El Mite

Lluís Duch
MONESTIR DE MONTSERRAT

En aquest treball, l'autor, conegut per les seves múltiples obres sobre antropologia i filosofia de la cultura, desenvolupa en clau autobiogràfica la seva reflexió personal sobre el mite i condensa en una breu síntesi les seves aportacions al llarg de més de trenta anys d'estudi. L'article recull una exposició oral que va desenvolupar en el Seminari de Persona i Pedagogia de la Càtedra Ramón Llull Blanquerna.

Potser resulta massa teatral afirmar que el mite ha estat el tema de la meva vida. Però no tinc cap mena de dubte que, en darrer terme, tot el que he pensat i escrit es trobava (o, almenys, jo ho trobava) relacionat directament o indirectament amb el mite. La *complementarietat* –algun filòsof actual diria: la diferència– ha estat per a mi, des d'un bon començament, una característica inherent a tota bona antropologia. El mite com a complement de la raó o, potser encara millor, com una altra manera d'exercir l'ofici d'home o de dona, ha estat, en conseqüència, allò que calia posar en relleu en la praxi antropològica, atesa la circumstància que la raó, en la nostra cultura i almenys de la Il.lustració ençà, és el quasi únic objectiu de la reflexió i de l'acció humanes valorat positivament.

Em sembla recordar que la primera lectura que vaig fer sobre aquesta qüestió va ser, a la darreria dels cinquanta, el *Tractat d'Història de les religions*, publicat en francès el 1948, de Mircea Eliade, el qual, com se sap, no és un tractat, sinó una morfologia de les manifestacions religioses. A continuació vaig llegir altres coses d'Eliade (potser *El mite de l'etern retorn* i algun article). No fou, però, fins al 1963 que la problemàtica a l'entorn del mite i de la seva interpretació em va començar a semblar d'un interès extraordinari. Recordo que vaig llegir a fons *Die antike Religion* de Karl Kerényi, *Forschungsgeschichte der Mythologie* de Jan de Vries,

l'*Antropologia estructural* de Claude Lévi-Strauss, alguns articles de Raffaele Pettazzoni i la *Phänomenologie der Religion* de Gerardus van der Leeuw. Cal tenir en compte que, en aquells anys (a mitjan seixantes), aquest no era un tema popular, ja que aleshores els esperits es dividien en dos grans corrents. D'una banda, els qui es trobaven a prop dels *existencialismes* i, de l'altra, els qui advocaven per una o una altra forma de *marxisme*. Al nostre país, aquesta doble direcció prenia unes formes i un color molt especials a causa de la situació política, que afectava d'una manera o d'una altra tots els individus amb algun tipus de preocupació intel.lectual, social o religiosa. Totes dues direccions, malgrat llurs innegables diferències i oposicions, compartien una preocupació: la *història*. Una història fàctica i mecanicista, gairebé una mena de cos gegantí que anava avançant inexorablement, tot deixant enrere les escòries que produïa la mateixa marxa triomfal de la història i evolucionava vers la meta de la reconciliació final de tota la humanitat; reconciliació que, òbviament, sols es faria efectiva en el proletariat i en els esperits burgesos que s'hi haguessin convertit. Potser aquesta no és una manera gaire ortodoxa de presentar la dialèctica de la història pròpia del materialisme històric, però em sembla que, en darrer terme, les conseqüències reals on això va aplicar-se no es troben gaire lluny de la línia argumentativa que he insinuat. Potser Bloch i alguns pensadors del bloc polonès-txec (Kolakowski, Gardavsky, Machovec, Schaff) constitueixin una excepció en aquest sentit. Naturalment, els corrents existencialistes no tenien la concepció de la història que proposaven els marxistes, sinó que centraven tota llur atenció en la història com a *historicitat*. No era el cos social el que avançava vers la plenitud de l'acompliment, sinó el subjecte que es decidia a ser ell mateix i acceptava les condicions inherents a la seva finitud i mortalitat. Aquí fóra molt interessant d'analitzar com els marxismes i els existencialismes van ser introduïts al nostre país, i sobretot ho seria des de la perspectiva del cristianisme. Crec que aquesta qüestió és d'una cabdal importància per a saber d'on venim i on ens trobem, és a dir, per a procedir a la nostra *Geschichtsbewältigung*, com diuen els alemanys.

D'una manera que gosaria anomenar intuïtiva o instintiva, perquè, vistes les coses des de la meva perspectiva actual, haig de confessar que aleshores no tenia elements suficients per a fer-ne un judici ben ponderat, l'èmfasi posada en la història no em convencia. Em feia la impressió que la història fàctica dels marxismes conduïa d'una manera inevitable a la dictadura i que la historicitat dels existencialismes, al final, podia esdevenir un narcisisme

qualsevol. No es tractava pas de negar la importància que té la història en l'existència humana; tampoc no s'havia d'oblidar (i això era aleshores una qüestió prioritària(que l'alliberament dels pobles i la mateixa construcció interior (espiritual) de l'individu eren uns esdeveniments històrics, perquè per a l'ésser humà no hi ha cap mena de possibilitat extracultural. El que pressentia en aquell temps era que la història no bastava per a donar raó del tot de l'existència humana. Em semblava que el mite no podia suprimir-se sense més ni més, sinó que havia d'integrar-se en la mateixa explicació de l'ésser humà. Per dir-ho breument: no em convencia el "pas del *mythos* al *logos*" com a moviment únic i exclusiu de la presència històrica de l'home en aquesta terra.

En el moment d'haver d'escollir un tema per a la tesi doctoral, vaig optar per un estudi sobre la interpretació del mite en algun autor concret. M'hauria agradat de fer aquesta investigació a l'entorn de l'obra de Rudolf Bultmann, sobretot perquè es tractava d'un teòleg-exegeta amb una gran repercussió i influència en aquells anys (darreria dels seixanta), que representava –això era la doctrina comuna– una aproximació (eliminació) als universos mítics a partir d'alguns elements de l'analítica existencial de Heidegger (*Sein und Zeit*): afirmació de la historicitat mitjançant la supressió de la història. Quan, alguns anys més endavant, vaig estudiar a fons el pensament de Bultmann, em vaig adonar que la qüestió del mite, malgrat l'èmfasi inicial del programa bultmannià (art. *Entmythologiesierung des Neuen Testaments*, 1942), no és el centre del pensament de Bultmann, sinó que la temàtica a l'entorn de la *justificació*, com a bon teòleg luterà que era, constitueix de debò el centre neuràlgic de les seves preocupacions. Moltes de les discussions filosòfiques i culturals que s'han originat a Alemanya del segle xvi ençà no són sinó controvèrsies que, almenys originàriament, procedeixen de la teologia. N'hi ha prou amb recordar totes les polèmiques del segle xix, però no sols aquestes. El meu director de tesi (Max Seckler), amb molt bon criteri, em va aconsellar que em dediqués a Eliade i deixés en pau Bultmann, perquè –em digué– un no-alemany molt difícilment es farà càrrec de l'argumentació bultmanniana, o, potser se'n farà, però no *more tedesco*.

Per l'octubre de 1972 fou presentada la tesi amb el títol *Das Mythos-Problem in der modernen Religionswissenschaft mit besonderer Berücksichtigung von Mircea Eliade. Analyse und Kritik*. El 1974 n'apareixia una traducció castellana (*Ciencia de la Religión y mito*) una mica abreujada respecte a l'original alemany.

En aquell treball, que fou sobretot un treball metodològic confegit d'acord amb la més estricta tradició universitària aleman-

ya, vistes les coses des de l'hora present, crec que vaig arribar a tres conclusions que, per raons ben diverses, sempre, a partir d'aleshores, s'han trobat presents en els meus treballs.

1. Vaig assolir una informació molt àmplia de la història de la interpretació del mite, sobretot tal com s'havia plasmat durant els últims vint anys de la passada centúria i els primers seixanta de la nostra. No es tractava simplement d'una informació puntual sobre el mite, sinó que vaig adquirir una visió de conjunt bastant important de tot allò que els alemanys designen amb el nom de *Religionswissenschaft*.
2. Vaig formular el marc interpretatiu, que després he vingut aplicant en tota la meva obra antropològica. Em refereixo al model "estructura-història".
3. D'una manera que aleshores no era pas gaire precisa, vaig arribar a la conclusió que la presència històrica de l'ésser humà en aquest món no podia consistir en el "pas del *mythos* al *logos*" ni tampoc en el "pas del *logos* al *mythos*". Justament la perversió s'esdevenia quan s'afirmava en *exclusiva* un dels dos passos. Més endavant fou a l'interior d'aquest marc heurístic que vaig formular la meva proposta antropològica com una *antropologia de l'ambigüitat*. No puc deixar d'esmentar que en la formulació d'aquesta proposta antropològica intervingué també molt eficaçment el meu interès pel que havia significat el *nacionalsocialisme* a Alemanya. Qüestió de la *Politische Romantik* –Carl Schmitt– *Mysterientheologie*.

Evidentment moltes altres qüestions, relacionades més o menys directament amb el mite també foren pressentides en la tesi, com per exemple la temàtica de la cultualitat o la funció del mite com a antídot contra l'angoixa, o la funció del mite en la racionalitat humana, o el mite com a praxi comunicativa, etc. De fet, en el llibre *Religió i món modern* (1984) plantejava alguns dels temes que em foren suggerits durant la redacció de la tesi.

A partir de 1974 vaig publicar alguns estudis sobre el mite:

"Coneixement científic i coneixement mític" (1976) –art. fonamental

"Mite i espai sagrat" (1977)

Mircea Eliade. El retorn d'Ulisses a Ítaca (1983)

"Mircea Eliade" (1987)

Tots aquests treballs van ser una mena de preparació per a *Mite i cultura* (1995) i *Mite i interpretació* (1996).

Per què m'ha interessat el mite?

Diria que, fonamentalment, perquè pot ser un antídot contra el *totalitarisme*: el de la *història* o el de la *raó*. D'una manera rotunda, Max Horkheimer i Theodor Adorno en el seu estudi *Dialektik der Aufklärung* (1947) afirmen: la Il.lustració es va proposar *"von den Menschen die Furcht zu nehmen und sie als Herren einzusetzen"*. La Il.lustració va creure que havia de portar aquest programa, alhora terapèutic i pedagògic, mitjançant una *"Entzauberung der Welt"*. Això significava substituir el mite per la racionalitat, la il.lusió (*Einbildung*) pel saber, perquè el mite era concebut com a fonamentalment fals i, doncs, esgarriador; no era sinó una mera desfiguració (*Entstellung*) de la veritat. La Il.lustració com a filosofia pràctica va voler ser primordialment una acció pedagògica, una educació del gènere humà. Es proposava de bandejar la por (angoixa) que, d'acord amb l'opinió de molts il.lustrats, les religions positives i llurs mites, juntament amb la famosa "mentida sacerdotal" (*Priesterbetrug*), no sols no havien foragitat, sinó que més aviat havien contribuït a augmentar en el transcurs de la moguda història politicoreligiosa de l'Occident.

No és ara, em sembla, l'ocasió d'encetar la discussió a l'entorn de la Il.lustració, sobre els seus aspectes positius i negatius, sobre la seva progressiva conversió en un mite (en el sentit més pejoratiu del terme) a causa de la seva pròpia reïficació com un tot inamovible i paradigmàtic, sobre la seva conversió en text sense context, sinó que potser allò que pot ser més interessant és de posar en relleu les motivacions de l'estudi del mite. Aquest estudi, avui, tal com l'entenc, però, no pot passar de llarg de la Il.lustració, encara que tot seguit hagi d'afegir-se que, per tal que la Il.lustració no esdevingui una peça de museu, cal conèixer els seus límits. Sols pot evitar l'irracionalisme un pensament que coneguii els seus límits, de tal manera que, paradoxalment, la força de la raó recolza en el fet que es coneix i es reconeix limitada (Brisson). En aquest sentit, qualsevol actitud científica, política, moral o religiosa que vulgui excloure la raó "pas del *logos* al *mythos*" em resulta inacceptable, perquè, indefectiblement, esdevé allò que prèviament havia negat. El mite, com escriu Hans-Georg Gadamer, "és una expressió del més enllà (*Jenseits*) del saber i de la ciència". Però cap "més enllà" mai no podrà arribar a constituir-se sense un "més ençà" com a punt de partida. Això pot expressar-se mitjançant la intuïció escolàstica: "gratia non tollit naturam, sed perficit eam". Malgrat les difícils relacions que dels grecs ençà han mantingut *mythos* i *logos*, crec que l'ésser humà no pot prescindir ni de l'un ni

de l'altre, perquè la seva humanitat es constitueix alhora i en tensió entre la *narració* i l'*argumentació*, entre la referència al "in illo tempore" i al discurs historicocrític; per dir-ho breument: *imatge* i *concepte*, en la seva coimplicació sempre difícil, són coextensius al fet que l'home és el *parlant* per excel.lència.

La Il.lustració partia del fet que l'ésser humà era reduïble a la *linealitat*; tot allò que era plenament humà i humanitzador tenia com a senyal característic la *processualitat*; el *procés* produïa per ell mateix el *progrés*. Aleshores, però, la circularitat, la represa, el ritme, la possible força creadora i impulsora dels orígens quedaven exclosos de qualsevol programa veritablement humanitzador. Amb relació a la interpretació del mite per part dels il.lustrats, Hans Blumenberg ha escrit que la Il.lustració, a partir de la seva concepció lineal de la història, "va considerar i valorar el mite a partir del *terminus ad quem*; fou incapaç de dirigir la mirada vers el *terminus a quo*, i va pagar aquesta incapacitat amb la desfeta que la Il.lustració va sofrir davant l'historicisme". No hi ha dubte que el *terminus ad quem* (escatologia) és molt important per a confegir una bona antropologia, però aquesta mai no serà allò que hauria de ser si en el mateix moviment no té en compte el *terminus a quo* (protologia) de l'existència humana. Ací podríem continuar aquest aspecte de la temàtica amb l'ajut del concepte *tradició com a recreació*.

En aquesta breu presentació encara voldria fer-me ressò d'una altra qüestió que, segons que em sembla, hauria de ser represa i aprofundida en moltes direccions, sobretot per part de les praxis pedagògiques. Em refereixo al bloc temàtic que per comoditat podem designar amb l'expressió "el mal i les seves històries". La Il.lustració es prengué molt seriosament la qüestió del mal, però, a causa de la seva concepció lineal de la història, va creure que el progrés immanent a aquesta linealitat aconseguiria de superar-lo i de suprimir-lo. Aleshores, l'ésser humà arribaria a assolir de debò la *majoria d'edat*, i intel.lectualment, moralment i físicament aconseguiria independitzar-se de la natura, tot eliminant l'ambigüitat, que era el senyal distintiu de la minoria d'edat de l'home. No tenia en compte, però, que allí on *no* hi ha ambigüitat no hi ha ésser humà: hi ha "màquina" o hi ha "déu".

És un fet indiscutible que el mite també es pren molt seriosament la presència del mal en l'entrellat de l'existència humana. La negativitat és un dels factors decisius en el "treball del mite". En el mite, a través del mite, l'home mai no deixa de debatre's amb la negativitat, que pren dues figures: l'*altre* i la *negativitat que es troba en cada ésser humà concret*. Crec que tenir en compte aquestes dues

dimensions o figures és de cabdal importància per a copsar la veritable funció del mite en la història de la humanitat. Tostemps, el mite ha estat "no dic pas de forma exclusiva" un antídot contra l'"absolutisme de la realitat", per parlar com Hans Blumenberg. Perquè l'altre i la negativitat que hom troba en si mateix no són sinó "formes indominables" d'aquesta realitat, que és "absoluta" perquè és desconeguda i, per tant, "indefinible". Una de les funcions de la coal.ligació del mite i del rite va dirigida justament, mitjançant la coimplicació de la *narració* i de l'*acció cultual*, a definir allò que la realitat ha de ser *hic et nunc* per a l'ésser humà. I definir allò que la realitat ha de ser *hic et nunc* no és cap altra cosa que una praxi de dominació de la contingència, és a dir, un bandejament, ni que sigui provisional i adossat als ritmes cultuals de l'ésser humà, del mal com a indefinible, imprevisible i intangible pel "treball de la raó".

Ací podria introduir-se una reflexió que, des d'una perspectiva antropològica, posseeix una significació amb un gran abast. El mite es preocupa del mal perquè l'home és un ésser que, al mateix temps, es troba separat del món dels animals i del món dels déus. Per això l'home és un ésser fonamentalment *polític*, i tota *política* és, fonamentalment, *ambigua*. En la *Pol.* (1253 a4), Aristòtil afirma que qui és *apolis* és "més o menys que un home". O es déu "*més*" o és un animal "*menys*", però no és home en el més autèntic dels sentits. Totes aquestes qüestions només les insinuo. Podrien ser l'objecte de múltiples reflexions. Aquest trobar-se entre el món animal i l'univers dels déus ha estat un dels camps preferits del treball del mite, perquè l'ésser humà està convençut que tostemps es troba inserit en una emigració, en un èxode inestable i, sovint, perillós des del món dels animals vers el món dels déus. Aquesta consciència profundament ancorada en l'home li desvetlla la convicció que mai no és allò que hauria de ser, que sempre s'hi troba en camí, però sovint aquest camí no és sinó un "camí de bosc", quasi un malson, on les diverses formes de la negativitat li ofereixen miratges i al.lucinacions que el desvien de l'autèntica ruta vers el seu acompliment real. Aquí podria emprendre's una reflexió a l'entorn de "mite i gnosi", però ho deixarem per a una altra oportunitat. Una part considerable de mite presenta el treball del mite en la qüestió del mal com un afer de *reconciliació*; una reconciliació que és, alhora, *harmonia* i *circularitat* entre els tres àmbits (el dels déus, el dels animals i el de l'home). En qualsevol cas, però, els mites posen de manifest que l'ésser humà, irremeiablement, se les ha de veure amb l'*altre*. Això significa que no pot afirmar la seva pròpia identitat sense tenir en compte l'altre i tot allò que suposa

la presència de l'altre (fins i tot l'altre d'un mateix) en l'horitzó de cada individu en concret.

Walter Burkert, un dels millors especialistes actuals de la religió grega i dels cultes mistèrics, ha posat en relleu que el mite, al costat de la menció explícita i implícita de l'altre, amb molta freqüència, és una al.lusió a l'*inquietant* (*das Umheimliche*) [també podria traduir-se per "fatídic", "desmesurat" "paorós"], que es fa present en l'existència dels homes i de les dones com a força destructora, amenaçadora i anihiladora de la vida. Per això és tan necessari el ritual (el sacrifici), perquè estableix un ordre que permet el tracte adequat amb les potències agressives i destructores que nien dins i fora de l'home; forces que no sols han de ser sotmeses i excloses, sinó sobretot que han de ser integrades i harmonitzades. Justament el mite posa de manifest que l'ésser humà no sols engendra vida i crea possibilitats de tota mena, sinó que també és, constitutivament, un agressor i un destructor. Burkert resumeix la seva posició: "L'*homo religiosus* actua i esdevé conscient del fet que també és un *homo necans*". No cal dir que en relació amb tot això podrien plantejar-se tot un reguitzell de qüestions relacionades amb el moment present.

No hi ha cap mena de dubte que el mite s'apropa a totes les qüestions importants, fundacionals, que, de la manera que sigui, assetgen l'existència humana. Es tracta d'unes qüestions que *també* es planteja la filosofia. Ara bé, la "lògica del mite" és una altra: no es tracta d'una lògica lineal, deductiva o inductiva, coimplicada amb la relació "causa-efecte", preocupada més pel *terminus ad quem* que pel *terminus a quo*. En la lògica del mite no es tracta, en definitiva, d'una lògica centrada, articulada, concretada al voltant del *concepte*, sinó que la "lògica del mite" es preocupa molt directament de l'*arqueologia humana* (d'aquí la importància dels mites de creació o d'origen). És cert que la filosofia –la metafísica– també es preocupa de l'*arkhè*, però la filosofia se n'ocupa primordialment com a treball de fonamentació, d'establiment de causalitats i de recerca d'explicacions. El mite acostuma a centrar la seva atenció en la seqüència temporal amb una *intenció memorística*. En el treball del mite és d'una cabdal importància el treball de la memòria, per tal d'arribar a allò que s'esdevingué en els orígens, però que *avui* continua essent eficient i insubstituïble per a l'ésser humà. Qui sap d'on ve, sap qui és i on es troba ara mateix. Assegurar-se dels propis orígens és el mitjà teodiceic per a superar l'angoixa, perquè en els orígens hi ha la plenitud i la unió dels contraris no com a caos, sinó com a cosmos. El mite, per mitjà del treball de la memòria, vol assegurar la *continuïtat*, tot fent coincidir el *terminus*

ad quem amb el *terminus a quo*. L'esquema platònic i agustinià de l'"*exitus-redditus*" no és gens estrany a la "lògica del mite". Escriu Ernst Cassirer: (L'ésser, que té el seu fonament en aquest passat mític i que ha existit sempre o, almenys, des dels temps més reculats, és allò de més segur i de més ferm, ja que no pot ser l'objecte de cap mena de qüestionament ("das nicht zum Gegenstand des Fragens gemacht werden kann") [...] La ruptura de la continuïtat equival a la dissolució del sosteniment substancial de la vida mítica i religiosa (E. Cassirer, *Was ist der Mensch?* Versuch einer Philosophie der menschlichen Kultur, Stuttgart, 1960, 284).

Als nostres dies, l'interès pel mite ha esdevingut molt gran. Aquesta situació contrasta amb la que imperava fa uns quinze o vint anys. Aquí hi ha una qüestió de fonamental importància. El mite ha adquirit una nova centralitat en el pensament occidental perquè dos artefactes bàsics de la cultura occidental moderna –la *raó* i la *història*– han entrat en crisi. Aquesta problemàtica, però, supera àmpliament les possibilitats d'un antropòleg; es tracta d'una temàtica específicament filosòfica. Sols voldria fer una acotació final.

La nostra cultura –i, potser també, totes les altres– no pot desenvolupar-se correctament al marge de la coimplicació "*mythos-logos*", imatge-concepte, romanticisme-il.lustració, història exemplar (sagrada)-hisòria fàctica (crítica). Quan hom ha intentat suprimir un dels dos termes, el tràgic destí de la nostra cultura ha estat sempre el mateix: el discurs totalitari, que acaba en el totalitarisme i en els camps de concentració. George Steiner ha escrit que, en els nostres dies, s'ha exhaurit el poder de la paraula, de les "antigues paraules". Em sembla que la causa fonamental d'aquest exhauriment ha estat el reduccionisme expressiu que, en aquests dos últims segles, ha experimentat la nostra cultura en tots els àmbits de la vida (religió, cultura, filosofia, formes de vida social i política). Potser la tasca intel.lectual, pedagògica, antropològica, cristiana (una mena de *praeparatio evangelii*) que ara mateix hauríem de portar a terme hauria de consistir, d'una banda, en una *remitització* que no fos una recaiguda en l'irracionalisme i, de l'altra, en una *il.lustració* que no comportés el bandejament dels llenguatges icònics, insinuatius, evocatius i invocatius. Els discursos policèntrics, encara que retòricament afirmem que són el *non plus ultra*, a la pràctica, ens acostumen a resultar incòmodes i desafiadors, perquè tots plegats tenim una acusada tendència al monocentrisme

expressiu, axiològic i, sovint fins i tot, sentimental. Però no hi ha cap mena de dubte que només un discurs, unes formes de vida i una organització social que mantinguin en ferm la vigència de les polaritats constitutives de l'ésser humà, seran aptes per a anar fixant creativament i humanitzadorament en cada *hic et nunc* aquest animal intrínsecament *no-fixat* (Nietzsche) que són cada home i cada dona. La gran intuïció de Nicolau de Cusa: l'ésser humà com a *coincidentia oppositorum*, cal fer-la efectiva en tots els aspectes de la vida quotidiana, perquè de la seva vitalitat depèn la viabilitat del futur del mateix ésser humà. Paraula-silenci, *mythos-logos*, imatge-concepte, home-dona, etc., són formes d'expressar aquesta necessària, harmònica i, alhora, inestable coincidència dels contraris d'aquest estrany ésser, que "no és ni àngel ni bèstia". Voldria acabar amb unes paraules de Hans Jonas: "Hem de retornar a un concepte de contemplació, a la *theoria*, que no té res a veure amb el poder (*Macht*) i amb tot allò que hom pot fer amb ell. Necessitem amb urgència una rehabilitació del concepte clàssic i original de teoria, de contemplació, el qual no intervé gens en els seus objectes de coneixement, sinó que es limita a contemplar-los i permet que siguin allò que són. El foment de l'actitud reverencial (*ehrfürchtig*) i contemplativa de l'home és una de les missions de la filosofia i de l'ètica, que aleshores fins i tot podran influir en la praxi científica" (H. JONAS, *Technik, Medizin und Ethik*. Praxis des Prinzips Verantwortung, Frankfurt a. M. 1987, 319).

Abstract

In this paper, the author, well-known for his various works on anthropology and philosophy of culture, develops his personal reflection on the myth in an autobiographical manner and condenses his contributions throughout over thirty years of study in a brief synthesis. The article is the written version of a lecture he gave in the Seminar Person and Pedagogy of the Càtedra Ramon Llull Blanquerna.