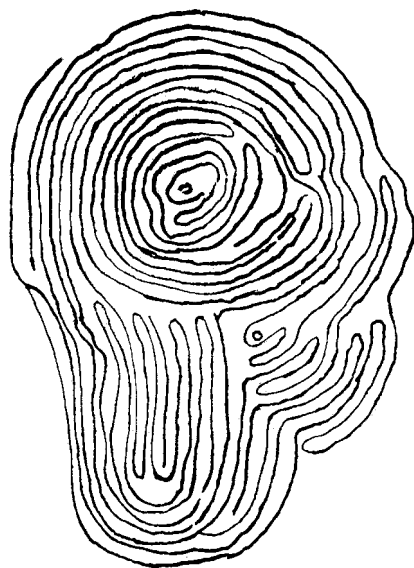

MONOGRÀFIC
Mite i cultura mediàtica



MONOGRÀFICO
Mito y cultura mediática



El context actual del mite

Lluís Duch

Monestir de Montserrat

Resum

L'article proposa una introducció al paper crucial que el mite té en la cultura actual, a la llum de les investigacions antropològiques més rellevants de la contemporaneïtat. Per satisfer aquest propòsit, l'autor s'aproxima a la comprensió del mite en el context contemporani, caracteritzat, entre altres coses, per la crisi de la raó i del pensament historiogràfic il·lustrats. I així mateix planteja, a manera d'idea clau de tot el raonament, la inevitabilitat del diàleg entre *mythos* i *logos*, considerats tots dos com les dues facetes constitutives de l'ésser humà i la seva història.

Paraules clau: *mythos*, *logos*, antropologia, crisi de la raó, mitologia.

Abstract. *The Present Context of Myth*

The article puts forward an introduction to the crucial part that myths play in today's culture, in the light of the present day's most relevant anthropological investigations. In order to achieve this aim, the author approaches the understanding of myths in the contemporary context, characterized, among other things, by the crisis of the Age of Enlightenment's historiography and reason. That's how, the text that follows proposes, as the key idea for the whole reasoning, the inevitability of dialogue between *mythos* and *logos*, both considered the constituent elements of the human being and its history.

Key words: *Mythos*, *logos*, anthropology, crisis of reason, mythology.

Sumari

1. Introducció

Com pot explicar-se l'interès actual que desvetlla el mite, el qual, des de diverses perspectives teòriques i pràctiques, apareix com un dels temes més estudiats i discutits? A quines causes pot atribuir-se la ingent proliferació, que equival en realitat a una veritable «inflació», d'estudis, congressos, al·lusions

de natura molt diversa, films, etc., que tenen com a objectiu les variadíssimes i, sovint fins i tot, desconcertants articulacions de les figures i dels universos mítics? No m'estic pas referint a la presència d'incògnit del mite, inesborrable en tots els temps i circumstàncies com és, en la trama argumental de novel·les, exercicis de fabulació i, per damunt de tot, en les nostres pròpies existències quotidianes, sinó que al·ludeixo al fet que, explícitament, hom reconeix la seva importància insubstituïble per a l'articulació de l'existència humana, malgrat que es tracta d'alguna cosa que pertany molt més a l'àmbit dels «implícits» més que no pas al d'aquells «explícits», que acostumem a concretar per mitjà de conceptes i definicions. D'altra banda, l'herència il·lustrada, marcada com ha estat per un cert «progressisme antropològic»¹, ha presentat el trajecte humà com un recorregut històric que, progressivament, s'havia enlaira des de les «foscos» de les èpoques mítiques fins a les «llums» de l'època científica²; unes foscos, cal afegir, equiparades per alguns eminents antropòlegs del segle XIX (per exemple, E.B. Tylor) amb una mena de «prefilosofia», que corresponia a l'estatut prehumà («primitiu») que aquests mateixos antropòlegs atorgaven a l'anomenada despectivament «etapa mítica» de la humanitat³. D'acord amb una estricta i ortodoxa «lògica il·lustrada», l'actual retorn del mite (i de la religió, no pas dels «sistemes eclesiàstics») és allò que no hauria de ser; allò que es troba completament al marge de la mecànica il·lustrada i de la seva mitologia del «progrés irreversible» de la història.

Donar resposta d'una manera satisfactòria a aquests interrogants podria constituir un treball de grans dimensions, que ens hauria d'informar amb exactitud de la situació (salut) actual de la *paraula humana* en la societat dels nostres dies, la seva articulació i el seu polifacetisme. Perquè estem plenament convençuts que, molt en primer lloc, la crisi global d'una determinada societat sempre és una «crisi gramatical». En efecte, qualsevol crisi de l'humà es

1. Antropològicament parlant, és molt important de tenir en compte la tensió que sempre s'ha donat en la praxi antropològica entre «primitivisme» i «progressisme»; tensió que, òbviament, ja és present en els començaments de la cultura occidental, és a dir, en l'etapa grega. Vegeu sobre aquesta problemàtica l'instructiu estudi de W.A. ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, Stanford (Califòrnia): CSLI Publications, 1998, esp. cap. II-III.
2. En aquest context, la figura de Comte resulta còmicament exemplar. *Inicialment*, la seva concepció triàdica (religió (mite) – metafísica (una altra forma mítica) – ciència) comportava la definitiva anul·lació del mite per part de la consciència científica. *Més endavant*, quan s'enamorà de Clotilde de Vaux, experimentà una transformació, potser podria parlar-se, almenys *des de la seva perspectiva*, d'una autèntica «regressió miticoreligiosa». Vegeu sobre aquesta qüestió l'informadíssim estudi de W. LEPENIES, *Las tres culturas. La sociología entre la literatura y la ciencia*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1994, p. 11-38.
3. Encara que en relació amb la interpretació del mite, sempre s'ha plantejat la qüestió de l'origen de la filosofia i de la capacitat enraonadora de l'ésser humà, en aquest treball no podem entrar en aquesta complexa problemàtica. Només volem apuntar que l'antropologia clàssica veu en l'«etapa mítica» de la humanitat una mena de «fase infantil», en la qual l'ús de la raó per part de l'home és nul·la o, en el millor dels casos, summament deficient. Sobre aquest tema, vegeu L. DUCH, *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 222-238.

dóna a conèixer (i a patir) pel fet que les possibilitats expressives de la cultura de referència es mostren ineptes per configurar allò que Hermann Lübbe denomina les «possibilitats orientatives» o allò que Max Weber designava amb el terme «teodicea»⁴. El pensador alemany conferia a aquest mot la funció de justificar les «experiències *andòmiques*», sempre presents i operatives en l'entrellat social i psicològic, tot articulant-les en una forma o altra de «racionalització *nòmica*»⁵, la qual cosa, segons el seu parer, equivalia de fet a la institució per part dels sistemes socials de diverses praxis de dominació de la contingència en el concret de la vida quotidiana⁶. Per nosaltres constitueix una evidència que les «crisis gramaticals» posseeixen uns efectes devastadors que, amb freqüència, són equiparables amb el final d'«un» món polític, social i cultural, ja que introdueixen l'ésser humà en el camp del «mutisme», tot esdevenint aleshores incapaç d'*emparaular la realitat*⁷ i, per tant, fracturant fins al moll dels ossos la *relacionalitat* com a forma privilegiada de la seva presència en *el seu món*⁸. *L'home sense atributs* (Musil) és, fonamentalment, un ésser «arelacional», gairebé «averbal», sense paraules significatives, mancat, per tant, de referències teodiceiques⁹. Perquè, per l'ésser humà, en la diversitat de plans i facetes a

4. M. WEBER, *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva*, Mèxic-Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, ²1964, esp. p. 412-417.
5. Vegeu P.L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, ²1981, p. 83-121, que ha continuat la reflexió de Weber en el context del segon terç del segle XX. El llibre de P.L. BERGER i altres, *Un mundo sin hogar. Modernización y conciencia*, Santander: Sal Terrae, 1979, posa en relleu algunes conseqüències de la modernitat com a pèrdua de la capacitat teodiceica dels actuals sistemes socials, és a dir, com a impossibilitats pràctiques que l'ésser humà s'instal·li en *el seu món*; un món, que ja no és una *llar*, sinó un mer àmbit de competició, burocratitzat i anònim.
6. Vegeu H. LÜBBE, *Religion nach der Aufklärung*, Graz-Viena-Colònia: Styria, 1986, esp. cap. III (p. 127-218). En aquest context, caldria que ens referíssim a les reflexions que Thomas Luckmann ha formulat en diverses obres sobre la ineludible qüestió de l'experiència quotidiana de la transcendència. A tall d'exemple, vegeu T. LUCKMANN, «Religion-Gesellschaft-Transzendenz», a H.-J. HÖHN (ed.), *Krise der Immanenz. Religion an den Grenzen der Moderne*, Frankfurt a. M.: Fischer, 1996, p. 112-127.
7. Sobre l'abast que donem als termes «emparaular», «emparaulament», vegeu L. DUCH, *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996, esp. p. 247-297.
8. En un altre context, considerant la temàtica més aviat des d'una perspectiva ètica, hem descrit aquesta situació de «crisi gramatical» per mitjà de l'utilatge intel·lectual forjat per Alfred Schütz (qüestió de la «ruptura de la confiança») (vegeu L. DUCH, *Simbolisme i salut. Antropologia de la vida quotidiana I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1999, p. 89-108).
9. D'una manera que creiem molt convincent, en uns interessants estudis de crítica literària, C. MAGRIS, *El anillo de Clarisse. Tradición y nihilismo en la literatura moderna*, Barcelona: Península, 1993, ha presentat la crisi de la cultura occidental actual com la desfeta de les semàntiques tradicionals dels mots i de les expressions que han configurat *expressivament* i *críticament* l'Occident. En un estudi anterior C. MAGRIS, *Il mito absburgico nella letteratura austriaca moderna* [1963], Torí: Einaudi, 1996, ja havia ofert, a partir de la gran literatura danubiana del darrer terç del segle XIX, aquest procés de «deconstrucció» de les grans paraules i, com a conseqüència de tot plegat, de la relacionalitat humana. G. STEINER, *Lenguaje y silencio. Ensayos sobre la literatura, el lenguaje y lo inhumano*, Barcelona-Mèxic:

través dels quals es mou, pensa, actua, estima, odia, espera i desespera, només existeix allò que és capaç d'expressar, d'emparaular o, almenys, d'insinuar al·lusivament¹⁰. Una «crisi gramatical» tendeix a anul·lar allò que l'antropòleg nord-americà Robert M. Torrance considera que és el tret més característic de l'ésser humà: el fet de ser un *homo quaerens*¹¹. En efecte, aleshores el desig humà¹² es veu reduït als límits imposats per la mera instintivitat o als impulsos desencadenats per un «sistema de la moda» qualsevol¹³.

L'aguda percepció d'una crisi profunda i global de la cultura occidental no és cosa d'avui, encara que, en aquests darrers deu o quinze anys, s'hagin accelerat intensament els processos de la seva dissolució, sobretot en allò que es refereix a les diverses formes d'institucionalització. Per això ens sembla molt correcta i ajustada l'opinió de Jean-Pierre Wils, segons la qual l'actual proliferació d'estudis a l'entorn del mite «és un senyal diàfan d'una consciència general de transició i insinua un "final d'època", que té molt a veure amb la filosofia de la història»¹⁴.

2. El context actual de l'aproximació al mite: la crisi de la raó i de la història

Històricament, d'una manera o altra, totes les aproximacions que s'han fet al mite, ja fos per portar llum els seus aspectes positius o, per contra, per subratllar

Gedisa, 1990, esp. p. 131-170, també s'ha referit a l'exhauriment de les paraules i a la instal·lació en l'entrellat de la vida quotidiana moderna de la «gramàtica de l'inhumà». Des d'una perspectiva antropològica, el petit gran llibre de l'antropòleg britànic E.E. EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva* [1965], Madrid: Siglo XXI, 1973, fa un diagnòstic que té molts punts de coincidència amb el de Claudio Magris i George Steiner.

10. No creiem que sigui exagerat afirmar que, en l'ésser humà, la incapacitat d'expressar-se, com algú capaç de pensament, d'acció i de sentiments, equival a autèntica *regressió* de la seva humanitat que, aleshores, pot adoptar actituds i comportaments decididament patològics. Estem fermament convençuts que una gran majoria d'emmalaltiments s'originen com a efecte de la crisi gramatical, a la qual abans hem al·ludit. A més, cal tenir en compte que l'anorreament o, almenys, la dràstica reducció de les expressivitats humanes ens remet indefectiblement als estrets límits de la mera instintivitat, és a dir, a la violència com a llenguatge únic i exclusiu (vegeu DUCH, *Simbolisme i salut*, op. cit., cap. II).
11. Vegeu R.M. TORRANCE, *The Spiritual Quest. Transcendence in Myth, Religion, and Science*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1994.
12. Tinc molt en compte ací l'advertència de l'epistemòleg francès Gaston Bachelard: «L'home no és un fruit de la necessitat, sinó del desig».
13. No hi ha dubte que Walter Benjamin, segurament seguint les fines anàlisis de Georg Simmel, veié en la moda la moderna forma de manifestació de la instintivitat humana emmarcada en un marc màximament artificial (vegeu l'important estudi, encara que pessimament traduït, de S. BUCK-MORSS, *Dialèctica de la mirada. Walter Benjamin y el proyecto de los Pasajes*, Madrid: Visor, 1995, p. 114-118 i p. 170-179 (amb les excel·lents il·lustracions que acompanyen el text). Fora d'un interès molt gran analitzar detalladament les relacions —creiem que són moltes i molt profundes— entre «sistema de la moda» i instintivitat.
14. J.-P. WILS, *Ästhetische Güte. Philosophisch-theologische Studien zu Mythos und Leiblichkeit im Verhältnis von Ethik und Ästhetik*, Munic: Wilhelm Fink, 1990, p. 106.

les tendències irracionals i acrítiques a què pot donar lloc, s'han fet des d'una comprensió o altra de la *raó* i de la *història*. Inversament, creiem que també pot afirmar-se que tota la reflexió a l'entorn de la raó humana i de les possibilitats i dels límits de la capacitat cognoscitiva de l'ésser humà s'ha realitzat a partir del mite, gairebé sempre, amb una forta intenció crítica. Per tot plegat no pot sorprendre que, dels grecs ençà, una part no gens menyspreable de la reflexió sobre el mite i la raó s'hagi realitzat a partir de la premissa següent, que, segons el nostre parer, constitueix una veritable «mitologia» (en el sentit més banal i pejoratiu del terme): allò que caracteritzaria la constitució de la veritable humanitat de l'home consistiria precisament en el «pas del *mythos* al *logos*»¹⁵. El llibre de l'hel·lenista alemany Wilhelm Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (1941), és un bon exemple d'aquesta actitud intel·lectual, la qual, d'altra banda, mai no deixa de tenir unes determinades repercussions ètiques. Aquest autor comprèn el «pas del mite al logos» com la «transició de la minoria d'edat de l'esperit», caracteritzada per una total 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*)»¹⁶. L'home il·lustrat, plenament madur i senyor d'ell mateix, cal que abandoni les «representacions infantívoles» pròpies del mite i de les formes de vida dels «primitius», a fi d'atènyer la «dessacralització, la racionalització i la fi de l'obscurantisme»¹⁷. Cal tenir present la data de la publicació de l'obra de Nestle, el 1941, en ple règim nacionalsocialista, perquè aquest autor manifesta amb reiteració que l'adopció del *logos* com a forma de vida tan sols pot tenir lloc en els pobles superiors, que són, amb paraules de Nestle, els «pobles aris», els quals constitueixen la «raça més ben dotada» (*höchstbegabte*) de tota la humanitat¹⁸. Fent seves unes paraules de Goethe, completament tretes de context, no s'està d'afirmar que aquesta raça, en exclusiva, és la que «ambiciona passar de les foscores a la llum (*das Geschlecht, das aus dem Dunkeln ins Helle strebt*)»¹⁹.

15. Les èpoques «il·lustrades» han estat les que han acostumat a donar per suposat aquest pas irreversible i fautor d'humanitat, mentre que les èpoques «romàntiques» han afirmat més aviat el pas del «*logos* al *mythos*». Volem deixar ben clar que, per nosaltres, «il·lustració» i «romanticisme» són molt més que dues èpoques històriques ben datades de la cultura occidental. De fet, constitueixen dues possibilitats expressives de tot ésser humà, el qual sempre es mou, tant si n'és conscient com si no, en la tensió entre el concepte i la imatge. Vam exposar tot això en un text que ja té molts anys (cf. L. DUCH, *De la religió a la religió popular. Religió entre il·lustració i romanticisme*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1980, *passim*).
16. W. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos. Die Selbstentfaltung des griechischen Denkens von Homer bis auf die Sophistik und Sokrates*, Aalen: Scientia, 1966 (reprint), 1. Un autor bastant més modern que Nestle que també adopta una posició semblant és G. GUSDORF, *Mythe et métaphysique. Introduction à la philosophie*, París: Flammarion, 1963. Cal dir que GUSDORF no accepta els principis racistes que són determinants en molts aspectes de la reflexió de Nestle.
17. NESTLE, *Vom Mythos zum Logos*, op. cit., p. 4-5 i p. 20.
18. NESTLE, op. cit., p. 6.
19. NESTLE, op. cit., p. 6.

El cas de Nestle constitueix una posició extremosa, però, sens dubte, molt significativa, ja que, amb molta freqüència, els intents de supressió del mite no han produït res més que la «recaiguda» acrítica en un nou mite com, per exemple, el de la «raça germànica»²⁰ o, des d'altres òptiques ideològiques, el de la «mitificació» (que sempre és una mistificació) de la ciència, del progrés, de l'esport, de la medicina, etc.²¹.

2.1. *El mític entre la recurrència i la interpretació*

En cada *hic et nunc*, els *textos* són allò que són en funció de llurs *contextos*. Sovint, fins i tot, es limiten a ser uns mers *pretextos* per a la ubicació de l'ésser humà i dels grups socials al bell mig de l'entrellat de relacions que els constitueix com a tals. Amb això volem posar en relleu que allò que caracteritza els diversos gèneres de textos²², sobretot els que, d'una manera més o menys precisa, denominem «clàssics», és la flexibilitat, la fluïdesa, la versatilitat en funció de les variables, algunes de perceptibles a nivell conscient, d'altres, senzillament, impossibles de tematitzar²³, que intervenen en la configuració d'això que, en la varietat dels espais i dels temps, designem amb l'expressió imprecisa i elusiva «temps present». Històricament, les figures mítiques, que no són infinites, han estat artefactes *recurrents* i, al mateix temps, directament *implicats i modificats* per les peripècies de tota mena de l'individu concret i de les diverses societats humanes²⁴. *Recurrència i interpretació*: heus ací les característiques de la presència del mite en l'entrellat de la vida quotidiana²⁵. «Recurrència»: perquè, tal com ho va posar de mani-

20. En l'última part d'aquesta exposició (apartat 4), oferirem alguns aspectes de la necessària interacció entre *mythos* i *logos* per a la constitució d'una antropologia de la complementarietat, que tingui en compte el poliglòtisme inherent a la condició humana.

21. Ací, caldria referir-se llargament als «sistemes de la moda», als «star-systems», a les mitologies galàctiques dels nostres dies. L'estudi des del mite de la «novel·la policíaca» també ens proporcionaria moltes sorpreses.

22. Per evitar malentesos, volem assenyalar que, en referir-nos als textos o a la paraula, de fet, tenim en compte totes les formes expressives que hauria d'emprar l'ésser humà per poder-se instal·lar d'una manera convenient en el món, el qual, aleshores, esdevindria veritablement *el seu* món.

23. Els mites dels quals vivim, gairebé sempre, actuen en aquest nivell. Quan n'esdevenim conscients, aleshores s'inicia un procés de «desmitització», el qual, en paral·lel, corre amb un altre procés de «remitització».

24. Creiem que l'estudi de G. STEINER, *Antígonas*, Barcelona: Gedisa, 1997 (ed. de butxaca), constitueix una magnífica exemplificació d'això que anem exposant.

25. Tot això podria expressar-se igualment a partir del terme «tradició», el qual en la seva comprensió autèntica (no pas com ho fan els tristament cèlebres «tradicionalismes» ibèrics de signe políticoreligiós) també consta d'uns elements de recurrència a través del verb *tradere* i d'uns elements interpretatius i d'acció subjectiva a través del verb *transmittere*. Sobre aquesta problemàtica, vegeu L. DUCH, «La tradició en el moment present», a *La cultura davant del nou segle*, Barcelona: Fundació Jaume Bofill, 1991, p. 33-54; id., «Tradició i fonamentalisme», a *Les dimensions religioses de la comunitat*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1992, p. 130-153; id., *L'enigma del*

fest Claude Lévi-Strauss, les figures mítiques posseeixen una estructuració bàsicament constant que, amb les variacions d'estil pròpies de cada època i de cada cultura, com si fossin en realitat una mena de «variacions musicals», permeten que l'ésser humà «representi» i «es representi» en l'escenari que és el món²⁶. Això és així perquè, com li agradava de dir a Ernst Bloch, «en el passat, hi ha present». Per la seva banda, George Steiner també ho ha expressat amb rotunditat:

Hem afegit molt poques presències a les presències seminals que ens donà l'Hèl·lade. Els nostres treballs són els d'Hèrcules. Les nostres revelacions guaiten Prometeu (Marx portava la seva imatge com un talismà). El Minotaure habita en els nostres laberints i els nostres aviadors es precipiten a terra des del cel com Ícar. Abans fins i tot de Joyce, els nostres pelegrinatges eren els d'Ulisses. L'exasperat dolor de les dones continua expressant-se amb la veu de Medea. Les dones de Troia expressen les nostres lamentacions sobre la guerra. Edip i Narcís serveixen per dignificar i definir els nostres complexos²⁷.

Però no sols hi ha recurrència, també hi ha «interpretació», o, amb paraules de Paul Ricoeur, hi ha «represa» en funció de les successives ubicacions que l'ésser humà, de grat o per força, va ocupant en el seu trajecte vital. Ens veiem obligats a interpretar perquè la condició humana mai no pot prescindir de les «determinacions adverbials», amb les corresponents seqüències *espacials* («origen», «terme», «aquí», «allà», «a dins», «a fora», etc.) i *temporals* («sempre», «mai», «ahir», «demà», «ara», etc.) que la configuren, les quals introdueixen en l'entrellat de les *relacions humanes*, que són constitutives per a allò que, en cada *hic et nunc*, va essent l'home o la dona, mobilitat, indeterminació; per dir-ho breument: imperiosa necessitat d'*interpretar* a fi d'*interpretar-se*. En totes les cultures, les narracions mítiques, assumides i representades de mil maneres diferents en el «gran teatre del món» que es cada societat en concret, han estat «artefactes heurístics», per emprar una expressió de Max Weber, que, per la *via exemplar*, han ajudat els humans a portar a terme, en cada *hic et nunc*, l'inevitable i, a vegades, difícil exercici de contextualització.

«El mític», com a disposició estructural de l'ésser humà, no s'exhaureix a través de les diverses figures mítiques de caràcter cultural (els mites concrets), les quals, en cada espai i en cada temps, es troben condicionades, alhora, per les possibilitats i els límits que són inherents a cada cultura concreta, sense deixar

temps. Assaigs sobre la inconsistència del temps present, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1997.

26. Ací ens hauríem de referir al rerefons dramàtic que hi ha no sols en el mite, sinó també en el conjunt de l'existència humana com a tal. És el «gran teatre del món», però ho és perquè, fonamentalment, l'home és un «ésser dramàtic». Vegeu sobre aquesta problemàtica la important monografia de J. TISCHNER, *Das menschliche Drama. Phänomenologische Studien zur Philosophie des Dramas*, Munic: Wilhelm Fink, 1989.

27. STEINER, *Antígonas*, op cit., p. 105.

de tenir en compte els interessos de tota mena que mai no hi són absents²⁸. Això significa que, enmig d'un horitzó fet de recurrències i d'interpretacions, és a dir, al bell mig de la història, l'ésser humà, en cada moment del seu trajecte vital, en sigui conscient o no, dóna el pas del «mític» al «mite», de l'estructura mítica a les configuracions narratives i imatjades d'aquesta mateixa estructura per mitjà de la les possibilitats expressives i axiològiques de la tradició cultural en la qual es troba incardinat²⁹.

2.2. Crisi de la raó i de la història

En qualsevol cas, no hi ha dubte que una comprensió molt precisa i culturalment ben determinada de la raó i la història ha estat el mitjà privilegiat per a la configuració teòrica i pràctica de la modernitat europea; aquest període, el començament del qual, per comoditat, hom acostuma a situar a mitjan segle XVII, encara que, pròpiament parlant, calgui considerar que el seu inici se situa en els primers anys del segle XVI a partir de dues constel·lacions d'esdeveniments que serien determinants per a la futura història social, política, religiosa i econòmica d'Europa («aventura americana» i «reformes protestants»)³⁰. En relació amb l'actual situació de la raó, Wolfgang Iser ha escrit:

En l'ordre del dia no hi ha raó, sinó crítica de la raó. I aquesta crítica és rigorosa i ho abasta tot. Hom acusa la raó de posseir trets repressius i efectes destructors. És repressiva —això s'ha afirmat des de fa temps— davant allò individual; és destructora —això es diu avui dia especialment— davant la natura. A més, es diu, és eurocèntrica, fal·locèntrica i constitutivament cega per al seu altre (*für ihr Anderes*). [...] En el fons, la nostra civilització, determinada per la raó, porta a terme diàriament una guerra civil contra l'espècie «home» (*Mensch*)³¹.

28. Vegeu, molt especialment, C. JAMME, «*Gott an hat ein Gewand*». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991, p. 175-188. Aquesta mateixa reflexió, creiem, pot fer-se en relació amb «l'utòpic» i els diversos textos i narracions que hom inclou en el gènere literari utòpic.
29. Aquestes concrecions narratives i imatjades que són els mites concrets poden ser l'objecte de la *mitologia*, és a dir, dels intents per reconduir-les a l'interior d'un «sistema», generalment de tipus genealògic, que mai no deixa de posseir una certa lògica interna. Els intents d'incloure les figures mítiques en una lògica constitueixen uns esforços ingents, detectables en totes les cultures humanes, per tal de vincular, d'alguna manera, pràcticament, el *mythos* i el *logos*.
30. Resulta prou evident que totes dues constel·lacions impliquen un fabulós eixamplament de l'àmbit geogràfic, mental, ètic i, sobretot, mític dels europeus.
31. W. WELSCH, *Vernunft. Die zeitgenössische Vernunftkritik und das Konzept der transversalen Vernunft*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996, p. 30. Hom trobarà, en aquest llibre de més de nou-cents pàgines, una exposició molt àmplia i rigorosa dels principals corrents ideològics en relació amb la raó i la crítica a què ha estat sotmesa en aquests darrers cinquanta anys. Una cosa de ben diferent és l'acceptació de la proposta que fa Iser d'una «raó transversal» (vegeu ídem, cap. X-XVI).

En parlar d'un «final d'època», allò que Wils subratlla amb un èmfasi molt especial és que un dels «productes» més consistents de l'època que està finant, és a dir, del període que va iniciar-se el segle XVII —la «filosofia de la història», el «mite de la Il·lustració» (O. Marquard)— ha esdevingut, tant en termes filosòfics com religiosos, quelcom de superflu i, per damunt de tot, increïble³². Qualsevol que observi amb atenció el moment present s'adonarà que, en l'actual cultura occidental, la comprensió de la *raó* i de la *història* experimenta una crisi d'abast gegantí, que hauria d'induir a replantejar tota la problemàtica a l'entorn d'aquestes dues realitats, ja que l'home, siguin quines siguin les circumstàncies concretes a què hagi de fer front, mai no deixarà de ser un ésser *racional i històric*³³. Amb tota la claredat possible, els anys trenta del segle XX, Walter Benjamin ja va posar en relleu el fracàs d'una història descrita i interpretada d'acord amb els paràmetres de l'historicisme del segle XIX (Ranke i Droysen, per exemple), el qual, procedint per acumulació, presentava les dades històriques com un cant triomfal dels *vencedors* de torn, els quals, d'acord amb llurs interessos, eren els únics que podien recordar i establir *normativament* el text històric al marge de tots els vençuts, de tots els fracassats³⁴. A partir dels anys cinquanta i seixanta del segle XX, començà a entrar en crisi la comprensió de la història implantada per la «posteritat de Hegel», és a dir, les concepcions (seculars i religioses) que consideraven que la *desalienació* (en termes laics) i la *salvació* (en termes religiosos) eren coextensives i immanents als mateixos processos històrics³⁵. Hom estava ben convençut que els desplaçaments històrics en ells

32. Un dels filòsofs actuals que més intensament s'ha ocupat de les qüestions a l'entorn de la «filosofia de la història», sobretot de la crisi que ha experimentat en la segona meitat del segle XX, ha estat Odo Marquard. Vegeu O. MARQUARD, *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie. Aufsätze*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982; íd., «Futurisierte Antimodernismus. Bemerkungen zur Geschichtsphilosophie der Natur», a O. MARQUARD, *Glück im Unglück. Philosophische Überlegungen*, Munich: Wilhelm Fink, 1995, p. 92-107. Ens hem ocupat de la problemàtica actual a l'entorn de la història en els nostres treballs *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995, p. 196-206; *Simbolisme i salut*, op. cit., p. 164-174.
33. Els escrits que tracten d'aquesta crisi són molt nombrosos. Només oferim la referència d'alguns que hem pogut consultar. D. KAMPER-W. VAN REIJEN (ed.), *Die unvollendete Vernunft. Moderne versus Postmoderne*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1987; ST. TOULMIN, *Cosmopolis. The Hidden Agenda of Modernity*, Chicago: The University of Chicago Press, 1990; P. KOLMER-H. KORTEN (ed.), *Grenzbestimmung der Vernunft. Philosophische Beiträge zur Rationalitätsdebatte*, Friburg-Munich: Karl Alber, 1994; WELSCH, *Vernunft*, op. cit. (segons la nostra opinió, l'estudi actual més complet i ben fonamentat sobre aquesta problemàtica).
34. Sobre la crítica radical de Walter Benjamin al positivisme històric i sobre la seva proposta d'una nova concepció de la història, vegeu F. PROUST, *L'histoire à contretemps. Le temps historique chez Walter Benjamin*, París: Cerf, 1994; S. MOSÈS, *El Ángel de la Historia. Rosenzweig, Benjamin, Scholem*, Madrid: Cátedra, 1997, p. 123-153.
35. No hi ha dubte que M. ELIADE, *El mito del eterno retorno. Arquetipos y repetición*, Madrid-Buenos Aires: Alianza-Emecé, 1972, cap. IV, en parlar del «terror de la història», s'avança vint o trenta anys al judici peremptori contra la «posteritat de Hegel» que, ara mateix, s'emet des de molts indrets. Sobre la interpretació del «terror de la història» eliadí, vegeu L. DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983, *passim*.

mateixos eren factors de reconciliació, tot oblidant lamentablement, tal com posà en relleu Walter Benjamin, que tot document històric, de cultura, també és un document de barbàrie. Segurament que l'impacte de l'holocaust (*shoa*) ha estat determinant per aquest canvi rotund de perspectiva³⁶. «Després d'Auschwitz», l'optimisme històric, tant el d'arrel marxista com el d'arrel cristiana, s'ha vist cruelment i, potser, definitivament desmentit.

En el moment present, el mite és una referència obligada a causa del descrèdit de la història (H. Blumenberg). De tota manera creiem que l'ésser humà, perquè mai no podrà eludir ni la configuració espaciotemporal ni les «determinacions adverbials», sempre tindrà necessitat d'una determinada comprensió de la raó i de la història. Sempre tindrà necessitat, per mitjà del llenguatge i de l'acció, de situar-se respecte a les seqüències espacials i temporals que ritmen la seva existència. Però tant l'ús de la raó com la seva condició històrica, al contrari d'allò que, per exemple, pretenia el pensament medieval i totes les concepcions exclusivament estructuralistes de la humanitat de l'home, no són unes dades definides *a priori*, sinó que, en cada *hic et nunc*, li caldrà contextualitzar-les i redefinir-les en funció dels reptes i dels interrogants que se li plantegen³⁷.

Atansar-se a l'actual crisi de la història amb un cert detall implicaria escatir des de diverses perspectives allò que, en positiu i en negatiu, ha significat la «idea del progrés» per a la cultura occidental, en general, i, d'una manera molt més específica, per a la seva comprensió de la història³⁸. Això equivaldria a situar convenientment les aportacions de les dues cultures que es troben a la base de la ideologia occidental: l'herència *grega* i l'herència *semita*, amb llurs visions del món característiques i, en tants aspectes, incompatibles entre si³⁹. Ens estalviarem d'entrar en aquesta qüestió perquè aquest treball ha estat realitzat d'una manera exemplar per un dels pensadors europeus més importants del segon terç del segle XX, encara que a casa nostra, com s'esdevé tan sovint en moltes altres parcel·les de les ciències humanes, sigui pràcticament un desconegut. Ens referim als treballs teòrics del filòsof jueu alemany Karl Löwith⁴⁰.

36. Vegeu l'interessant estudi de J.-C. MÈLICH, *Totalitarismo y fecundidad. La filosofía frente a Auschwitz*, Barcelona: Anthropos, 1998.

37. Segurament que amb el mite s'esdevé el mateix, atesa la insuperable coimplicació de *mythos* i *logos* en tot allò que pensa, fa, sent i desitja l'ésser humà.

38. Sobre aquesta problemàtica, vegeu l'estudi ja clàssic i, potser, una mica antiquat de J. BURY, *La idea de progreso*, Madrid: Alianza, 1971; R. NISBET, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona: Gedisa, 1980; L. DUCH, *Simfonia inacabada. La situación de la tradición cristiana*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1994, p. 104-111. Sobre la idea de progrés en l'antropologia, vegeu ADAMS, *The Philosophical Roots of Anthropology*, op. cit., cap. II (p. 9-73).

39. En relació amb l'estudi del mite, hem analitzat aquest aspecte de la problemàtica a L. DUCH, «La vigència del mite»: ponència introductòria presentada al *Congrés de Mitologia Mediterrània*, Terrassa, 1-3 juliol de 1998 (en premsa).

40. Recentment ha estat traduït al castellà un aplec d'estudis de K. LÖWITH, *El hombre en el centro de la historia. Balance filosófico del siglo XX*, Barcelona: Herder, 1998. De tota manera, les obres fonamentals d'aquest pensador en relació amb la qüestió de la història són:

Cal tenir ben present que la problemàtica sobre la raó i la història no es limita a posseir una enorme importància intel·lectual, sinó que també té una incidència ètica molt profunda, la qual, per emprar el títol d'un llibre important aparegut a casa nostra els anys setanta, però que va passar quasi desapercebut, pot resumir-se amb l'expressió «declivi de l'home públic»⁴¹ o, com ho expressa amb molta justesa Helena Béjar, mitjançant la presència a tots els nivells, culturals, socials i polítics, de la «cultura del jo»⁴². Com a conseqüència d'aquest estat de coses, un dels aspectes importants de la problemàtica actual a l'entorn de la raó i la història és determinada per la presència, tant a nivell popular com en alguns àmbits acadèmics, de formes, sensibilitats i actituds *gnòstiques*⁴³, les quals, amb una certa freqüència, ocasionen que el subjecte humà, a vegades d'una manera summament angoixada, es mogui a la recerca d'una certa reconciliació (sentit), equiparada, en el moment actual, gairebé sempre amb la pròpia salut («trobar-se bé»), a l'interior d'allò que Robert N. Bellah ha denominat la «societat terapèutica»⁴⁴.

Per fonamentar una mica millor això que acabem d'exposar, podríem fer ús de l'esquema ternari proposat per Jacob Taubes⁴⁵, segons el qual quan els

K. LÖWITH, *Von Hegel zu Nietzsche. Der revolutionäre Bruch im Denken des neunzehnten Jahrhunderts*, Stuttgart: Kohlhammer, 1964; id., *Weltgeschichte und Heilsgeschehen. Die theologischen Voraussetzungen der Geschichtsphilosophie*, Stuttgart: Kohlhammer, 1967.

41. Es tracta de l'estudi de R. SENNET, *El declive del hombre público*, Barcelona: Península, 1976. En el moment de la seva publicació als Estats Units, aquest llibre expressava un fenomen que *allí* era vigent i molt detectable, mentre que *ací* encara ens trobàvem en plena eufòria històrica provocada per la lluita contra la dictadura franquista.
42. Vegeu H. BÉJAR, *El ámbito íntimo. Privacidad, individualismo y modernidad*, Madrid: Alianza, 1990; id., *La cultura del yo. Pasiones colectivas y afectos propios en la teoría social*, Madrid: Alianza, 1993.
43. Evidentment, ací no podem entrar en la complexa i, al mateix temps, actualíssima problemàtica a l'entorn de la *gnosi*, la qual, pràcticament des dels segles III-II aC fins als nostres dies, ha fet acte de presència sempre que els individus i els grups socials s'han adonat que els sistemes polítics, jurídics, religiosos i culturals vigents en llur societat no els atorgaven criteris per orientar-se pels camins de l'existència. Aleshores, els individus, tot renunciant d'una manera més o menys explícita a l'acció històrica i a les responsabilitats públiques, cerquen una forma o altra de «realització personal» al marge de les vicissituds imposades per la inalienable condició espaciotemporal de l'ésser humà. Per això, un dels millors especialistes de la gnosi, Gilles Quispel, l'ha designada amb l'expressió *Weltreligion* («religió mundial»), que apareixia en els moments de crisis globals de la cultura occidental. Vegeu G. QUISPEL, *Gnosis als Weltreligion. Die Bedeutung der Gnosis in der Antike*, Berna: Orbis, 1995.
44. Vegeu el llibre que, segons el meu parer, és fonamental per comprendre alguna cosa del moment present de casa nostra sobretot en relació amb un dels conceptes més polisèmics de l'argot científic: *individualisme*. Aquest estudi de R.N. BELLAH-R. MADSEN-W.M. SULLIVAN-A. SWIDLER-S.M. TIPTON, *Hábitos del corazón*, Madrid: Alianza, 1989 (l'original americà és del 1985), encara que hagi estat elaborat en l'àmbit geogràfic i ideològic dels Estats Units, posseeix, al meu entendre, una enorme importància ideològica i metodològica per comprendre l'actual situació de la nostra societat.
45. Vegeu J. TAUBES, «Einleitung. Das stählerne Gehäuse und der Exodus daraus oder ein Streit um Marcion, einst und heute»: J. TAUBES (ed.), *Religionstheorie und Politische Theologie. II: Gnosis und Politik*, Munic-Paderborn: Wilhelm Fink-F. Schöningh, 1984, p. 9-15. Creiem que Jacob Taubes és un dels pensadors europeus més originals de la segona meitat del

somnis utòpics, articulats, per exemple, de forma escatològica o mitjançant la coneguda expressió d'Ernst Bloch «regne de Déu», fan fallida, aleshores s'imposa al bell mig de la vida quotidiana una *consciència apocalíptica*, expressada en termes de desencís, terror davant el futur o inconsistència orientativa de les institucions de tota mena. Aquesta situació, però, no és sostenible durant un temps gaire llarg, la qual cosa significa que, tot seguit, comença a imposar-se, en la cultura, la política, la religió i els comportaments humans, un *tarannà gnòstic*, caracteritzat per la renúncia generalitzada al compromís, a les responsabilitats públiques i, d'una manera molt més àmplia, a les implicacions ètiques que es desprenen de la constitució spatiotemporal de l'ésser humà⁴⁶. Amb un accent més «polític», la fallida de la història —i, per tant, la irrupció pública del mite— en la societat actual també podria analitzar-se, com ho fa Odo Marquard, mitjançant la categoria «compensació»⁴⁷. En el moment actual, la «compensació» ha esdevingut el rerefons obligat de l'acció política, religiosa i cultural després que la «dreta» i l'«esquerra» han perdut allò que les constituïa com a tals i els atorgava llur fesomia ideològica i axiològica. Segons Marquard, allò que ha perdut l'esquerra és el «proletariat», mentre que la dreta ha abandonat la «nació» com a pal de paller del seu discurs. Aquestes pèrdues impliquen que l'esquerra s'ha quedat sense *utopia* i la dreta sense *tradició*. A l'esfondrament de les expectatives i de les esperances escatològiques i utòpiques de l'esquerra correspon la negació de l'ontologia i de la plenitud dels orígens per part de la dreta. No hi ha, aleshores, ni per als uns ni per als altres, cap punt ferm, cap principi que marqui el rumb de l'existència, cap exigència incondicional (com pot ser, per exemple, «l'altre»), sinó que tot i tothom són «relatius»⁴⁸ i depenen, per regla general, dels interessos i de les comoditats que, els uns i els altres, «dreta» i «esquerra», tinguin en cada moment. És a dir, «dreta» i «esquerra» es veuen constretes a actuar *compensatòriament*: no hi ha ni *origen* (tradició) ni *futur* (proletariat), ni ontologia ni escatologia, ja que, per parlar com Ernst Bloch, hom ha arribat al convenciment, més enllà de les diferències ideològiques, que el «regne de la necessitat» mai no arribarà a ser substituït pel «regne de la llibertat». Per dir-ho breument: la modernitat d'origen il-lus-

segle XX, malgrat que la seva producció literària és molt mins. Vegeu el volum d'escrits publicat pòstumament pels seus amics, J. TAUBES, *Vom Kult zur Kultur. Bausteine zu einer Kritik der historischen Vernunft*, Munic: Wilhelm Fink, 1996. En aquest volum (p. 7-41) hi ha una molt bona introducció al pensament de Taubes escrita per Aleida i Jan Assmann.

46. Creiem que l'esquema de Jacob Taubes pot aplicar-se d'una manera molt interessant a allò que s'ha esdevingut en el nostre país dels anys seixanta ençà.

47. Vegeu O. MARQUARD, «Kompensation. Überlegungen zu einer Verlaufsfigur geschichtlicher Prozesse», a O. MARQUARD, *Aesthetica und Anaesthetica. Philosophische Überlegungen*, Paderborn-Munic-Viena-Zuric: F. Schöningh, 1989, p. 64-81. Evidentment, ací no podem referir-nos amb detall a l'exposició de Marquard, que, segons la nostra opinió, porta a terme una de les anàlisis més lúcides que coneixem de la situació de la cultura (política) occidental.

48. «Relatius» no en el sentit de «relacionats», sinó pròpiament en el d'inconsistents, trivals, «serials» (en el sentit que tenia aquest terme per a J.-P. Sartre) i merament funcionals.

trat, amb els seus ideals de justícia, de llibertat, de progrés i de felicitat per a tot-hom, s'ha acabat i hom es veu obligat a «compensar» i a «ser compensat»: això és el que fan —i el que «es fan»— «dreta» i «esquerra», malgrat que llurs retòriques poden continuar emprant les antigues terminologies. La categoria «compensació compensa la commoció i l'esfondrament dels conceptes fonamentals de tipus historicofilosòfic: progrés, revolució, regne de la llibertat, societat sense classes»⁴⁹. Perquè no estem en un «temps històric», una atmosfera «mítica» ho envaeix tot.

Des d'una perspectiva antropològica, la crisi de la raó i de la història es concreta mitjançant una *substitució* molt significativa que, en el fons, no és sinó una confirmació d'allò que, ara mateix, acabem d'exposar. En efecte, sobretot de la finalització de la Segona Guerra Mundial (1945) ençà, en una gran majoria de les concrecions actuals de les anomenades «ciències humanes», hom pot percebre d'una manera molt evident i generalitzada la creixent primacia del «psicològic» sobre el «sociològic». Aquesta primacia és la que, d'una manera incontrovertible, posa en relleu el *tarannà gnòstic* del moment present⁵⁰, el qual, en les diverses fases de la cultura occidental, ha acostumat a caracteritzar-se per una completa devaluació dels trajectes històrics de l'ésser humà i per tot allò que, d'una manera o altra, tenia alguna cosa a veure amb l'exterioritat humana⁵¹.

Segons que ens sembla, allò que posa al descobert l'actual crisi de la raó (i de la història) és alguna cosa que, en diverses etapes de la cultura occidental, ha hagut de replantejar-se sempre que «un» final del món s'albirava en l'horitzó: la relació sempre conflictiva, però tanmateix insuperable, entre *mythos* i *logos*⁵². A la nostra manera d'entendre, en aquests inicis del segle XXI, aquesta relació en tensió, a més de posar en relleu la fractura, potser irreversible, d'alguns dels

49. MARQUARD, op. cit., p. 76-77. Un aspecte molt interessant de les anàlisis de Marquard, que és com una mena d'antídot del «desencantament del món», tal com el proposà Max Weber, és l'«estetització» de la realitat. D'aquesta manera, en el nostre temps, l'estètica esdevé una *anestèsia* (vegeu MARQUARD, «Aesthetica und Anaesthetica. Auch als Einleitung», a MARQUARD, *Aesthetica und Anaesthetica*, op. cit., p. 11-20).

50. A L. DUCH, «En torno a la gnosis»: Y. BONNEFOY (ed.), *Diccionario de las mitologías. III: De la Roma arcaica a los sincretismos tardíos*, Barcelona: Destino, 1997, p. 23-34, oferim una aproximació molt resumida a la història de la interpretació de les gnosis occidentals.

51. Un aspecte important del mètode que apliquem a la praxi antropològica es basa en una comprensió de l'home com algú que, en el seu trajecte des del naixement fins a la mort, viu en tensió entre *interioritat* i *exterioritat*. Aquest esquema antropològic ha estat construït a partir d'algunes importants intuïcions de Peter L. Berger i Thomas Luckmann (vegeu P.L. BERGER, *Para una teoría sociológica de la religión*, Barcelona: Kairós, 1981, esp. cap. I; P.L. BERGER-T. LUCKMANN, *La construcción social de la realidad*. Un tractat de sociologia del coneixement, Barcelona: Herder, 1988, *passim*).

52. Vegeu el paràgraf 4 d'aquesta exposició. Hem dedicat a la tensió entre *mythos* i *logos* la majoria dels nostres estudis sobre el mite. Vegeu, especialment, L. DUCH, *Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1983; id., *Mite i cultura*, op. cit.; id., *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996; id., «Mite i cultura», a I. ROVIRÓ-J. MONT-SERRAT (ed.), *La cultura* («Col·loquis de Vic», 3), Barcelona: Universitat de Barcelona, 1999, p. 29-44 i p. 61-66.

sistemes socials i culturals que han estat fonamentals per a la consolidació dels sistemes intel·lectuals i axiològics de la cultura occidental, obliga a replantejar-se alguna cosa que ha calgut situar de bell nou sempre que, pels motius que sigui, s'ha produït un col·lapse i una pèrdua de capacitat orientativa en el si de les formes de vida, en els esquemes jurídics, en les maneres de taula, en el treball de la raó, en les litúrgies convivencials, etc. imperants a Occident. Ens referim a la *imatge*, la qual, en la diversitat dels espais i dels temps, ha ofert unes connexions molt significatives amb «el mític», és a dir, amb la possibilitat mítica que és inherent a la condició humana. Ha esdevingut un lloc comú l'afirmació que la cultura actual privilegia unes «determinades» *expressions visuals* d'una manera desconeguda fins ara⁵³, perquè contrasta vivament amb l'ús que es feia de la imatge en el temps (no pas gaire llarg) en el qual el llibre i, correlativament, la lectura gaudiren d'una certa preeminència en el concert polític, social i cultural⁵⁴. Evidentment, ací hauríem de referir-nos a un aspecte de la problemàtica, que marca una de les grans diferències entre l'Europa mediterrània i l'Europa atlàntica. Perquè cal no oblidar que el llibre i la lectura, especialment a partir del segle XVI, incideixen d'una manera molt profunda en el progrés dels països situats en l'horitzontal del mar del Nord i en la vertical de la vall del Rin (tradicions protestants), mentre que en els territoris de la Mediterrània (tradició catòlica) va imposar-se l'índex de llibres prohibits. En aquests territoris, la prohibició i la perillositat consegüent de la lectura foren substituïdes mitjançant la «barroquització» de l'espai polític, religiós i cultural. El barroc és l'imperi de la imatge⁵⁵. Actualment, sense la presència activa d'un índex de llibres prohibits⁵⁶, també resulta prou evident que ens trobem, amb

53. Aquesta «manera desconeguda fins ara» crec que pot concretar-se mitjançant la categoria «velocitat», la qual, almenys des d'una perspectiva antropològica, sempre ha posseït una importància decisiva, sobretot en relació amb l'«imaginari col·lectiu» i amb l'«administració del poder».

54. Som conscients que tot això caldria matisar-ho molt, ja que es tracta d'una problemàtica molt complexa i, sovint fins i tot, molt difícil de tematitzar. En qualsevol cas, fóra necessari de referir-se a una qüestió que, malgrat que en el «món il·lustrat» sovint ha estat presentada com un símptoma característic dels pobles «primitius» o d'aquells occidentals tinguts com a «primitius», amb tot ha estat determinant per a la configuració de l'imaginari col·lectiu. Ens referim a l'*oralitat*. Vegeu, per exemple, J. GOODY, *La lógica de la escritura y la organización de la sociedad*, Madrid: Alianza, 1986; W. J. ONG, *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1987. Sobre la problemàtica inherent a la lectura, vegeu L. DUCH, «Lectura i societat»: *Enrahonar* (en premsa).

55. Vegeu les interessants reflexions de J.A. MARAVALL, *La cultura del Barroco. Análisis de una estructura histórica*, Barcelona: Ariel, ³1983, p. 501-524, sobre els objectius sociopolítics del barroc mitjançant l'ús de mitjans audiovisuals. «El barroc fou una cultura de la imatge sensible [...] A diferència de l'home de l'edat mitjana, l'home del barroc no té prou confiança en la força d'atracció de la pura essència intel·lectual i s'esforça per revestir-la d'aquells elements sensibles que la graven d'una manera inesborrable en la imaginació» (id., p. 501 i p. 502-503).

56. Potser, només és un simple suggeriment, els actuals «sistemes de la moda» actuen d'una manera similar a com ho feia l'índex de llibres prohibits, perquè els uns i l'altre, com el panòptic de Bentham, basen llur eficàcia en la consciència que creen en els individus.

les característiques que li són pròpies, en una època plenament barroca, en la qual la presència de la imatge en detriment de la lectura és quelcom d'incontestable.

Si féssim una exposició una mica detallada de tota aquesta problemàtica, hauríem de considerar molt de prop no sols la qüestió de la imatge, sinó sobre tot el reguitzell de controvèrsies, desafiaments i accions de natura molt diversa que, històricament, s'ha donat entre *idolatria*, és a dir, *afirmació* «acrítica» de la imatge, i *iconoclàstia*, és a dir, *destrucció* igualment «acrítica» de la imatge⁵⁷. Aquesta no és tan sols una problemàtica convencionalment «religiosa»: pertany a allò que, en cada *hic et nunc*, és l'ésser humà i la seva societat⁵⁸. «La història de les imatges ocupa un lloc propi com a disciplina central en l'estudi dels homes i de les dones»⁵⁹. Sempre i arreu, l'ésser humà mai no en té prou amb les «definicions», sinó que imperativament necessita les «representacions»⁶⁰. En resum: malgrat les energies que, en el transcurs de la història s'han esmerçat per *reduir*, en unes èpoques, el *mythos* i, en altres, el *logos*, la tensió entre mite (representació) i logos (definició) és una dada permanent i insuperable en l'existència concreta de l'ésser humà. I cal no oblidar, com ho assenyala Jack Goody, que les representacions constitueixen «la situació inevitable dels éssers capaços d'emprar el llenguatge»⁶¹.

57. Sobre aquestes qüestions hi ha una enorme bibliografia. Oferim tan sols alguns títols que ens semblen especialment pertinents. Resulta molt recomanable l'estudi de D. FREEDBERG, *El poder de las imágenes. Estudios sobre la historia y la teoría de la respuesta*, Madrid: Cátedra, 1992. Des d'una perspectiva antropològica, l'obra de J. GOODY, *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1999, ofereix una bona aproximació a la qüestió de la diversitat de representacions emprades pels éssers humans. Resulta especialment interessant l'ampli estudi d'A. BESANÇON, *L'image interdite. Une histoire intellectuelle de l'iconoclasme*, París: Fayard, 1994. L'obra ja clàssica de R. SCHAEFFLER, *Religion und kritisches Bewusstsein*, Friburg-Munic: Karl Alber, 1973, planteja d'una manera summament crítica i suggeridora la tensió creadora entre «idolatria» i «iconoclàstia». L'obra dels dos filòsofs jueus M. HALBERTAL i A. MARGALIT, *Idolatry*, Cambridge (Mas.)-Londres: Harvard University Press, 1992, constitueix una referència obligada per endinsar-se en aquesta problemàtica des de la perspectiva de la cultura (monoteïsta) occidental. Un llibre que creiem especialment interessant, perquè es refereix a les imatges (metafòriques) del poder, és el de J.M. GONZÁLEZ GARCÍA, *Metáforas del poder*, Madrid: Alianza, 1998. Hem deixat per al final la referència a tres obres que es troben a la base de la reflexió moderna sobre la imatge: E. PANOFSKY, *Estudios sobre iconología*, Madrid: Alianza, ³1979; id., *El significado de las artes visuales*, Madrid: Alianza, ⁴1985; E. H. GOMBRICH, *El sentido del Orden*. Estudio sobre la psicología de las artes decorativas, Barcelona: G. Gili, 1980.

58. Ha estat FREEDBERG, op. cit., esp. cap. I, qui amb més insistència ha subratllat el *poder* de les imatges, i, doncs, el seu caràcter irrenunciable per a qualsevol empresa humana.

59. FREEDBERG, op. cit., p. 42.

60. En el llibre de FREEDBERG, *El poder de las imágenes*, op. cit., s'analitza acuradament la possible i, al mateix temps, problemàtica relació entre «representació» i «presència».

61. GOODY, *Representaciones y contradicciones*, op. cit., p. 44. Creiem que amb raó, aquest autor fa notar que l'escriptura aguditza notablement la problemàtica a l'entorn de la imatge (representació), perquè és la resultant de les contradiccions cognitives en la vida humana, i «aquestes solament s'expliciten quan el llenguatge escrit fa inevitable el plantejament d'aquesta

No hi ha cap mena de dubte que, en relació amb la imatge, el moment present ofereix tot un reguitzell de característiques inèdites i, en alguns casos fins i tot, impensables. Les tecnologies de la imatge han assolit un grau de sofisticació i, per damunt de tot de *velocitat* de difusió⁶², que no té parí o en cap època passada de la humanitat. Aquesta és una realitat incontestable i que, d'una manera o altra, ha de ser tinguda en compte en les anàlisis que es facin sobre el moment present, en general, i, molt més concretament, sobre les condicions que determinen la vigència del mite en els nostres dies. Però, al costat d'aquesta novetat indiscutible, en la funció de la imatge, hi ha també un conjunt de paral·lelismes del nostre temps amb totes les èpoques passades que s'han significat, com la nostra, per una forta «barroquització».

Amb molta freqüència, l'actual interès pel mite cal inscriure'l, com ja ho hem posat en relleu amb anterioritat, en el procés de «psicologització» que experimenta la societat actual, en el seu conjunt, i les ciències humanes, d'una manera molt més específica⁶³. No és la primera vegada que en la nostra cultura tenen lloc processos de psicologització. Segurament que aquells moments, en els quals l'«Orient» —potser com a conseqüència d'una percepció epocal molt profunda i desencisada del fracàs institucional i institucionalitzador de l'«Occident»⁶⁴— ha penetrat amb força en el nostre àmbit cultural, s'han distingit per la recerca, entre angoixada i narcisista, de la pròpia «interioritat» al marge de qualsevol «exterioritat» ètica i històrica⁶⁵. Aquesta recerca, que mai no ha deixat de posseir un substrat vagament neoplatònic, ha adoptat moltes figures i emblemes, des de la «cura de l'ànima» dels ambients neoplatònics fins a l'obsessió per la «salut» dels nostres dies, però, sempre i arreu, ha intentat la recuperació del «temps abans del temps» i d'aquella «naturalitat» no contaminada per una forma o altra de «caiguda en la història». Des del punt de vista de les narracions mítiques, els temps marcats per una forta psicologització han acostumat a privilegiar una o altra de les diverses versions del mite del «bon

disjuntiva, atesa la circumstància que objectivitza el pensament d'una manera molt particular» (ibídem; cf. id., p. 45-46).

62. Creiem que l'anàlisi de la velocitat constitueix un dels ingredients més decisius en la praxi antropològica de tots els temps. Remetem als treballs de P. VIRILIO, *La velocidad de liberación*, Buenos Aires: Manantial, 1997; id., *El cibermundo, la política de lo peor. Entrevista con Philippe Petit*, Madrid: Cátedra, 1997.
63. Vegeu, per exemple, dues mostres d'aquesta psicologització generalitzada de la societat actual a través de l'acceptació que han experimentat les obres de CAMPBELL, *El héroe de las mil caras*, op. cit. (diverses reedicions posteriors); R. MAY, *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1992.
64. Sobre aquesta qüestió que, segons la nostra manera d'entendre, posseeix una importància cabdal, vegeu L. DUCH, *Religió i món modern. Introducció a l'estudi dels fenòmens religiosos*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1984, p. 15-56.
65. Vegeu, en aquest sentit, el llibre clàssic de R. SCHWAB, *The Oriental Renaissance. Europe's Rediscovery of India and the East, 1680-1880. Foreword by E.W. Said*, Nova York: Columbia University Press, 1984.

salvatge», mentre que les èpoques en les quals imperava un optimisme racional i històric, les diverses variacions del mite de «Prometeu» i, més modernament, de l'heroi cultural «Robinson Crusoe» eren les que han posseït la preeminència⁶⁶. Les diverses variacions del mite del «bon salvatge» subratllen les excel·lències de la «no història», és a dir, de la *natura* —la configuració de l'existència humana d'acord amb la mesura (*metron*) que proposa la natura com a cosmos— com allò que s'oposa dràsticament a la *cultura* i a les diverses formes d'artificialitat inventades en el transcurs dels diversos trajectes històrics de les cultures humanes. Les nombroses variacions del mite prometeic, en canvi, són uns cants entusiastes a la disposició cultural de l'ésser humà, la qual, d'altra banda, mai no pot deixar de ser una qüestió temporal i espacial. Fins i tot, com esdevé molt clar en l'obra de Daniel Defoe, després del seu naufragi, la temporada que Robinson esmerça en plena natura és considerada com una època de degradació moral, d'assimilació a la vida simplement animal, és a dir, a unes formes de vida que es mantenen dins els límits imposats per l'instint (per la natura)⁶⁷. La regeneració de Robinson s'inicia justament quan es decideix a abandonar l'esfera de la natura, és a dir, de la mera instintivitat, i de retornar a la cultura i l'artificiositat, amb l'afirmació de la història i de l'econòmic⁶⁸.

3. L'estudi del mite

Mantenim el convenciment que, per copsar la importància teòrica i pràctica que, actualment, s'atorga al mite, és molt més important assenyalar, ni que sigui esquemàticament, els trets més característics de la societat dels nostres dies que no pas oferir una relació, d'altra banda, impossible de confegir, dels estudis i de les interpretacions que s'han portat a terme en aquests últims anys sobre els universos mítics.

66. Desenvolupar amb un cert detall aquesta problemàtica ens portaria molt lluny. L'estudi de R. BARTRA, *El salvaje artificial*, Barcelona: Destino, 1997, n'és una molt bona aproximació.

67. En les variacions del mite del «bon salvatge», en canvi, aquest mantenir-se dins el clos de les lleis de la natura es considera com la màxima realització de l'humà, la qual, al seu torn, implica la marginació de les peripècies històriques. L'estudi de I. WATT, *Myths of Modern Individualism. Faust, Don Quixote, Don Juan, Robinson Crusoe*, Cambridge: Cambridge University Press, 1997, ofereix algunes perspectives summament suggeridores sobre aquesta temàtica. També pot consultar-se la interpretació que, prenent com a punt de partida el pensament de Carl G. Jung, fa de l'heroi J. CAMPBELL, *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis y mito*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1972.

68. El fet que Robinson, després de l'inici de la seva regeneració, torni a interessar-se per portar el compt dels dies és una manifestació comprovació del caràcter de «mite cultural» d'aquesta narració. El calendari constitueix una de les màximes afirmacions de la cultura com a «estat natural» de l'ésser humà ja que, tot basant-se en unes dades còsmiques (les estacions de l'any, el curs dels astres), amb tot les sotmet a l'imperi cultural i cultural de l'ésser humà. La novel·la de M. TOURNIER, *Divendres o els llims del Pacífic* [1972]. Traducció d'Antoni Vicens, Barcelona: Proa, 1993, és una magnífica recreació de la narració de Defoe a partir d'una situació que difereix fonamentalment de la d'aquest.

No hi ha cap mena de dubte que, en la cultura occidental, dels grecs ençà, les tradicions del mite, és a dir, les mogudes i, molt sovint, oposades històries de la seva interpretació, han estat i encara són molt heterogènies en funció de premisses ideològiques i axiològiques, però també com a conseqüència de les disposicions caracterològiques i biogràfiques dels intèrprets, les quals posseeixen una importància molt més decisiva del que sovint hom acostuma a atribuir-los⁶⁹. Corrent el risc de la simplificació, crec que, històricament, en la nostra cultura, és possible de distingir almenys cinc grans tradicions interpretatives dels universos mítics. 1) tradició *antropològicoetnològica*; 2) tradició *religiosa* (*religionswissenschaftlich*); 3) tradició *teològica*; 4) tradició *esteticoliterària*; 5) tradició *psicològica*⁷⁰. És un fet prou evident que cada època privilegia una determinada tradició interpretativa del mite. En el moment present, potser com a conseqüència del «psicomorfisme» imperant en la nostra societat (H. Béjar), sembla que les interpretacions psicològiques o «psicologitzants» són les preferides per un nombre important d'investigadors; interpretacions que, a partir de premisses i prejudicis molt diversos, mantenen una relació significativa amb una forma o altra de «psicologia de les profunditats». Cal no oblidar que, de la mateixa manera que s'esdevé amb la raó, no hi ha una història global *del* mite, sinó aproximacions parcials en funció d'interessos culturals, polítics i religiosos molt diversos. En cada moment concret, els *contextos* posseeixen una importància cabdal per a la interpretació del mite, ja que la nostra «precomprensió», certament molt determinada, al mateix temps, per les recurrències pròpies de la tradició cultural de l'investigador i per les seves peripècies biogràfiques, actua com una mena de determinació implícita que imposa la direcció que, en cada cas, adoptarà la mateixa interpretació. Diria que, tipològicament parlant, hi ha dos contextos sempre recurrents i, almenys fins a un cert punt, irreconciliables entre si: el context *il·lustrat* i el context *romàntic*⁷¹.

Allò, però, que, ara mateix, sembla ser comú a una gran majoria de les peripècies interpretatives del mite és l'interès per l'estructura antropològica de l'ésser humà i pel desenvolupament del procés cultural. En les actuals anàlisis del mite, hom vol descobrir aquelles relacions amb els fonaments antropològics de l'ésser humà, sobre els quals ha pogut originar-se la raó i les seves aplicacions en el concret de la vida quotidiana. Hom estudia el mite amb un afany *espeleològic*, a la recerca d'alguna cosa semblant a un «punt de partida» de l'aventura humana, ja que, en totes les èpoques i cultures, confessadament o no, l'ésser humà ha estat obsessionat pels orígens i pel terme⁷². Per això resul-

69. Ens permetem de remetre al nostre estudi DUCH, *Mite i interpretació*, op. cit., *passim*, en el qual oferim algunes fites importants de la interpretació del mite que s'han fet a l'Occident.

70. En el que segueix ens aprofitem del nostre estudi «Mite i cultura», op. cit.

71. Els nostres estudis sobre el mite (*Mite i cultura* i *Mite i interpretació*) es basen en el treball diacrític de discernir en cada cas la preeminència del tarannà il·lustrat o del tarannà romàntic en els autors i en les èpoques que estudiem.

72. Les antropologies del segle XIX són paradigmàtiques en aquest sentit. Hom cerca apassionadament l'origen de l'home, de la religió, del llenguatge, de la família, del dret, etc. Es tracta, però, d'una recerca impossible en el pla positivista marcat per una gran majo-

ta ben comprensible que, ara mateix, el mite hagi esdevingut també, d'una manera reflexiva i complementària, l'objecte de la filosofia. No hi ha dubte que les experiències mítiques resulten atractives perquè el mite representa l'aplicació d'un altre tipus (o, potser, d'una altra estratègia) de la raó, que difereix dels procediments que acostuma a posar en pràctica el pensament instrumental, el qual, suposadament, vol fiar-se exclusivament de l'*experimentum* com a únic mitjà per atènyer la veritat⁷³. El mite, sovint considerat com una *altra* forma d'aplicació de la raó humana⁷⁴, descriu, pondera i interpreta la realitat des d'unes perspectives diferents de les que adopta el *logos*⁷⁵. El mite, d'altra banda, pot ser considerat com un element diagnosticador que permet fer-se càrrec de les dimensions i dels límits de la nostra racionalitat. Per això, des d'òptiques ideològiques i metodològiques molt diferents i, en alguns casos, fins i tot incompatibles, alguns investigadors actuals (Blumenberg, Hübner, Jamme, Stolz, etc.) han subratllat amb força que amb l'ajut del tema «mite» pot plantejar-se en el seu conjunt la temàtica a l'entorn de la cultura i, en el fons, del mateix ésser humà com a *complexio oppositorum*, que té la imperiosa necessitat d'emprar diversos llenguatges per poder expressar-se i expressar la realitat amb una certa exhaustivitat⁷⁶.

4. *Mythos* i *logos*

Sempre i arreu, explícitament o implícitament, l'existència humana s'ha mogut a l'entorn d'aquests dos termes, ja sigui per mitjà d'oposicions irreconciliables, de «passos» de l'un a l'altre o —això és segurament allò que millor caracteritza la contribució d'alguns investigadors actuals— de complementarietat⁷⁷.

ria d'escoles antropològiques d'aleshores, ja que, de fet, constitueix una qüestió «*metafísica*», i, com és prou conegut, el segle XIX és la centúria en la qual amb més força, i en alguns casos amb molta raó, s'afirma la desfeta de la metafísica imperant en aquell moment i —això creiem que ja és dir massa— la impossibilitat de qualsevol metafísica. Vegeu sobre aquesta problemàtica l'instructiu i agut llibret de l'antropòleg britànic EVANS-PRITCHARD, *Las teorías de la religión primitiva*, op. cit. (n'hi ha moltes edicions posteriors).

73. No hi ha dubte que la discussió encetada a partir del segle XVII sobre el concepte «veritat» constitueix un dels aspectes més decisius del rerefons que hi ha en l'actual valoració positiva del mite (o, potser millor, «del mític»). El pas d'una concepció apriorística i substantiva de la veritat a una concepció *perspectivística* i *relacional* incideix molt directament en el bandejament de les equacions mite = mentida; logos = veritat.
74. En aquest sentit, l'obra de K. HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, Munic: C.H. Beck, 1985, constitueix una eina imprescindible per endinsar-se en aquesta problemàtica.
75. Vegeu l'instructiu article de P. BÜRGER, «Über den Umgang mit dem andern der Vernunft»: K.H. BOHRER (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983, p. 41-51.
76. Aquest programa, a partir dels universos mítics, és el que hem pretès realitzar en els nostres estudis sobre el mite. D'aquí el subtítol que els vam donar: *Aproximació a la Logomítica*.
77. Sobre aquesta problemàtica, hom consultarà el volum col·lectiu editat per H. H. SCHMID, *Mythos und Rationalität*, Gütersloh: Gerd Mohn, 1988, i, d'una manera molt especial, HÜBNER, *Die Wahrheit des Mythos*, op. cit.

Voldria acabar aquesta exposició amb una breu referència a aquesta qüestió. Em valdré del *libretto* de l'òpera d'Arnold Schönberg *Moses und Aron*, l'autor del qual és el mateix compositor jueu⁷⁸. L'argument és prou ben conegut: la situació del poble d'Israel en el seu èxode d'Egipte a la Terra Promesa tal com es narra en els capítols 3, 4 i 20-32 del llibre de l'*Èxode*. Schönberg pren literalment algunes frases de la traducció que va fer Luter de l'Antic Testament. Hi hem d'afegir que, al marge del judici que pugui merèixer la música del compositor jueu, la qualitat literària del *libretto* ateny una altura d'enormes proporcions, amb un ús de l'alemany que posseeix una força i una bellesa indescriptibles i commovedores.

Quina relació té aquesta òpera schönbergiana amb la problemàtica a l'entorn de la relació (per oposició, afinat o contingència) entre *mythos* i *logos*? Per respondre aquest interrogant cal tenir en compte que el centre cabdal de *Moses und Aron* és: *com pot expressar-se l'inexpressable, l'irrepresentable*. En el primer acte (segona escena), Aaron adreça aquesta pregunta al poble: «Poble, pots estimar allò que no pots representar-te?»⁷⁹. En tot el drama que viu el poble d'Israel al voltant del vedell d'or apareix com a determinant d'aquesta situació insostenible el fet de la visualització de l'Inefable com a Salvador. Perquè, d'acord amb l'opinió d'Aaron (el representant del *mythos*), només pot salvar allò que pot ser concretat, vist, dimensionat. Moisès (el representant del *logos* pur, sense imatge ni tangibilitat), però, afirma amb vehemència que Déu és: «Irrepresentable, perquè invisible, perquè inabastable, perquè infinit, perquè etern, perquè omnipresent, perquè totpoderós»⁸⁰. El poble, tal com ho expressa «un home» en l'escena tercera del primer acte, es pregunta: «És el nou Déu [el Déu de Moisès], potser, més fort que Faraó? Més fort que els nostres déus? Els déus ajuden tan sols els opressors. Aquest, però, és el Déu que ens ajuda [a nosaltres que som febles i sense cap mena d'assentament espacial]». I ens ajuda i ens salva, d'acord amb la «lògica» d'Aaron i del poble, perquè com el Faraó i els déus d'Egipte també posseeix una visibilització concreta, una concreció en imatges salvadores (teràpèutiques).

El drama del poble d'Israel té dos pols. D'una banda, el mateix poble que sols s'interessa per l'alliberament de l'esclavatge del Faraó, és a dir, per la felicitat que es pot gaudir en plena vida quotidiana i, de l'altra, Moisès, per al qual Déu és una idea pura, quasi «alingüística», sense connexions amb les situacions concretes viscudes pel poble en la immanència del seu trajecte existencial. En la quarta escena, Moisès diu al poble: «L'únic, etern, omnipotent,

78. Sobre el que segueix, vegeu el nostre article «Mite i cultura», op. cit., p. 36-41. Schönberg va escriure el *libretto* en tres actes, encara que per raons econòmiques només va musicar els dos primers. Va començar a musicar l'òpera a Lugano (17 de juliol de 1930) i el final del segon acte té aquesta data: Barcelona, 10 de març de 1932 (carrer Verdi). El compositor no va veure mai representada la seva òpera, que fou estrenada a Hamburg, el 12 de març de 1954, sota la direcció de l'amic de Schönberg, Hans Rosbaud.

79. «Volk, kannst du lieben, was du dir nicht vorstellen darfst?».

80. «[Gott], unvorstellbar, weil unsichtbar, weil unüberblickbar, weil unendlich, weil ewig, weil allgegenwärtig, weil allmächtig».

omnipresent, invisible, irrepresentable no us exigeix cap sacrifici. No vol la part, exigeix el tot»⁸¹.

Però Moisès és tartamut, és l'«home del concepte» que no disposa d'*imatges*, de paraules evocatives ni invocatives. A contracor, es veu obligat a recórrer a Aaron, l'«home de la imatge», de les paraules descriptives i màgicament evocadores. Per això Moisès, descoratjat davant la retòrica plàstica i convincent d'Aaron, tot adreçant-se a Déu, afirma: «Totpoderós, la meva força s'ha acabat. El meu pensament és impotent en la paraula d'Aaron»⁸². La idea pura, la transcendència sense immanència, el *logos* sense *mythos*, la totalitat, és a dir, tot allò del qual Moisès se sentia missatger, cedeix el pas a les accions concretes, al poder de les imatges que «diuen», però sobretot «volent dir» (Bloch), a les imatges alliberadores (els miracles que fa Aaron davant el poble), a la supressió de l'esclavatge d'Egipte. L'acte primer de *Moses und Aron* acaba amb el crit entusiàstic del poble, que ha estat alliberat mitjançant el poder de les «paraules imatges» d'Aaron, l'administrador eficient del *mythos* i de l'imaginari col·lectiu.

Hi ha, però, un segon acte. Moisès puja a la muntanya del Sinai per rebre les taules de la llei, el *Denkgesetz* («lleï del pensament») pur i sense imatges. Aleshores, però, a causa de l'absència de Moisès, el poble comença a experimentar la manca de «referències imatjades» que li permetin de situar-se en termes cordials al bell mig de la vida quotidiana: l'absència del déu de la imaginació se li fa insuportable. Moisès no retorna, el poble s'espanta davant el silenci de Déu i la possible mort de Moisès. Aleshores, el poble demana a Aaron que l'ajudi. Aaron li respon: «Poble d'Israel! Et retorno els teus déus i tu a ells. Deixeu la llunyania a l'Etern. D'acord amb allò que vosaltres sou, els déus tenen un contingut present i proper a la vida quotidiana»⁸³. I el poble, entusiasmat, orgiàsticament canta: «Déus, imatges dels nostres ulls, déus, senyors dels nostres sentits! La vostra visibilitat corporal garanteix la nostra seguretat! Els vostres límits i la vostra mesurabilitat no [ens] exigeixen allò que és inaccessible al nostre sentiment. Déus, propers al nostre sentir (*Fühlen*), déus, compresos totalment per nosaltres!». A continuació vénen les escenes tercera i quarta del segon acte, en les quals es representen les actituds d'adoració que adopta el poble davant el vedell d'or. D'acord amb la interpretació que en fa Schönberg, pot dir-se que es tracta d'una mena de «pas orgiàstic del *logos* al *mythos*», és a dir, d'expressió d'eufòria incontrolada sense cap tipus de referència crítica o de retorn a la natura pura, a l'etapa precultural de l'ésser humà (nuesa, etapa prelegal, salvatgisme, etc.). De la mateixa manera que Moisès pretenia de fer el «pas del *mythos* (la imatge) al *logos*», al *Denkgesetz* pur, gairebé «averbal», Aaron, davant l'angoixa i la inseguretat del poble, s'inclina amb decisió pel retorn a l'àmbit acollidor, quasi com un si matern, de les imatges, les quals constitueixen la transposició dels desigs, de les pors, dels somnis desperts de l'ésser humà al

81. «Er [Déu] will nicht den Teil, er fordert das Ganze».

82. «Mein Gedanke ist machtlos in Arons Wort!»

83. «Euch gemäss sind Götter gegenwärtigen alltagsnahen Inhalts».

bell mig de l'exterioritat de la vida quotidiana. Davant la indisponibilitat del *Denkgesetz* proposat per Moisès, absolutament irrepresentable, mancat de qual-sevol mena de referència cordial i sense cap mena d'ubicació en les expressivitats humanes, Aaron s'inclina per la plena disponibilitat de l'imaginari col·lectiu, fet d'imatges properes, cordials i manipulables.

Moisès, però, baixa de la muntanya (segon acte, quarta escena). En veure el vedell d'or, encegat per la ira i la desesperació, exclama: «Desapareix!, tu imatge de la impotència, que intentes recloure en una imatge allò que és il·limitat!»⁸⁴. A continuació, el cor (el poble) canta una lamentació: «Tot plaer, tota joia, tota esperança han fugit! El nostre Déu ha esdevingut de nou invisible! Ara, tot és ombrívol i sense llum! Fugim lluny del poderós!». La nova afirmació de la invisibilitat de Déu —el regne del pur *logos* sense cap mena de tangibilitat visible i palpable (sense *mythos*)—, que Moisès vol imposar al poble, resulta inacceptable, perquè no té en compte que l'ésser humà per instal·lar-se significativament en el seu món necessita, al mateix temps, paraules i imatges evocadores i també conceptes i abstraccions.

La cinquena escena de l'acte segon està dedicada al diàleg entre Moisès i Aaron arran de l'incident del vedell d'or. Moisès, després de doldre's amargament del fet que Aaron hagi substituït la idea anacònica de Déu per una imatge de Déu, afirma: «L'eternitat de Déu anorrea la presència dels déus. Això no és pas cap imatge, cap miracle. Això és la llei. Digues-me, pot ser que l'Incorruptible es trobi en el llenguatge de la teva boca, que es corruptible com aquestes taules?». Aaron respon: «Cap poble no pot creure allò que no sent (*fühlt*) [...] Tot poble només pot comprendre (*erfassen*) aquella part de la imatge que expressa la part comprensible del pensament. Per tant: fes-te comprensible al poble de la manera que li és adequada»⁸⁵. Amb un acte de desesperació Moisès trenca les taules que havia rebut de Déu en el cim del Sinaí, perquè ha comprès que també són unes imatges. El segon acte acaba amb la següent invocació de Moisès que, en realitat, és un acte de desesperació: «Déu irrepresentable! Pensament inexpressable, equívoc (*unausprechlich, vieldeutig*). Que potser permetes aquesta interpretació? Pot Aaron, la meua boca, fer-se aquesta imatge? M'he fet una imatge falsa com sols una imatge pot ser! He estat derrotat! Tot allò que vaig pensar, era follia, i no podia, no havia de ser dit! Oh paraula, tu paraula, que em manques!». En les anotacions de l'acció escènica, en aquest moment Schönberg remarca: «Moisès es llença desesperat a terra». Així acaba l'òpera *Moses und Aron*, o, millor, els dos actes que va musicar el compositor.

El *libretto* d'aquesta espectacular i bellíssima òpera d'Arnold Schönberg crec que posa en relleu d'una manera paradigmàtica el conflicte secular entre el *concepte* (*logos*) i la *imatge* (*mythos*) que, almenys dels presocràtics ençà, ha estat present en la nostra cultura. El perill de l'*abstracció* i el perill de la *con-*

84. «Vergehe, du Abbild des Unvermögens, das Grenzenlose in ein Bild zu fassen!».

85. «auf ihm angemessne Art».

creció com a possibilitats sempre actives de comportaments unilaterals: d'una banda, *iconoclastes* i, de l'altra, *idolàtrics*⁸⁶. Per dir-ho amb paraules de Richard Schaeffler, l'ésser humà sempre es troba en l'alternativa entre una *filodoxia* acrítica i sensualista i una *sobrevaloració* del logos també acrítica, però intel·lectualista.

Potser la lliçó que es desprèn de tot plegat és que, amb la mateixa urgència, tenim necessitat d'Aaron —del *mythos*, del potencial expressiu i representatiu de les imatges— i de Moisès —del *logos*, de la recerca constant de la *kritikè tekhnè*, dels criteris adients per instaurar la crítica. Imatge i concepte, «romanticisme» i «il·lustració», no són etapes en el periple de l'ésser humà, no constitueixen una mena de «progressió» com, en les ciències humanes, a partir dels coneguts esquemes ternaris o de les aplicacions que s'han fet del «darwinisme social», s'ha afirmat amb una excessiva freqüència, sinó que són dues facetes de l'ésser humà, amb llurs llenguatges corresponents, *contemporànies* i *complementàries*. Els discursos monolòtics, tant se val que es basin en el *mythos* com que es despleguin a partir del *logos*, sempre acaben en la dictadura. A la meua manera d'entendre, no hi ha «pas del *mythos* al *logos*» ni «pas del *logos* al *mythos*», sinó que, sempre i arreu, es dona *el mythos en el logos* i *el logos en el mythos*.

5. Conclusió

En aquest article he intentat d'exposar d'una manera molt esquemàtica quines són les raons implícites que, en la societat actual, incideixen amb força en el «retorn del mite». La història passada i actual de la nostra cultura posa a bastament en relleu que sempre que s'hi ha produït l'esgotament de la capacitat orientativa dels sistemes socials es donava una forma o altra de retorn del mite, és a dir, de desconfiança davant els processos abstractius i definitoris i mostren unes diàfanes preferències pel regne equívoc de la imatge. Aquesta realitat, creiem, és innegable. Però, en el moment present, hi ha una raó molt més fonamental per apropar-se al mite, al mateix temps, amb *simpatia* i amb *esperit crític*: l'ésser humà ha estat, és i, previsiblement, serà constitutivament un ésser *mito-lògic*. El *mite* (la imatge) de la mateixa manera que el *logos* (la crítica) constitueixen les estructures més decisives de la seva humanitat (i també de la seva inhumanitat).

86. Remeten ací a l'excel·lent estudi de FREEDBERG, *El poder de las imágenes*, op. cit., *passim*.

Breu bibliografia comentada

Les interpretacions del mite són múltiples. Totes aporten alguna cosa, perquè els universos mítics, com el mateix ésser humà, són significatius des de diverses perspectives. L'adopció d'una interpretació o de l'altra depèn de molts factors, entre els quals les preferències de l'interpret constitueixen alguna cosa summament important. Oferim un breu elenc comentat d'algunes obres que ens semblen especialment rellevants per a una primera aproximació al mite, que han estat publicades després de la finalització de la Segona Guerra Mundial⁸⁷.

ANGEHRN, E., *Die Überwindung des Chaos. Zur Philosophie des Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1996. Aquest llibre escrit per un filòsof de professió posa en relleu d'una manera incontrovertible l'interès que desvetlla actualment tot allò que, des d'una òptica filosòfica, es relaciona amb els universos mítics. El mite és «l'altre» de la raó, però aquest «altre», d'alguna manera, és constituït per a la praxi enraonadora de l'ésser humà. Angehrn ofereix una interessant aproximació al mite com a símptoma privilegiat de la preocupació dels humans per l'*origen* (*arkhè*) i pel *terme* (*éskhaton*). Cal no oblidar que la filosofia també té com a temes més importants aquestes dues realitats.

BLUMENBERG, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1979. Segons Hans Jonas, Blumenberg és el pensador alemany més interessant de la segona meitat del segle XX. El seu estudi sobre el mite és fonamental, perquè sap fer convergir creadorament en la seva interpretació literatura, filosofia, psicoanàlisi, religió i —això no és pas gaire freqüent en els escrits convencionals sobre el mite— diaris personals i correspondència. Recomanem el llibret de F. J. WETZ, *Hans Blumenberg. La modernidad y sus metáforas*, València: Edicions Alfons el Magnànim, 1996, per prendre un primer contacte amb l'obra i el pensament d'un dels millors filòsofs del segle XX. Tenim entès que una editorial espanyola té en el seu programa editorial l'edició de l'estudi de Blumenberg sobre el mite.

BOHRER, K.H. (ed.), *Mythos und Moderne. Begriff und Bild einer Rekonstruktion*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1983. Aquesta obra col·lectiva de més de sis-centes pàgines, publicada en edició de butxaca, és una eina imprescindible per atansar-se des de la (post)modernitat als universos mítics. Justament, la pretensió dels autors és portar a terme unes anàlisis de les grans paraules de la modernitat occidental (raó, història, estètica, ètica, poder, il·lustració, romanticisme, etc.) en relació amb les «raons» del mite. És una llàstima que aquest volum col·lectiu no hagi estat traduït.

BRISSON, L., *Einführung in die Philosophie des Mythos. Antike, Mittelalter und Renaissance*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. La primera part d'aquesta

87. L'excepció és l'obra de Roger Caillois (1938), la recepció real de la qual, però, va tenir lloc després d'acabada la contesa. Això significa que no esmentem en el nostre elenc l'obra fonamental per a qualsevol aproximació al mite que és la *Filosofia de les formes simbòliques* d'Ernst Cassirer.

introducció ha estat elaborada per un dels hel·lenistes més prestigiosos del moment present, mentre que la segona (publicada amb anterioritat) fou escrita per Christoph Jamme. Segurament que constitueix l'estudi més complet sobre les diverses interpretacions del mite que es feren a Grècia. La part dedicada a l'edat mitjana i al renaixement és molt més breu i sense l'originalitat que posseeixen les nombroses pàgines dedicades al món grec, molt especialment a Plató. La contribució de Luc Brisson resulta especialment interessant per copsar la significació de la controvertida relació entre el mite i l'origen de la filosofia.

CAILLOIS, R., *El mito y el hombre*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1988. Obra publicada en francès el 1938, ha conegut moltíssimes edicions. En el primer terç del segle XX, Caillois va ser un dels primers que s'adonà de les valències existencials del mite. Aquest llibret, superat en molts aspectes, encara resulta interessant com a indicador de qüestions candents.

CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras. Psicoanálisis del mito*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica, 1972 (1a reimpr.). Obra molt discutible, que aplica algunes intuïcions de Carl G. Jung a la figura de l'heroi com a centre de la narració mítica. Actualment, a causa de la renovellada vigència de Jung en cercles més o menys esotèrics, el llibre de Campbell (juntament amb el seu estudi *Las máscaras de Dios*, Madrid: Alianza, 4 vol., 1991-1993) ha tornat a adquirir una certa importància.

DETIENNE, M., *La invención de la mitología*, Barcelona: Península, 1985. Estudi molt recomanable, ja que el seu autor, amb tota justícia i en companyia de J.-P. Vernant, pot ser considerat com el cap de fila de la investigació francesa de l'univers religiosocultural grec; investigació que, d'alguna manera, es troba marcada per una o altra de les versions de l'estructuralisme. El *Diccionario de las mitologías*, editat per Y. BONNEFOY, Barcelona: Destino, 1996 s. (ed. castellana de J. Pòrtules i L. Duch), fins ara quatre volums publicats, amb la participació directa de Detienne, Vernant, Loraux, Brisson, etc., constitueix una mostra excel·lent (sobretot, el segon volum dedicat a Grècia) de la metodologia i dels rerefons ideològics de les escoles franceses d'interpretació del mite. En el primer volum d'aquest diccionari (p. 33-49), vam confegir un contrapunt introductori als resultats obtinguts per la investigació francesa a partir dels punts de vista adoptats per les escoles alemanyes.

DUCH, L., *Mite i cultura. Aproximació a la Logomítica I*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995; íd., *Mite i interpretació. Aproximació a la Logomítica II*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996. Aquests dos volums han estat publicats en castellà: *Mito, interpretación y cultura. Aproximación a la logomítica*, Barcelona: Herder, 1998. Aquest estudi és un intent per establir els criteris metodològics i ideològics que han estat emprats en el passat i en el present per descriure i interpretar els universos mítics.

DUNDES, A. (ed.), *Sacred Narrative. Readings in the Theory of Myth*, Berkeley-Los Angeles-Londres: University of California Press, 1984. Obra que qualifiquem d'excel·lent i gairebé d'imprescindible, ja que ofereix alguns textos molt significatius i, sovint, de molt difícil accés de la investigació del mite realitzada en el segle XX. Hi ha una representació molt equilibrada de les principals escoles i metodologies.

ELIADE, M., *Mito y realidad*, Madrid: Guadarrama, ²1973. De l'amplíssima producció, sovint molt confosa, de l'investigador romanès, escollim aquest petit escrit que, a la meua manera d'entendre, exposa breument els aspectes més destacats de la interpretació eliadiana del mite. L'any 1983 vam publicar un estudi (*Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca*, Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat), que volia ser una recepció crítica del pensament eliadià.

FRANK, M., *Der kommende Gott. Vorlesungen über die Neue Mythologie I; Gott im Exil. Vorlesungen über die Neue Mythologie II*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1982, 1988 (una part d'aquest estudi ha estat traduïda al castellà). Manfred Frank, professor de filosofia de la universitat de Tübingen, és un dels millors especialistes del romanticisme alemany. Les dues obres que ressenyem formen un tot, que abasta les innombrables interpretacions del mite des dels orígens preromàntics (Creuzer, Herder, Baader, etc.) fins a manifestacions de signe molt divers del segle XX (la gran novel·lística centreeuropea, el «mite del segle XX» d'Alfred Rosenberg, el renaixement de Dionís, etc.). Aquesta obra —de fet dos cursos impartits per Frank— sobrepuja en molt l'àmbit estricte de la interpretació del mite i pot interessar a filòsofs, politòlegs, crítics de la cultura i de l'art, etc.

GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid: Alianza, 1992. Aquesta obra, escrita per un reconegut hel·lenista, és summament útil, ja que es fa ressò de les aportacions més interessants de la investigació del mite d'aquests últims trenta anys.

GOCKEL, H., *Mythos und Poesie. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik*, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1981. Llibre essencial per copsar alguna cosa de la significació real de la Il·lustració i del primer Romanticisme no sols en relació exclusiva amb el mite, sinó també en relació amb aquests dos períodes històrics en general. La màxima limitació d'aquest estudi és que tan sols tracta i interpreta l'àmbit germànic.

HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos*, Munic: C.H. Beck, 1985. No és cap exageració afirmar que aquest estudi, juntament amb el de Hans Blumenberg, constitueix un dels cimals de la investigació del mite del segle XX. Hübner, txec de naixement, procedeix del camp de la física teòrica. El seu llibre sobre el mite cal situar-lo a l'interior de la seva preocupació per establir l'àmbit i l'abast de la raó humana. El seu estudi precedent *Kritik der wissenschaftlichen Vernunft*, Friburg-Munic: Karl Alber, ³1986, l'impulsà a ocupar-se del mite no pas com a quelcom contrari o al marge de la raó humana, sinó com *una altra manera* de què disposa l'ésser humà per portar a terme l'exercici de la raó. A la meua manera d'entendre, aquesta obra constitueix la contribució més decisiva (i més pedagògica) que s'ha fet en la segona meitat del segle XX sobre la interpretació del mite. Es tracta d'un estudi de lectura imprescindible per a qualsevol persona que desitgi apropar-se a aquesta problemàtica.

JAMME, C., *Introducción a la filosofía del mito en la época moderna y contemporánea*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1999. Aquest llibre és la segona part d'una mena de manual sobre la presència del mite en la cultura humana. La primera part fou escrita per l'hel·lenista francès Luc Brisson (i que, encara, no ha estat traduïda), i s'apropa a les interpretacions del mite que es feren fins al Renaixement. L'obra

de Jamme té la virtut de ser molt pedagògica i, al mateix temps, ofereix nombroses complementacions bibliogràfiques. Qui vulgui endinsar-se en la comprensió del mite de Jamme, però, haurà de llegir la seva obra fonamental «*Gott an hat ein Gewand*». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart*, Frankfurt a. M.: Suhrkamp, 1991.

JESI, F., *Mito*, Barcelona: Editorial Labor, 1976. Llibre molt polèmic. Pot ser considerat com una mena de manifest «anti-Eliade» i «pro-Kerényi». De tota manera, Jesi, que era professor de crítica literària, especialitzat en les literatures centreeuropees, ofereix algunes perspectives molt interessants sobre la utilització del mite per part del pensament reaccionari europeu. Cal completar aquesta obra amb F. JESI, *Literatura y mito*, Barcelona: Barral, 1972; id., *Materiali mitologici. Mito e antropologia nella cultura mitteleuropea*, Torí: Einaudi, 1979; id., *Cultura de derechas*, Barcelona: Muchnik, 1989.

KERÉNYI, K., *Dionisos. Raíz de la vida indestructible*, Barcelona: Herder, 1998. L'hel·lenista hongarès Karl Kerényi, en irreconciliable oposició ideològica i personal a Mircea Eliade, considera la figura de Dionís com el centre cabdal de les representacions culturals i mitològiques gregues. Aquesta obra, publicada per primera vegada el 1967, ha de ser llegida en paral·lel amb la contemplació de les importants il·lustracions que l'acompanyen.

KERÉNYI, K. (ed.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos. Ein Lesebuch*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. A més d'una valuosa introducció de Kerényi, aquest volum aplega textos molt significatius sobre el mite d'alguns romànics (Schlegel, Creuzer, Moritz, Buttmann, etc.), que són, alhora, molt significatius i molt difícils de trobar. Aquesta publicació és una bona eina per als qui s'inicien en l'estudi dels universos mítics.

KIRK, G.S., *El mito. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1990 (2a reimpr.). Aquest llibre, publicat en anglès el 1970, és l'obra d'un hel·lenista prestigiós, la qual cosa implica que els universos mítics occidentals i no occidentals són vistos i avaluats des de la perspectiva grega. Obra de fàcil lectura, que no es planteja directament algunes de les qüestions actuals a l'entorn del mite com poden ser, per exemple, «mite i racionalitat» o «mite i història».

KOLAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, Madrid: Cátedra, 1990. Petit escrit, que planteja molt directament la importància del mite per a la filosofia. Kolakowski analitza els pressupòsits mítics de la reflexió filosòfica, en concret, i, molt més en general, de l'existència humana. Llibre molt recomanable.

LÉVI-STRAUSS, C., *Mito y significado*. Pròleg, notes i bibliografia de H. Arruabarrena, Madrid: Alianza, 1987. No hi ha dubte que l'obra de Lévi-Strauss, al marge de l'opinió de cadascú, constitueix una de les fites antropològiques més importants del segle XX. La seva interpretació del mite, sobretot a partir de les cèlebres *Mythologiques*, ha tingut un enorme ressò en les ciències humanes. Aquest llibret constitueix un resum de la seva interpretació del mite, al mateix temps que subratlla amb força de quina manera entén la sempre conflictiva relació entre mite i història.

MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia, religión*. Introducció de R. Redfield, Barcelona: Ariel, 1974. En aquest llibre de butxaca es troba un article fonamental sobre la interpretació del mite de Malinowski («El mite en la psicologia primitiva»). L'antropòleg polonès és a hores d'ara un clàssic. Per a una adequada visió de conjunt de la història de la disciplina, la lectura d'aquest article és imprescindible.

MAY, R., *La necesidad del mito. La influencia de los modelos culturales en el mundo contemporáneo*, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic: Paidós, 1992. Llibre de divulgació, però que manté un to elevat. Obra d'un psicoanalista, més aviat d'obediència freudiana, que sap posar al descobert les irrenunciabls arrels mítiques de la cultura. Creiem que la seva lectura és profitosa per a qui s'interessi per la interpretació del mite. Molt interessants les reflexions a l'entorn de la novel·la *Doktor Faustus* de Thomas Mann.

OTTO, W. F., *Dioniso. Mito y culto*, Madrid: Siruela, 1997. Publicat per primera vegada el 1933, es tracta d'una aproximació molt característica de l'hel·lenista alemany Walter F. Otto, en la qual, a través de la figura (nietzscheanament interpretada) de Dionís, s'intenta una aproximació a la relació entre el mite i el culte en l'univers grec. Obra imprescindible per a la història de la disciplina.

VRIES, J. DE, *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburg-Munic: Karl Alber, 1961. La publicació d'aquesta obra en la prestigiosa col·lecció «Orbis Accademicus» constituí una fita important per desvetllar l'estudi del mite a partir dels anys seixanta. Es tracta d'una obra molt recomanable, encara que potser una mica antiquada, per iniciar-se històricament en la interpretació dels mites. Vries ofereix textos significatius dels autors comentats.

VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona: Ariel, 1973. Obra d'un dels hel·lenistes més prestigiosos de la segona meitat del segle XX, ofereix una aproximació amb característiques «estructurològiques», tot intentant situar la «presència mítica» en el concret de la vida quotidiana de Grècia, sobretot en relació amb la funció de la memòria i de la disposició spatiotemporal de l'ésser humà.

Lluís Duch, natural de Barcelona, monjo de Montserrat. Estudis d'antropologia, teologia i filosofia a les universitats alemanyes de Tübingen, Münster/W i Munic. Tesi doctoral: *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft* (1974) (Prof. Max Seckler). Des d'una perspectiva antropològica, interessat en l'anàlisi dels universos mítics i en la constitució lingüística de l'ésser humà. Principals estudis: *Religió i món modern* (1984; trad. cast. 1995); *La memòria dels sants* (1992); *Simfonia inacabada* (1994); *Mite i cultura* (1995; trad. cast. 1998); *Mite i interpretació* (1996; trad. cast. 1998); *L'enigma del temps* (1997); *La educació en la crisi de la modernidad* (1997); *Simbolisme i salut* (1999); *Llums i ombres de la ciutat* (2000). Diverses traduccions de l'alemany (M. Luther, Th. Müntzer, Fr. D.E. Schleiermacher, Johannes Scheffler) al català.
