

## MITE I CULTURA

LLUÍS DUCH

En aquests últims quinze o vint anys, d'una manera que, en els seixanta i els setanta, hauria estat completament impensable, s'ha reprès amb una extraordinària vigoria i, en alguns casos, fins i tot amb una certa originalitat el debat a l'entorn del mite. Debat, cal afegir tot seguit, que, dels presocràtics ençà, d'una manera o altra, per acció o per reacció, mai no ha estat absent de la cultura occidental. En el moment present, potser a causa de la profunda crisi que experimenten alguns aspectes de l'herència de la tradició il·lustrada (l'anomenada per alguns «consciència crítica»), hom torna a plantejar la qüestió del mite d'una manera positiva, i plantejar-la, comporta, ineludiblement, dilucidar la seva relació amb el logos en el si de la nostra cultura. Sembla com si, a l'hora present, hom, després d'haver afirmat fins a l'extenuació que els processos de racionalització eren els únics i genuïns senyals de la presència de l'humà en el món, volgués fer justícia a l'«altre» de la raó; almenys a l'altre de la raó dels qui van donar per suposat que era desitjable i inevitable el «pas irreversible del mythos al logos»; un pas, cal afegir, que, molt sovint, s'entenia determinísticament, d'una manera quasi darwiniana, com una mena d'ineludible necessitat històrica.

Resulta un fet prou evident que, en la cultura occidental, les tradicions del mite (les mogudes i oposades històries de la seva interpretació) han estat –i, encara, són– summament heterogènies. Sense moltes dificultats hom pot distingir-hi, almenys, 1) una tradició *antropologic oetnològica*, 2) una

altra de *religiosa* («*religionswissenschaftlich*»), 3) una altra de *teològica*, 4) una altra d'*esteticoliterària* i, finalment, 5) una altra de *psicològica*. Cada època es decideix per un tipus d'interpretació del mite amb preferència a tots els altres. Els nostres dies, a causa del psicomorfisme que es detecta en la nostra societat, sembla que les interpretacions psicològiques o «psicologitzants» són les preferides per un nombre important d'investigadors. Cal no oblidar, com escriu Christoph Jammé, que «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 són d'una cabdal importància per a la interpretació del mite. Diria que, tipològicament parlant, hi ha dos contextos sempre recurrents i, almenys fins a un cert punt irreconciliables: el context *il·lustrat* i el context *romàntic*.

Allò, però, que, en el moment present, sembla ser comú a totes aquestes peripècies interpretatives parcials és l'interès per l'estructura i pel desenvolupament del procés cultural. En l'anàlisi del mite, hom vol descobrir –o, almenys, ho intenta– aquelles relacions amb els fonaments antropològics de l'ésser humà, sobre els quals ha pogut originar-se la raó humana i la seva aplicació en el concret de la vida quotidiana. Per això resulta 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 fa possible unes altres representacions i unes altres valències de la realitat, tot considerant-la i avaluant-la des d'uns altres punts de vista. El mite, d'altra banda, pot ser considerat com un element diagnosticador que permet de fer-se càrrec de les dimensions i dels límits de la nostra racionalitat. Per això ha estat posat en relleu que amb el tema «mite» pot plantejar-

se en el seu conjunt la temàtica a l'entorn de l'essència de la cultura i, en el fons, de l'ésser humà com a *complexio oppositorum*, que necessita de molts llenguatges per a poder expressar-se amb una certa exhaustivitat. En la investigació actual, hom ja no acostuma a presentar, com amb una certa freqüència es va fer en el passat, el mite com l'expressió màxima de l'irracional (és a dir, de la signatura del prehumà o, pitjor encara, de l'inhumà en l'home), que hauria estat definitivament superat per l'evolució historico-cultural de la humanitat (sobretot, de l'occidental), sinó que hom acostuma a considerar-lo o bé com una mena d'element «preracional» (en el segle passat, hom el qualificava com una mena de «prefilosofia»; en aquest sentit Edward Tylor i Lucien Lévy-Bruhl, cadascú a la seva manera, en són uns representants exemplars) o bé, per part d'alguns dels investigadors més innovadors de l'hora present (Kurt Hübner, Manfred Frank, Fritz Stolz, Hans Blumenberg), com l'«altre de la raó», però que pertany constitutivament i indissociablement a la humanitat de l'home, i, per tant, forma part de l'exercici de l'ofici d'home o de dona; l'«altre de la raó», cal afegir, que, en el món modern, sobreaccelerat i suposadament configurat en exclusiva per la «ciència» i la «verificació» (*experimentum*), s'havia vist marginat o desfigurat.

Malgrat les nombroses diferències ideològiques i metodològiques que contenen, hom pot constatar que l'existència d'una gran majoria d'universos mítics es basen en el fet que l'home, tant en el passat com en el present, és un ésser que, inevitablement, té necessitat de *legitimacions*. Per damunt de tot es veu constret a legitimar i fonamentar el fet de la seva mateixa presència en aquest món, amb tot el caramull de conseqüències que es desprenen d'aquesta presència (l'origen de la vida i de la mort, el poder i el seu exercici, el més enllà i el més ençà, l'activitat humana i l'art, etc.). Per això, em sembla que és evident que, en les diverses figures i modalitats jurídiques, culturals i religioses que ha

adoptat la cultura occidental, no hi ha dubte que el mite ha estat un dels encarregats d'oferir en cada cas les legitimacions *ad hoc*. En aquest sentit, els nombrosos estudis de Manfred Frank, que s'apropia d'algunes de les perspectives que havia adoptat Karl Kerényi en els anys quaranta i cinquanta, són paradigmàtics: el mite, al marge de l'enorme quantitat de formes literàries i rituals que, històricament, ha estat capaç de revestir, *sempre* porta a terme una empresa de *fonamentació* i de *legitimació* d'aquelles institucions, d'aquells usos socials i d'aquelles expectatives que regulen la vida humana en un determinat context sociocultural. En el fons, el mite, reprement una vella i, al meu entendre, insuperable formulació d'Alfred Schutz, acostuma a ser una expressió del «món donat per garantit» (*the world taken for granted*), és a dir, d'aquella realitat que s'expressa imperativament: *és així!* en oposició o, potser fóra millor de dir, complementàriament amb la qüestió «lògica» i «crítica» per excel·lència: *és així?* (en interrogatiu). Frank es pregunta què significa justificar alguna cosa: «Significa relacionar-la o, almenys, poder relacionar-la amb un valor, que intersubjectivament és indubtable, que la seva mera existència és la garantia incontrovertible de la seva legitimitat. Podríem afegir que, en un sentit estricte, tan sols és indubtable intersubjectivament allò que hom considera com a *sagrat*, és a dir, com a intocable i omnipotent». El sagrat és la legitimació autolegitimadora per excel·lència. D'aquí es desprenen les valències culturals, religioses, polítiques i jurídiques del mite en la cultura occidental i, segurament, en totes les altres. Segurament que una reflexió a l'entorn de la coimplicació del mite amb el dret seria d'una gran importància, ja que, sobretot en relació amb el dret constitucional, permetria de posar al descobert els mecanismes més recòndits i operatius de la fonamentació última i de les legitimacions intangibles del poder. Per exemple, l'estudi, actualment bastant oblidat, d'Ernst H. Kantorowicz, *The*

*King's Two Bodies. A Study in Medieval Political Theology* (1957), podria constituir un bon punt de partida per a una reflexió d'aquesta mena.

La *protologia* i l'*escatologia*, l'origen i el terme, han estat, en totes les cultures, els camps on la presència i el treball de la disposició mítica de l'ésser humà s'ha mostrat més efectiva i creadora. Encara que sigui del tot imprescindible, la història no basta per a expressar la totalitat de l'humà. O, dient-ho d'una altra manera: no podent deixar de ser història, l'home és més que el descabdellament de les seves peripècies històriques. Sempre i arreu, li cal també el «pretemporal» i el «posttemporal»: l'abans del temps i el després del temps, les imatges de la plenitud inicial i les de la realització final. Els orígens són els obridors de la realitat. Els orígens són autèntics creadors de mons. En relació amb els orígens, hom articula (per exemple, literàriament o musicalment) tot allò que té alguna cosa a veure amb el començament del trajecte històric de l'existència humana; un començar a existir que, al mateix temps, implica una remissió al terme final, ja sigui de caràcter mortal o immortal. Per això, vistes les coses míticament, els orígens són indissociables de llur pol antitètic: el terme, és a dir, la realització plena o l'anorreament també ple d'allò que va tenir temps i que, aleshores (parlant plàsticament), ja ha assolit el «no temps», ja sigui en la forma d'eternitat o de no-res. Els mites d'origen (i a l'interior dels mites d'origen cal incloure-hi també els mites escatològics, perquè sempre es tracta, míticament parlant, de l'*origen*, ni que sigui l'origen del terme) han estat tan decisius en el trajecte temporal de l'ésser humà perquè, en ells, hom ha cercat la resposta als *interrogants genealògics* decisius: d'on vinc, vers on m'encamino, quin sentit té tot plegat, per què el mal, etc. Potser es pugui afirmar, en relació amb el mite, que la pregunta de Leibniz: per què existeix ésser més aviat que no-res?, també és la qüestió decisiva en relació amb els universos mítics: d'aquí la

importància excepcional dels mites d'origen (fins i tot, alguns autors redueixen tots els mites al mite de l'origen). En els universos mítics, una altra qüestió que acostuma a trobar-se íntimament vinculada amb la que ara mateix he esmentat és: per què allò que ha arribat a l'existència ha de deixar d'existir? A més, els mites d'origen són els qui estableixen d'una manera qualificada i sancionada sacralment els límits, els ritmes, les temporalitzacions, les especialitzacions, els modes paradigmàtics de relació, etc. de tot allò que existeix en el món com a relacionat de la manera que sigui amb l'ésser humà. Dient-ho d'una altra manera: en els orígens, el temps «neix» i esdevé una realitat humanament aprehensible, perquè en els orígens del temps es troba la divisió, és a dir, la possibilitat de quantificació i d'establiment de seqüències. A partir de l'eternitat—o, en llenguatge mític, a partir del «temps diví», és a dir, del «no-temps humà»— es constitueix el temps específic d'aquell, que ha fet irrupció en la realitat per mitjà de la divisió de la unitat compacta, perfecta i autosuficient, original, és a dir, de l'home. (Una qüestió que ací cal deixar entre parèntesi és en quina mesura els mites són projectes per a l'abolició del temps en el temps, és a dir, en quina mesura els mites són «artefactes gnòstics»). El mite també dóna raó de l'home com a ésser esqueixat, ambigu, en recerca constant de la unitat perduda (ço és, del paradís perdut), que és l'ésser humà. La dolorosa i omnipresent fractura que es troba al bell mig del mateix fet de viure —amb l'angoixa corresponent— és una de les grans temàtiques recurrents en els universos mítics. La irrupció de la mort, de la malaltia, de la irreconciliació imposada per les insatisfaccions del desig, del mal, de la guerra, etc. en la convivència (o la malvivència) dels mortals, és a dir, tot allò que té alguna cosa a veure amb la fragilitat radical de l'home s'articula en forma de *teodicees pràctiques* en les narracions mítiques. Narracions que, almenys inicialment, no pretenen ser explicacions en un sentit merament causal, sinó que, més aviat, volen ser una mena

de *viàtics*, en els quals l'empatia col·lectiva és una dada molt important, per a poder continuar el camí de la vida amb una certa reducció de la dosi d'angoixa i d'inseguretat. Per això, els mites, que mai no són elucubracions teòriques, poden ser considerats com a «praxis de dominació de la contingència», tot fent meva una fórmula que Hermann Lübbe aplica a la religió.

M'he referit a la qualitat teodiceica que acostumen a posseir les narracions mítiques. Això significa que el mite, com la mateixa tradició amb la qual comparteix molts elements, és per a la vida humana, i no pas la vida humana per al mite (o per a la tradició). A partir d'ací pot fer-se una observació que em sembla que és molt interessant. Es tracta de la *plasticitat* o la flexibilitat que és pròpia del mite. El mite es fa ressò d'un aspecte fonamental i, molt sovint, dolorós de l'existència humana, i és que tot ésser humà es troba esqueixat entre el que podríem anomenar una disposició *estructural* (allò que podríem anomenar «el mític»), que comparteix amb tots els altres representants de l'espècie humana, i la situació *històrica*, que és característica i peculiar de cada home i de cada col·lectivitat en concret. La plasticitat dels mites, a la qual m'he referit ara mateix, vol donar raó d'aquesta situació tan característica de l'ésser humà: concreció del mateix (és a dir, dels interrogants genealògics fonamentals) en funció de les variacions historicoculturals que són inherents al fet de viure com a dona o com a home, en un indret determinat, fent ús d'una llengua, amb uns recursos concrets, amb un imaginari col·lectiu ben característic. Dient-ho d'una altra manera: la plasticitat dels mites posa clarament en relleu que per a l'ésser humà no hi ha possibilitat extracultural. Els mites concrets venen a ser una mena de variacions o de seqüències musicals en funció dels canvis que experimenten l'experiència i l'expressió dels temps i dels espais per part dels humans. Però, al mateix temps, els elements de les sèries mítiques,

d'una manera o altra, són l'expressió culturalment diversa del mateix que, per regla general, pot resumir-se amb dos mots: protologia i escatologia.

Em semblen molt oportunes les acotacions que fa Christoph Jamme en relació amb la massiva presència del mite en les actuals discussions a l'entorn de les realitzacions culturals de tipus filosòfic, estètic, literari, polític, religiós, etc. No pot dur-se a terme una fructífera discussió sobre el mite si, prèviament, hom, d'una banda, no torna a establir les relacions entre món vital i racionalitat i, de l'altra, si no s'adquireix un coneixement ben fonamentat sobre les condicions i els prejudicis que van fer possible l'origen de la racionalitat «clàssica».

Per la meua banda, em sembla que l'actualitat de la problemàtica a l'entorn del mite és un símptoma molt eloqüent de l'estat de revisió en què es troba la cultura occidental, sobretot en relació amb els processos de transmissió que tenen lloc a l'interior de la nostra cultura. Aquesta revisió és feina de filòsofs, d'antropòlegs, de crítics literaris, d'historiadors i també de l'home del carrer. Des d'una perspectiva antropològica que és la meua goso dir que, en el fons, a l'hora present, s'està passant factura a causa del mal ús de les imatges que, habitualment, s'ha fet en la nostra cultura. S'ha pretès o bé una total desmitització, un anorreament radical del poder teodidacta de les imatges, o bé, per contra, s'ha intentat en el concret de la vida quotidiana la configuració d'existències mítiques sense cap alè crític. Potser hem oblidat que l'home és, sempre i arreu, un ésser *mito-lògic*, és a dir, algú que necessita diccions complementàries i irreductibles les unes a les altres per a expressar-se, actuar i palesar els seus sentiments d'una manera polifònica.

És ben sabut que l'òpera d'Arnold Schönberg, *Moses und Aron*, al marge de les afeccions estètiques de cadascú, és una de les expressions musicals més interessants dels

primers anys del seglexx. A la meua manera d'entendre, no essent músic de professió, trobo que el *libretto* que és del mateix Schönberg, argumentativament i literàriament, és tan genial com ho pugui ser la mateixa música. L'argument és prou ben conegut. Està pres del llibre de l'Èxode (cap. 3, 4 i 20-32), tot incorporant en el *libretto* algunes frases tretes directament de la traducció de l'Antic Testament de Luter. El *libretto* consta de tres actes, però Schönberg només va musicar-ne els dos primers. Va començar a musicar l'obra a Lugano (17 de juliol de 1930) i el final del segon acte té aquesta data: Barcelona, 10 de març de 1932 (carrer Verdi). Schönberg mai no la va veure representada (la representació: Hamburg, 12 de març de 1954, sota la direcció de Hans Rosbaud, amic personal del compositor que havia mort uns mesos abans).

Quina relació té aquesta òpera schönbergueriana amb la problemàtica a l'entorn del *mythos* i del *logos*? Diria que, almenys des d'alguna perspectiva, la qüestió central de *Moses und Aron* és: *com pot expressar-se l'inexpressable, l'irrepresentable*. En el primer acte (2a escena), Aaron fa aquesta pregunta al poble: «Poble, pots estimar allò que no pots representar-te? (Volk, kannst du lieben, was du dir nicht vorstellen darfst?)» En tot el drama que viu el poble 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. D'alguna manera, només pot salvar allò que pot ser vist, concretat, dimensionat. Moisès, però, afirma amb vehemència que Déu és: «Irrepresentable, perquè invisible, perquè inabastable, perquè infinit, perquè etern, perquè omnipresent, perquè totpoderós (Unvorstellbar, weil unsichtbar, weil unüberblickbar, weil unendlich, weil ewig, weil allgegenwärtig, weil allmächtig)». El poble, en canvi, tal com ho expressa "un home" en l'escena tercera del primer acte, es pregunta: «És el nou Déu, potser, més fort que Faraó? Més fort que els nostres déus? Els altres déus ajuden tan

sols als opressors. Aquest, però, és el Déu que ens ajuda». I ens ajuda, creu el poble, perquè, com el Faraó i els déus d'Egipte, també posseeix una visibilitat concreta, però, en el concret de la vida quotidiana, és més fort i més actiu, es mostra capaç d'alliberar i de conduir a la salvació. El drama viscut pel poble té dos pols. D'una banda, el mateix poble que sols s'interessa per l'alliberament de l'esclavatge del Faraó i dels seus déus, 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 viscudes pel poble en la immanència.. Per això Moisès demana a Déu que «purifiqui el pensament del poble», ja que «la inexorable llei del pensament [que és pròpia de Déu] obliga a l'acompliment (Unerbittliches Denkgesetz zwingt zur Erfüllung)». En la quarta escena, Moisès diu al poble: «L'únic, etern, omnipotent, omnipresent, invisible, irrepresentable no us exigeix cap sacrifici. No vol la part, exigeix el tot (Er [Déu] will nicht den Teil, er fordert das Ganze)». Però Moisès es tartamut, és l'«home del concepte» que no disposa d'*imatges*, de paraules evocatives i invocatives. A contracor, potser, es veu obligat a recórrer a Aaron, l'«home de la imatge», de les paraules descriptives i evocadores. Per això, Moisès, descoratjat davant la retòrica plàstica i convincent d'Aaron, afirma, tot adreçant-se a Déu: «Totpoderós, la meua força s'ha acabat. El meu pensament és impotent en la paraula d'Aaron (Mein Gedanke ist machtlos in Arons Wort!)» 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, a les imatges alliberadores (els miracles que fa Aaron davant el poble), a la supressió de l'esclavatge d'Egipte. Tot això ha estat obrat per les poderoses imatges-accions d'Aaron. L'acte primer de *Moses und Aron* acaba amb el crit entusiàstic del poble, perquè és el poble elegit, l'únic poble elegit, perquè en ell

s'ha esdevingut la salvació i la superació total de tot poder i constrenyiment per mitjà de les paraules-imatges d' Aaron.

Hi ha, però, un segon acte. Moisès puja la muntanya per a rebre les taules de la llei, el *Denkgesetz* pur i sense imatges. Aleshores, però, el poble comença a experimentar la manca de referències teodidactes, d'imatges que diuen, però que, sobretot, volen dir; l'absència del déu de la imaginació es fa insuportable. Moisès no retorna, el poble s'espana davant el silenci de Déu i la possible mort de Moisès. El poble prega a Aaron que l'ajudi. Aaron li respon així: «Poble d'Israel! Et retorno els teus déus i tu a ells. Deixeu la llunyania a l'Etern! (Lasset die Feme dem Ewigen!) D'acord amb allò que vosaltres sou, els déus tenen un contingut present i proper a la vida quotidiana (Euch gemäss sind Götter gegenwärtigen alltagsnahen Inhalts)». 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 (Ihre Grenzen und Messbarkeit fordern nicht, was unserm Gefühl versagt). Déus, propers al nostre sentir (Fühlen), déus, compresos totalment per nosaltres (Götter, die wir ganz begreifen)» (segon acte, segona escena). A continuació venen les escenes (tercera i quarta) del vedell d'or, que ve a ser, d'acord amb la interpretació que fa Arnold Schönberg de la narració bíblica, una mena de «pas orgiàstic del logos al mythos», d'eufòria incontrolada sense cap correctiu crític, de retorn a la natura pura (nuesa, etapa prelegal, salvatgisme, etc.). De la mateixa manera que Moisès pretenia de fer el «pas del mythos al logos», al *Denkgesetz* pur, quasi «averbal», Aaron, davant l'angoixa i la inseguretat del poble, s'inclina pel «pas del logos al mythos», és a dir, pel retorn a un àmbit d'existència regulat per aquelles imatges que són la transposició dels desigs, de les pors, dels somnis desperts de

l'èsser humà en l'exterioritat de la vida quotidiana. Davant la indisponibilitat del *Denkgesetz*, absolutament exterior, «Tot-altre», de Moisès, Aaron s'inclina per la plena disponibilitat de l'imaginari col·lectiu, fet d'imatges properes, cordials i manipulables.

Però Moisès baixa de la muntanya (segon acte, quarta escena). En veure el vedell d'or, crida: «Desapareix, tu imatge de la impotència, que intenta de recloure en una imatge allò que és il·limitat! (Vergehe, du Abbild des Unvermögens, das Grenzenlose in ein Bild zu fassen!)» A continuació, el cor canta: «Tot plaer, tota joia, tota esperança ha fugit! El nostre Déu ha esdevingut de nou invisible! Tot és ara ombrívol i sense llum! (trüb und lichtlos). Fugim lluny del poderós!» La cinquena escena de l'acte segon està dedicada al diàleg d'un enorme interès entre Moisès i Aaron després de l'incident del vedell d'or. Moisès, després de dordre's del fet que Aaron hagi substituït la idea de Déu per una imatge de Déu, afirma: «L'eternitat de Déu anorrea la presència dels déus! (Gottes Ewigkeit vernichtet Göttergegenwart). Això no és cap imatge, cap miracle. Això és la llei. Digue's-me, ¿pot ser que l'Incorruptible es trobi en el llenguatge de la teva boca que és corruptible com aquestes taules!» Aaron respon: «Cap poble no pot creure allò que no sent (fühlt) [...] Tot poble només pot comprendre (erfasst) aquella part de la imatge, que expressa la part comprensible (erfassbar) del pensament. Per tant: fes-te comprensible al poble de la manera que li és adequada (auf ihm angemessne Art)». Amb un acte de desesperació, Moisès trenca les taules perquè comprèn que també són imatges. El segon acte acaba amb la següent invocació de Moisès, que quasi és un acte desesperació: «Déu irrepresentable! Pensament inexpressable, equívoc! (unausprechlich, vieldeutig). Que potser permetes aquesta interpretació? (Lässt du diese Auslegung zu?) Pot Aaron, la meva boca, fer-se aquesta imatge? M'he fet una imatge, falsa com sols una imatge pot ser! He estat derrotat!

(geschlagen) Tot allò que vaig pensar fou follia, i no podia, no havia de ser dit! Oh paraula, tu paraula, que em manques!» Schönberg anota: «Moisès es llença desesperat a terra». Així acaba l'òpera o, millor, els dos actes que va musicar el compositor.

El *libretto* d'aquesta espectacular òpera d'Arnold Schönberg crec que posa en relleu d'una manera paradigmàtica el conflicte entre el concepte i la imatge que, almenys des dels presocràtics, ha estat present en la nostra cultura. El perill de l'*abstracció* i el perill de la *concreció* com a possibilitats sempre actives de comportaments unilaterals, d'una banda, *iconoclastes* i, de l'altre, *idolàtrics*. 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 final que es desprèn de tot plegat és que, amb la mateixa urgència, tenim necessitat d'Aaron i de Moisès, del mite i del concepte, de les imatges evocatives i invocatives i del concepte, del veure-hi i de l'escoltar. A la meua manera d'entendre, un dels aspectes més interessants de les actuals aproximacions als universos mítics és que l'ésser humà, constitutivament, és un ésser polifònic que per a expressar-se amb una certa exhaustivitat, sempre en la provisionalitat, necessita de la complementarietat de *mythos* i logos. Els discursos monolítics, tant se val que siguin de procedència mítica o de procedència lògica, sempre acaben en la dictadura. No hi ha «pas del *mythos* al logos» ni del «logos al *mythos*», sinó que, sempre i arreu, es dona el *mythos* en el logos i el logos en el *mythos*.

## Bibliografía

ANGEHRN, E., *Die Überwindung des Chaos*. Zur Philosophie des Mythos, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1996. (STW 1271)

BLUMENBERG, H., *Arbeit am Mythos*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1979.

BOHRER, K. H. (ed.), *Mythos und Moderne*. Begriff und Bild einer Rekonstruktion, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1983. (ESNF 144).

BRISSON, L., *Einführung in die Philosophie des Mythos*. I. Antike, Mittelalter und Renaissance, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1996. («Die Philosophie»).

CAMPBELL, J., *El héroe de las mil caras*. Psicoanálisis del mito, México, Fondo de Cultura Económica, 1972 (1ª reimpr.).

DEFORGE, B., *Le commencement est un dieu*. Un itinéraire mythologique, París, Les Belles Lettres, 1990. («Vérité des mythes», 5).

DETIENNE, M., *La invención de la mitología*, Barcelona, Península, 1985. («Historia, ciencia, sociedad», 192).

ID., *La escritura de Orfeo*, Barcelona, Península, 1990. («Historia, ciencia, sociedad», 223).

DÍEZ DE VELASCO, F. - MARTÍNEZ, M. - TEJERA, A. (ed.), *Realidad y Mito*. Semana Canaria sobre el Mundo Antiguo, Madrid, Ediclás, 1997.

DUCH, L., *Mite i cultura*. Aproximació a la Logomítica I, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1995. («Serra d'Or», 154).

ID., *Mite i interpretació*. Aproximació a la Logomítica II, Montserrat, Publicacions de l'Abadia de Montserrat, 1996. («Serra d'Or», 161).

ID., «Prólogo a la edición española»: Y. BONNEFOY (ed.), *Diccionario de las mitologías*. I: Desde la prehistoria hasta la civilización egipcia, Barcelona, Destino, 1996, 33-49. («Ensayos/Destino», 30).

DUNDES, A. (ed.), *Sacred Narrative*. Readings in the Theory of Myth, Berkeley-Los Angeles-Londres, University of California Press, 1984.

FRANK, M., *Der kommende Gott*. Vorlesungen über die Neue Mythologie. 1. Teil, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1982. (ES, NF 142).

Id., *Gott im Exil*. Vorlesungen über die Neue Mythologie. 2. Teil, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1988. (ES, NF 506).

Id., *Kaltes Herz*. Unendliche Fahrt. Neue Mythologie. Motiv-Untersuchungen zur Pathogenese der Moderne, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1989. (ES, NF 456).

GADAMER, H.-G., *Mito y razón*. Prólogo de Joan-Carles Mèlich, Barcelona-Buenos Aires-Mèxic, Paidós, 1997. («Paidós Studio», 126).

GARCÍA GUAL, C., *Introducción a la mitología griega*, Madrid, Alianza, 1992. («El libro de bolsillo», 1580).

GEYER, C.-F., *Einführung in die Philosophie der Kultur*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1994. («Die Philosophie»).

Id., *Mythos*. Formen - Beispiele - Deutungen, Munic, C. H. Beck, 1996. («Beck'sche Reihe», 2032).

GOCKEL, H., *Mythos und Poesie*. Zum Mythosbegriff in Aufklärung und Frühromantik, Frankfurt a. M., Vittorio Klostermann, 1981. («Das Abendland», NF 12).

HÜBNER, K., *Die Wahrheit des Mythos*, Munic, C. H. Beck, 1985.

JAMME, C., *"Gott an hat ein Gewand"*. Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1991.

Id., *Einführung in die Philosophie des Mythos*. 2. Neuzeit und Gegenwart, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1991. («Die Philosophie»).

JESI, F., *Mito*, Barcelona, Editorial Labor, 1976. («Temas de filosofía»).

JONAS, H., «Werkzeug, Bild und Grab. Vom Transanimalischen im Menschen»: JONAS, H., *Philosophische Untersuchungen und metaphysische Vermutungen*, Frankfurt a. M., Suhrkamp, 1994, 34-49. (ST 2279).

KANTAROWICZ, *Los dos cuerpos del rey*. Un estudio de teología política medieval, Madrid, Alianza, 1985. (AU441).

KERÉNYI, K., *Dionisios*. Raíz de la vida indestructible, Barcelona, Herder, 1998.

ID. (ed.), *Die Eröffnung des Zugangs zum Mythos*. Ein Lesebuch, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1967. («Wege der Forschung», 20).

KIRK, G. S., *El mito*. Su significado y funciones en la Antigüedad y otras culturas, Barcelona-Buenos Aires-México, Paidós, 1990 (2ª reimpr.). («Paidós Básica», 24).

KOLAKOWSKI, L., *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1990.

LEENHARDT, M., *Do Kamo*. La personne et le mythe dans le monde mélanésien, París, Gallimard. 1947. («Les Essais», 164).

MALINOWSKI, B., *Magia, ciencia, religión*, Barcelona, Ariel, 1974. («Ariel quincenal», 101).

MARQUARD, O., «Lob des Polytheismus»: HÖHN, H.-J. (ed.), *Krise der Immanenz?* Religion an den Grenzen der Moderne, Frankfurt, Fischer, 1996, 154-173.

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

OTTO, W. F., *Dioniso*. Mito y Culto, Madrid, Siruela, 1997. («El árbol del Paraíso», 6).

REINWALD, H., *Mythos und Methode*. Zum Verhältnis von Wissenschaft, Kultur und Erkenntnis, Munic, Wilhelm Fink, 1991.

REYNOLDS, F. E. - TRACY, D. (ed.), *Myth and Philosophy*, Albany, State University of New York Press, 1990.

SCHAEFFLER, R., *Religion und kritisches Bewusstsein*, Friburg-Munic, Karl Alber, 1973.

SCHLATTER, G., *Mythos*. Streifzüge durch Tradition und Gegenwart, Munic, Trickster, 1989.

SCHMID, H. H. (ed.), *Mythos und Rationalität*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1988.

VERNANT, J.-P., *Mito y pensamiento en la Grecia antigua*, Barcelona, Ariel, 1973.

VRIES, J. DE., *Forschungsgeschichte der Mythologie*, Friburg-Munic, Karl Alber, 1961.