'element sagrat es manté protegit». <sup>72</sup>

L'actualitat del mite, des d'una perspectiva filosòfica, es deu, segons l'opinió de Hans Poser, al fet que hom desitja recuperar les funcions que hom atribueix al mite. Per encarrilar aquesta labor, hom exigeix «un concepte de mite sense mites [...]; un concepte de mite sense vestimenta logomítica». <sup>73</sup> Ha estat Leszek Kolakowski un dels investigadors que més s'ha ocupat de l'anàlisi de les funcions del mite. Subratlla el fet que les funcions dels mites són inalienables en la vida de la cultura i, des d'antic, han servit per configurar, enlloc dels mites pagans, unes «construccions secundàries», que «permetien de connectar teleològicament els components canvians i condicionats de l'experiència, tot relacionant-los amb realitats incondicionals com, per exemple, "ésser", "veritat", "valor"». <sup>74</sup> D'aquesta manera, el filòsof polonès situa l'anàlisi dels mites molt a prop de la missió pròpia de la metafísica. Potser no sigui massa agosarat afirmar que la mitologia no és sinó una versió diferent de la metafísica clàssica, que hom comprèn com a philosophia perennis. <sup>75</sup>

Tant el mite com la filosofia tenen com a meta l'orientació de l'ésser humà a través dels nombrosos viaransys (sovint, mers camins de bosc) que travessen, en tots els sentits possibles, la realitat. El mite, però, empra la racionalitat implícita del «pensament salvatge», mentre que la filosofia desenvolupa una racionalitat explícita, reflexiva, la qual es formula a partir de principis vàlids al marge de temps i d'espais, i es condensa en regles. <sup>76</sup> Segons Fritz Stolz, per al mite val la fórmula «orientació per mitjà d'identificació», mentre que, per a la filosofia, s'imposa la fórmula «orientació per mitjà de distància». <sup>77</sup> Concreció, imatge (mite) i abstracció, concepte (filosofia): heus ací dues formes aptes per tal que l'ésser humà s'orienti en el seu món i sigui capaç d'eludir el caos. Dues formes aptes, però, que no són intercanviables, sinó que, sempre i arreu, cal harmonitzar, conjuar, complementar.

No hi ha dubte que Fritz Stolz segueix una de les línies actuals més importants en la investigació sobre el mythos i el logos: l'un i l'altre són eficaços en àmbits diversos, que no poden ni identificar-se ni subordinar-se, sinó que cal mantenir-los operatius i coordinats en llur especificitat. D'aquí que aquest autor, al contrari de Kurt Hübner, no intenti la recons-

trucció d'una ontologia mítica o d'una ontologia científica, sinó, més aviat, l'operativitat i les formes de treball, el tipus d'orientació que, respectivament, proporcionen el mite i el logos.<sup>78</sup> En un mot: segons Stolz, no és adequat intentar resoldre quin és l'abast del què del logos i del mite, sinó, primordialment, el com de l'un i de l'altre.

Raimon Panikkar, ja fa alguns anys, escrivia: «Myth offers the subsoil from which differing philosophical systems may draw sustenance. There are no philosophies in vacuo; each philosophy arises in a given context, precisely that furnished by myth».<sup>79</sup> Perquè convé no oblidar que hi ha un punt de convergència inicial entre mite i filosofia: tots dos es veuen confrontats amb el món i la seva existència, amb l'origen i amb la presència de l'home en ell, amb la significació de la vida i de la història i amb allò que l'home ha de fer i amb allò que cal que eviti.<sup>80</sup> Aquesta constatació ens permet de subratllar el fet que tant la filosofia com el mite es plantegen les qüestions primeres i les preguntes últimes: protologia i escatologia constitueixen, afirmativament o negativament tant se val, el sòl insuperable del mite i de la filosofia. En relació molt directa amb el nostre tema caldria no oblidar que «mythical thinking reveals itself as a constituent factor of thinking in general».<sup>81</sup>

Recentment, Wilhelm Dupré ha posat en relleu que, a causa de la inevitable referència del mite i de la filosofia al llenguatge, «the division between philosophy and mythology is only gradual and not basic».<sup>82</sup> Segons el parer d'aquest autor, no sols és justificable de postular una dimensió mítica de l'existència humana, sinó que, fins i tot, cal fer-ho per tal de poder apreciar la interrelació entre la mitologia i la filosofia, sobretot quan hom es refereix al caràcter apriorístic de la significació. En efecte, «meaning relates to both, to the word of a reflective process (logos-word), and to the word of tradition (mythos-word)».<sup>83</sup>

En relació amb el necessari diàleg del mite i de la filosofia, Hans Poser ha subratllat que, de primer, cal trobar una base comparativa comuna entre les dues realitats, a fi que sigui possible de copsar l'abast de l'un i de l'altra. I, en segon lloc, hom ha d'estar convençut que el mite i la filosofia són dues magnituds que mai no poden delimitar-se d'una vegada per sempre, la qual cosa comporta el fet que «l'anàlisi de la relació del mite amb la ciència, de l'experiència i de la visió del món mítica amb la científica, de les formes de pensament mítiques amb les científiques, etc., depèn de premisses variables, sota les quals

es porta a cap la comparació». <sup>84</sup> Segons aquest autor, la comparació entre mite i ciència o entre mite i filosofia tan sols pot efectuar-se a l'interior de la tercera categoria de «mitologies», d'acord amb la tipologia proposada per Henri Joly, <sup>85</sup> ja que és aquesta, justament, la que posa en relleu, al mateix temps, tant la forma concreta de la racionalitat com el sentit propi del mite. <sup>86</sup>

Creiem que té raó Klaus Heinrich quan afirma que els esforços de l'hora present no haurien d'anar encaminats a la recerca d'una nova remització, sinó que caldria que s'imposessin la tasca de crear «una crítica, que es prengué el mite seriosament». <sup>87</sup> Perquè, assenyala aquest filòsof, en la mitologia hom pot trobar d'una manera operativa allò que la filosofia ha foragitat (*verdrängt*), és a dir, «unes descripcions col·lectives de l'angoixa davant unes amenaces completament reals [...], i dels intents per superar-les». <sup>88</sup> En un mot: el problema del mite no és el de la seva existència, sinó «el de la seva separació de la raó», <sup>89</sup> ja que, aleshores, amb aquesta separació, la raó (com una mena de petita illa desconectada del flux vital) ja no es troba en condicions de percebre amb quin mar d'esperances, de desigs i de neguits es troba perennement envoltada. Quan la filosofia, per les raons que sigui, es desentèn del mite, aleshores l'abandona a la constant manipulació d'aquells homes, que amb l'excusa de la influència i la dignitat de determinades mitologies porten a cap coaccions brutals i deshumanitzadores. D'aquesta manera no sols perd el mite la seva capacitat humanitzadora, sinó que, molt sovint, es converteix, per mitjà del seu (ab)ús bastard, en una força negativa que ocasiona als altres el més destructor i pervers dels mals. <sup>90</sup> L'aproximació positiva (per part de la filosofia) a les narracions mítiques permet de copsar la funció genealògica del mite, la qual posseeix la capacitat d'establir una relació, altrament impossible, entre el temps present i el temps primordial (el «no-temps»). <sup>91</sup>

Des d'una perspectiva psicologitzant, que no és pas la nostra, Joseph Campbell és del parer que els mites són existencialment necessaris per a l'ésser humà, perquè « són pistes de les potencialitats espirituals de la vida humana [...], que ens ajuden a posar la nostra ment en contacte amb l'experiència de l'estar viu». <sup>92</sup> Els mites, en paraules de Roger Caillois que va intentar de fer immersions en les profunditats humanes amb l'ajut de les narracions mítiques, són «prospeccions psicològiques», que permeten el coneixement de «les determi-

nacions inconscients de l'afectivitat humana». <sup>93</sup> D'aquesta manera i com volen alguns autors, el mite, sobretot en la tragèdia grega, esdevé una plasmació de les situacions dramàtiques de la vida. <sup>94</sup> Des de la perspectiva de la «teologia grega», Walter Friedrich Otto escrivia que «realment ens trobem amb el mite, gairebé sempre sense saber-ho, quan seguim les petjades del ver; quan seguim les petjades d'allò que és fals, també ens trobem amb el mite, aleshores, però, falsificat». <sup>95</sup>

Malgrat la diversitat d'interpretacions a què hom pot sotmetre el mite, no cal insistir gaire en el fet que «tota mitologia té a veure amb la saviesa de la vida en tant que es troba relacionada amb una cultura específica en un moment determinat. Integra l'individu a la seva societat, i la societat al camp de la natura. Es tracta, doncs, d'una força harmonitzadora». <sup>96</sup> Va ser, sobretot, Maurice Leenhardt, <sup>97</sup> missioner cristià durant molts anys a Nova Caledònia, un dels qui més intensament copsà la força integradora i harmonitzadora del mite. Simpàticament (en el sentit de Max Scheler) va experimentar com els indígenes d'aquelles allunyades illes comprenien el mite com la constatació real de llur comunió amb tot l'univers; comunió que no es limitava a ser una consideració poètica, sinó que conferia orientació per a la vida quotidiana del grup i de l'individu, perquè, com diu Leenhardt, el mite és, per damunt de qualsevol altra consideració, vida en present. Per això en relació amb qualsevol mite de qualsevol cultura, són tan encertades les paraules de Walter Burkert: «"Mythos" és un mot grec; el fenomen del mite, amb tot, no és sens dubte cap particularitat del grec». <sup>98</sup>

Hom ha assenyalat que els filòsofs moderns que s'han ocupat del mite (Cassirer, Rudolf Otto, Ricoeur) han organitzat llur lectura filosòfica dels universos mítics a l'entorn de la noció de símbol. Hem indicat en un altre indret el fet que, d'acord amb l'opinió de George Steiner, el nostre temps es caracteritza per l'esgotament dels recursos verbals de la nostra cultura. En un temps de crisi generalitzada del llenguatge, en conseqüència, la reflexió filosòfica per mitjà del símbol «impose la question du mythe comme une question de langage». <sup>99</sup> Cal repensar el mite, cal canviar l'estil d'aproximació de la filosofia als universos mítics, els quals sovint es veien reduïts al món dels grecs. Seria molt profitós que hom s'adonés que ens trobem de ple en una crisi generalitzada de les expressivitats humanes, la

qual cosa comporta el fet que una nova situació epistemològica s'imposa a la filosofia actual.<sup>100</sup>

### 6.2.1. Filosofia i models interpretatius del mite

Henri Joly ha posat en relleu que, en un determinat moment de la història del pensament grec, s'imposà la «ideologia de la crítica del mite», la qual tingué com a conseqüència algunes transformacions filològiques del mateix concepte.<sup>101</sup> El mite, com ja ho hem apuntat en un altre indret, és sempre un mite ja interpretat, però convé no oblidar, tanmateix, que tota interpretació, i no exclusivament la del mite, es troba «sota el control d'una idea determinada que la raó s'ha fet del mite i d'ella mateixa».<sup>102</sup> Això significa que la investigació i la interpretació dels mites, d'acord amb les diverses escoles i hipòtesis, sempre es troben subjectes a la idea d'una diferència o d'una distància entre el mite i la raó.<sup>103</sup>

En el seu interessant estudi, Joly distingeix tres menes d'hermenèutica (tres concepcions diferents de la filosofia) dels mites, que s'han donat a l'Occident a partir dels grecs.

1. Hermenèutica de l'irracional.<sup>104</sup> Aquesta hermenèutica estableix una distància infinita entre mite i logos. El mite, aleshores, no pot incloure's en el camp científic: èticament és escandalós i culturalment és inacceptable. Aquesta designació del discurs mític com escandalós començà amb Xenòfanes i Heràclit, fou, d'alguna manera, sistematitzat per Plató, continuà en el cristianisme amb el refús que féu de l'hèlenisme com a paganisme,<sup>105</sup> en el segle XVIII, fou revifat, per exemple, per Lafitau, i, finalment, en la passada centúria, Fr.M. Müller a Anglaterra i Paul Decharme a França (els quals veien en el mite una «malaltia del llenguatge») tornaren a «escandalitzar-se» amb els mites.<sup>106</sup>

2. Hermenèutica del preracional.<sup>107</sup> Aquest segon tipus hermenèutic escurça la distància entre mythos i logos. El mite pertany a l'àmbit del precientífic o del prefilosòfic. Allò que hom troba d'implícit en aquest model és que, històricament, hi ha una edat de la pre-raó i una



edat de la raó. Segons Joly, Aristòtil fou, possiblement, l'introduïdor d'aquesta hermenèutica, ja que va sotmetre la història general del coneixement humà a una filosofia d'aquesta història, la qual era, alhora, negativa, progressiva i cumulativa. Durant els segles XVII i XVIII, aquest model s'afiançà, i fou en el segle XIX quan va adquirir el seu màxim esplendor mitjançant les teories positivistes de les èpoques de la humanitat (evolucionisme). Antropòlegs com Edward B. Tylor o Andrew Lang, helenistes com Gilbert Murray i F.M. Cornford van interpretar els mites dins les coordenades d'aquest tipus hermenèutic. Fou, però, Lucien Lévy-Bruhl, el qui, des d'una perspectiva sociològica, va tornar a engrandir la distància entre mite i raó, tot arribant a una completa separació i oposició entre el preracional i el racional, la qual cosa, segons Joly, va portar aquesta hermenèutica a «un atzucac per a la raó, per a l'home i per a la història de l'una i de l'altre».<sup>108</sup>

Van ser, sobretot, els antropòlegs els qui més decididament prengueren partit per aquesta hermenèutica, ja que veien en els mites les restes arcaïques d'un estadi infantil o primitiu de la humanitat; un estadi que es caracteritzava per la primàcia de l'afectivitat sobre la racionalitat, de la màgia sobre la tècnica, de la mística sobre la teoria.

3. Hermenèutica del racional.<sup>109</sup> Els partidaris d'aquesta hermenèutica situen el mite dins la rúbrica de la racionalitat. La raó d'aquesta convicció no es deu simplement al fet que el mite té sentit, sinó perquè, pròpiament, pertany a la categoria del sentit, és a dir, depèn, en proporcions diverses, de la cultura, de l'esperit i del llenguatge.

Molt diverses són les escoles i les posicions ideològiques que atribueixen un sentit al mite: el funcionalisme (Malinowski), el simbolisme (Cassirer), l'hermenèutica (Ricoeur), l'estructuralisme (Lévi-Strauss).<sup>110</sup> Òbviament, el perquè del sentit del mite és diferentment descrit, ponderat i interpretat pels representants d'aquestes escoles de pensament, ja que totes elles posseeixen una comprensió ben diferent tant de l'abast de la raó com del lloc des d'on s'ha d'interrogar la realitat. Allò, però, que és comú a totes elles és que consideren el mite, que totes elles el situen a prop de la raó, com una producció de sentit.

Aquest model hermenèutic, d'acord amb l'opinió de Joly, implica que «la racionalitat es troba inscrita dues vegades en el mythos: de primer, en les regles que condueixen a la

producció del mite i, en segon lloc, en la ciència d'aquestes regles».<sup>111</sup> Mite i mitologia són productes humans, són racionals, posen al descobert algunes de les relacions de l'ésser humà amb la realitat. D'aquesta manera Henri Joly confirma una de les dades més importants que a l'entorn del mite s'han aconseguit aquests darrers anys: no hi ha una sola forma de raó i de racionalitat, sinó diverses, perquè diverses són les formes concretes de l'esperit humà de relacionar-se amb el món que l'envolta.<sup>112</sup>

### 6.2.2. Mite, filosofia i orientació vers el futur

En la seva aproximació al mite, el filòsof Klaus Heinrich ha posat tot l'accent en la funció genealògica que, segons el seu parer, desempenyen les narracions mítiques. «La funció de la genealogia en el mite consisteix a transmetre el poder dels orígens sagrats a tot allò que descendeix d'ells, que se'n deriva».<sup>113</sup> No sols referir-se als orígens, investigar-los, traçar-ne les seves dimensions per mitjà de la interpretació, sinó, sobretot, copsar la presència del passat en el present: aquest és el moll de la funció genealògica del mite. Per això Klaus Heinrich pot escriure que «la funció de la genealogia en el mite és la funció central del mite».<sup>114</sup> D'una manera lapidària, el filòsof Joseph J. Kockelmans escriu que «un mite és una narració que parla sobre els orígens. Sols hi ha mite allí on l'esdeveniment original no té cap lloc en la història "habitual"».<sup>115</sup>

Heinrich posa de manifest que l'allunyament dels orígens, l'haver-se d'afirmar un mateix sense poder recórrer a cap mena de model original, és la font d'una profunda angoixa. La genealogia mítica posseeix la capacitat de construir un pont salvador entre els orígens perduts (o oblidats) i el conflictiu moment present. Per això qualifica la genealogia instituïda pels mites de resposta salvadora.<sup>116</sup> Resposta salvadora perquè, a través del culte (sobretot en la forma dels rituals d'iniciació) i de la narració, restableixen la identitat en perill de dissolució dels individus i de les col·lectivitats.<sup>117</sup> La conclusió filosòfica que treu Heinrich de la seva aproximació al mite és que sempre que es dona la funció genealògica, fins i tot en el cas del pensament volgudament antimític, hi ha com a dominant un pensament mític original.<sup>118</sup> La raó és molt senzilla: aleshores, hom recolza tota la seva «lògica», sigui

convencionalment «sagrada» o «secular», en un initium incontrolable, salvador i gratificador que no cal demostrar, perquè és epifànicament evident.<sup>119</sup>

Cal afegir, encara, que, als nostres dies, l'home modern se sent fortament atret per les formes de l'experiència mítica (el «filomitisme» és una de les passions dominants del moment present), perquè el mite representa una concepció i una expressió de la realitat que, d'entrada, no poden ser reduïdes al pensament instrumental. En el mite, encara, es donen plegats els límits i les possibilitats de la raó. Es pot arribar a afirmar que el mite és un instrument molt adequat que permet de fer el diagnòstic de les dimensions concretes de la nostra racionalitat, amb l'ajut del qual podem resseguir la gènesi històrica de les diferències actuals en l'àmbit del pensament i de l'acció. En la discussió entorn del mite, per tant, no es planteja tan sols la qüestió de la seva correcta interpretació, sinó que, al mateix temps, es concreta, d'una manera molt important, la qüestió de l'essència de la filosofia en el seu conjunt.

La suposada irracionalitat del mite ja no s'acostuma a presentar, com per exemple s'ha esdevingut en moltes èpoques del pensament occidental (segurament començant per Plató), com una fase de la humanitat que ha estat superada històricament per la filosofia, sinó com a quelcom que o bé es troba en l'àmbit del «preracional» o bé constitueix una altra forma de racionalitat, que havia estat marginada i, fins i tot, ridiculitzada per la ciència occidental moderna. Aquesta darrera possibilitat és la que, en l'actualitat, es mostra més fecunda, mentre que, en la primera, hom encara pot detectar-hi algunes restes de l'evolucionisme biològic aplicat a les ciències humanes (darwinisme social).

Hi ha una qüestió d'enorme importància, a la qual ja ens hem referit amb anterioritat: la problemàtica a l'entorn de la contingència.<sup>120</sup> No costa gaire de constatar que tant el mite com la filosofia intenten bandejar (o, almenys, dominar) l'angoixa que, inevitablement, s'origina en la vida humana a causa de la presència insuperable del mal,<sup>121</sup> l'un i l'altra, expressades les coses més míticament, són intents, sempre començats de bell nou, per tal d'instaurar l'ordre (cosmos) al bell mig del caos (anomia) de l'existència quotidiana.

La relació entre la funció mitològico-simbòlica i la tecnològico-cognoscitiva, per parlar com Leszek Kolakowski, romandra per sempre una relació difícil i, molt sovint, carregada de bel·ligerància. «La participació en el mite, almenys en la nostra cultura, és un desafiament etern a la raó, una exigència usurpadora enfront del monopoli de poder, sota el domini del qual es troben les necessitats "establertes en la natura" del nostre cos». <sup>122</sup> Malgrat aquesta situació de summa dificultat, àdhuc de perillositat, la salut de l'home occidental dependrà dels intents, sempre provisionals, de trobar una complementació harmònica entre el mythos i el logos. Perquè hom no hauria d'oblidar que l'com a receptacle dels valors actius de la nostra cultura, l'«ordre mític» i l'«ordre lògic» «no són adequats per a la síntesi, encara que estem obligats a moure'ns en els dos alhora, encara que, per tant, hàgim de servir al mateix temps a dos senyors [...] Aquests dos ordres han de coexistir mutuament, encara que en siguem incapaços». <sup>123</sup> Aquesta situació no hauria de provocar lamentacions i queixes, sinó el contrari: «el conflicte entre valors és sempre un lloc d'impuls de la cultura [...] La cultura viu sempre de l'anhel de síntesi definitiva dels seus components enfrontats, i de la incapacitat orgànica d'aconseguir aquesta síntesi. Tant la realització de la síntesi com la renúncia a la seva voluntat representarien de la mateixa manera la mort de la cultura». <sup>124</sup>

Estem completament d'acord amb la següent afirmació de Manfred Frank: «La multiplicitat de visions mítiques del món en temps Il·lustrats no és merament un retrocés o una reacció: assenyala, més aviat, la incapacitat dels estats per satisfer les exigències de fonamentació de llurs ciutadans». <sup>125</sup> Hom pot eixamplar el terme «estats» fins a abastar moltes altres realitats com, per exemple, «ciència», «dret», «esglésies», les quals, actualment, es troben confrontats amb la immensa crisi de legitimació de la raó analítica i de la seva presentació plausible en la vida pública. Això ens porta a la conclusió, seguint Manfred Frank, que, ara mateix, ens cal un concepte de raó sintètic, que coordini creadorament la raó analítica i la plausibilitat mítica.