

Hugo Francisco Bauzá

QUÉ ES UN MITO

UNA APROXIMACIÓN A LA MITOLOGÍA CLÁSICA

Prólogo^{*}

Nuestra cultura contemporánea está marcada por la fuerza de lo racional, promovido éste como único lenguaje de referencia, tanto de las ciencias, del derecho, cuanto de la filosofía. Lo imaginario permanece confinado, las más de las veces, al lenguaje fantástico de las artes, de las ensoñaciones y de las utopías. Empero, cada vez más estamos impresionados por la fuerza de las creencias religiosas de otras civilizaciones, del papel que tenían los ritos mágicos, las artes simbólicas y las costumbres impregnadas de prejuicios y supersticiones. Las ciencias humanas (literatura, etnografía, antropología, ciencias religiosas) han explorado minuciosamente el *corpus* de mitos y deducido su lógica oculta; también han aceptado que ciertos pueblos, alejados de las ciencias y de las técnicas racionales, han logrado elaborar culturas poco racionales, aun cuando coherentes y eficaces para vivir.

Sin embargo, la situación –en cierto modo maniquea – nos resulta cada vez menos satisfactoria. Literatura, poesía, cuentos, leyendas y cantidad de producciones audiovisuales, hoy nos recuerdan que también tenemos nuestra carga de sueños, de ficciones, de ciencia-ficción, de mitos sociales, todos los cuales se insinúan en nuestra vida cotidiana. Sabemos, efectivamente, que nuestras herencias antiguas – las tragedias griegas, por ejemplo – perduran vivas en nuestros escenarios y pantallas, que las creencias exóticas penetran en nuestra cultura a través de las artes, los estudios eruditos e incluso las novelas. El imaginario nos interpela; no es tan primitivo, simple o fantástico como creemos. El psicoanálisis, la etnografía y la hermenéutica nos han permitido confirmar las raíces profundas de nuestras imágenes individuales y colectivas. Sabios investigadores han vuelto a otorgar un lugar y un estatuto a los mitos, a esos relatos del tiempo pasado o de países lejanos. M. Eliade, C. Lévi-Strauss, G. Bachelard, H. Corbin, G. Dumézil, G. Durand han proporcionado, en las universidades francesas,

^{*} Traducción de María Belén Bauzá

hipótesis y modelos para volver a dar consistencia a las imágenes, a los símbolos y a los mitos que nutren todavía hoy nuestras creencias y nuestros sueños. La racionalidad debe dar lugar una vez más a la esfera de lo imaginario, que nos permite no sólo abandonar la realidad, sino encuadrarla mediante historias ejemplares, ideales y valores que definen todas las racionalidades abstractas. No estamos hechos de una sola tela, la de la razón, sino que volvemos a tomar conciencia de que tenemos un cerebro izquierdo y un cerebro derecho, de que nos alimentamos de cifras y de demostraciones, pero también de recuerdos inmemoriales, de referencias heroicas, de proyectos fascinantes para el futuro. En síntesis, el hombre es doble, hecho de racionalidad y de imaginario.

Los mitos constituyen un tipo específico de relatos, poblados de personajes irreales, de episodios dramáticos, con interpretaciones múltiples –religiosas o no– que pueden maravillarnos, intrigarnos, consolarnos, darnos pautas, ayudarnos a encontrar sentido a lo que nos sucede. Durante largo tiempo, los mitos han estado reducidos al lenguaje de los otros, al de nuestros ancestros o al de sociedades tradicionales. En el presente, aceptamos con más facilidad documentos y modelos de ciencias humanas que las apoyan, que los mitos que se manifiestan en las artes, atravesando nuestras instituciones y orientando nuestras políticas y nuestras técnicas. Esto se debe a que los mitos no siempre son reconocibles ya que han sido reescritos, diseminados, desarticulados y vueltos a articular, a veces incluso renovados, pero siempre resultan activos a causa de su influjo sobre nuestras creencias y nuestras acciones.

Nos interesa retomar hoy el problema del mito viviente, situarlo en relación con el de nuestros libros, identificar sus formas y fuerzas, evaluar sus efectos. Tenemos a nuestra disposición un conjunto de saberes descriptivos y teóricos, provenientes de todas las ciencias humanas, pero de manera dispersa. Estamos habituados a clasificar, a tipologizar los códigos, las leyes científicas, los modelos conceptuales, pero muy desguarnecidos frente al dominio de los materiales del imaginario. Y el mito, que sobrepasa la categoría de las mitologías constitutivas y explícitas, sufre también muchas incertidumbres e interpretaciones. *L'imaginaire* es, en parte, un territorio mal conocido, cuya cartografía, compleja y razonada, está aún por hacerse.

Debe entonces reconocerse a Hugo Bauzá el hecho de haber emprendido el desafío de proponer, en este volumen, un balance sinóptico y sistemático de nuestro saber sobre el mito en nuestros días. Explorador e intérprete apasionado de mitos antiguos, de héroes, de rapsodas y poetas griegos y romanos, está bien ubicado como para poner su ciencia al servicio de esta clarificación. Al retomar las fuentes antiguas, Hugo Bauzá se desenvuelve con soltura y pedagogía en el laberinto de las aproximaciones y teorías que el mito no ha cesado de

producir desde mediados del siglo XIX. Expone y confronta las escuelas y las corrientes, recupera con sutileza y claridad el trasfondo religioso y metafísico de la emergencia de los mitos, de su uso y de sus efectos sobre la vida de los pueblos. Sigue los debates académicos y evoca las prácticas concretas antes de reencontrar la metamorfosis de los mitos y su renacimiento actual. El mito aparece en su doble dimensión, seria en la medida en que participa de la revelación de lo sobrenatural, lúdica también porque introduce un distanciamiento imaginario en la vida real. El mito constituye un hecho cultural total, que responde a una necesidad especulativa del hombre, en tanto productor de ritos operativos. Los mitos remiten a invariantes fundamentales del lenguaje y de la imaginación, aun estando sometidos permanentemente a fluctuaciones y migraciones culturales.

Este imponente trabajo, largamente documentado por una literatura en numerosas lenguas, no es, con todo, un frío inventario. Hugo Bauzá, como poeta y filósofo del *imaginaire*, sabe sugerir cómo los mitos son modos de expresión del espíritu humano, cómo son inseparables de la poesía y de las religiones, porque sirven para aprehender, experimentar y sostener los interrogantes del hombre sobre la vida y la muerte, sobre el amor y la violencia, no sólo de héroes y dioses, sino de la humanidad toda. El mito no está reservado sólo para espíritus débiles, ingenuos o primitivos, sino que constituye la trama de todos nuestros relatos, de nuestros dramas, de nuestras felicidades o de nuestras tragedias. A través de los mitos la imaginación logra poner en orden la historia desarticulada de los hombres, captar signos invisibles, dar sentido y valores allí donde la razón no encuentra a menudo más que enigma y misterio.

Los lectores de este bello libro aprenderán ciertamente cómo nuestra cultura contemporánea ha rehabilitado la inteligencia de los mitos, pero también cómo los mitos perduran en tanto lenguaje narrativo, explícito o implícito, manifiesto o latente, capaz de asir la parte sombría de la vida, el olvido, lo sagrado, la angustia, lo desconocido. Cada cual podrá luego orientarse en ese laberinto teórico y aprender a redescubrir la lógica de esas historias, enteras o trucas, que continúan sembrando nuestro imaginario y que nos ayudan a afrontar todo lo que sobrepasa a nuestra modesta razón.

JEAN-JACQUES WUNENBURGER
Université Jean-Moulin, Lyon 3
Centre Gaston Bachelard
de l'Université de Bourgogne.



I. Hacia un intento de definición (fragmento)

Cuanto más solitario me
vuelvo, más amo las historias,
los mitos.

ARISTÓTELES, frag. 668.

Es muy complejo definir con exactitud qué es un mito; estamos frente a una palabra polisémica, de naturaleza lábil, proteica, de difícil aprehensión y cuyo significado varía de modo sustancial según a qué cultura esté referido. Si atendemos a lo que apunta el *Diccionario de la lengua española* (RAE, 2001), en su primera acepción registra: “Narración maravillosa situada fuera del tiempo histórico y protagonizada por personajes de carácter divino o heroico. Con frecuencia interpreta el origen del mundo o grandes acontecimientos de la humanidad”; en anteriores ediciones sólo consignaba: “fábula, ficción alegórica, especialmente en materia religiosa”.

La palabra “mito” ha invadido hoy el ámbito de lo cotidiano, se la utiliza incluso hasta en los sitios más insospechados. Se habla tanto del mito de Ulises, del de Eneas, del de la Razón, cuanto del de María Callas o el de Elvis Presley, con un uso no siempre adecuado. Hace ya bastante tiempo, la menor de mis hijas –siendo muy pequeña, tenía apenas seis años– habiendo escuchado que me interesaban los mitos, me alcanzó del escaparate de una librería de ocasión, un volumen con el pintoresco título de *El fin de un mito: las pastas no engordan* donde la palabra mito alude, obviamente, a una suerte de leyenda o realidad ficcional.

Para una mirada superficial, el mito pareciera ser la contracara de la historia, de la filosofía, de la ciencia o de cualquier otra forma “rigurosa” del saber; empero, desde hace algunas décadas y merced especialmente a la antropología, a la historia de las religiones, a los estudios hermenéuticos y a los que competen al campo del *imaginaire*, es visto desde otra perspectiva. Se lo tiene en cuenta como una forma de lenguaje que expresa situaciones y modalidades diferentes a como las entiende el lenguaje “racional” y se ha puesto de relieve que, al igual que el lenguaje “lógico”, el mito posee también una lógica, aunque *sui generis*.

Hoy hay conciencia plena de que el mito forma parte de la capacidad humana, lo que es reconocido incluso por historiadores como Carlo Ginzburg para quien este tipo de discurso es expresión de la capacidad mitopoiética del hombre, de la misma manera como otros discursos dan cuenta de otras capacidades.

Sobre el mito se formulan en la actualidad diversos análisis – histórico, antropológico, filológico, sociológico, psicológico, entre otros–, en aras de develar su esencia, se lo vincula también al estudio de épocas, mentalidades e ideologías, tema hoy de moda preferentemente en el dominio de las ciencias humanas del pensamiento francés; de ese modo la convergencia mancomunada de diferentes disciplinas ha tratado de fundamentar una suerte de gestación de “ciencia del mito”, motivo de controversia, pero, en la actualidad, en prominente desarrollo.

En las últimas décadas, tras la superación del cientificismo, ha surgido un marcado interés por lo no-racional especialmente en el dominio de las artes –téngase en cuenta el surrealismo, el dadaísmo, la teoría del absurdo, así como, entre otros fenómenos inquietantes, un *revival* de lo mágico y lo religioso–, de ese modo se valora el mito y el símbolo como formas autónomas de conocimiento. Esa postura implica comprender que el mito y el símbolo pertenecen también a la esfera de la condición humana y que no pueden ser extirpados de raíz, por más que, en épocas marcadamente racionalistas, se los haya desacreditado casi al extremo de negarles categoría ontológica.

El redescubrimiento del mito producido en las últimas décadas justifica, por ejemplo, que J. M. Mardones titule su ensayo sobre esta forma de pensamiento *El retorno del mito*, o que Luc Brisson designe el primer volumen de su *Introduction à la philosophie du mythe* con el significativo título de *Sauver les mythes*; también Gilbert Durand denomina “El retorno del mito (1860-2100)” al primer capítulo de su enjundioso ensayo sobre *Mitos y sociedades*.

Con cierto atrevimiento, pero no sin razón, pienso que podemos invertir los términos del conocido trabajo de W. Nestle: en lugar de hablar *Von Mythos zum Logos (Del Mito al Logos)*, tal como reza el título de esta obra situada en la tradición filosófica positivista, sugiero situarnos en la perspectiva contraria y hablar *Von Logos zum Mythos (Del Logos al Mito)*, de la misma manera como J.-J. Wunenburger, frente a la *Crítica de la razón pura* del filósofo de Königsberg, sostiene que hoy podríamos pensar también en una *Crítica de la razón impura*, sin que ello signifique un despropósito frente a la cultura prometeica de la racionalidad, condicionada por el recurso tecnológico de la escritura alfabética que sitúa en un segundo plano todo lo procedente del campo de la imagería y de los símbolos.

La Ilustración moderna está absolutamente convencida de que la *ratio* puede alcanzar los fundamentos últimos y en ese sentido separa de manera rigurosa ciencia y mito. La primera tiene la pretensión de ser empíricamente comprobable –lo es hasta tanto no se demuestra lo contrario, como sucede en ocasiones–; el mito, en cambio, se presenta como relato de lo que no puede ser comprobado. Pero el hecho de que no sea comprobado, no significa que no sea verdad. Esto cobra particular vigencia cuando se comprueba que la *ratio* no es autónoma, y

en ese sentido conviene recordar a Gadamer quien advierte que “la idea de una razón absoluta es una ilusión. La razón sólo es en cuanto que es real e histórica. A nuestro pensamiento le cuesta reconocer esto” (1997: 20).

Ha sido mérito de Ernst Cassirer –según se lee en su *Filosofía de las formas simbólicas*– reconocer formas “extracientíficas” de la verdad, dentro de las cuales está el mito.

El racionalismo del siglo XVIII y, más tarde, la obra de Nestle plantean un “desencantamiento del mundo” pero es necesario advertir que este “desencantamiento” es sólo un hecho histórico acaecido en tal o cual época, y no el inicio de un proceso irreversible que se inauguraría a partir de la secularización iniciada por el cristianismo en su embate contra el paganismo grecolatino. El cristianismo en su crítica acérrima a los mitos, los sitúa en un marco engañoso y no como un saber originario, conectado con lo religioso y, por ende, con una tradición cultural.

El *mythos* –al igual que el *logos*– pretende también expresar una imagen de mundo, aunque a su manera; para ello desafía la razón lógica con el fin de provocar un quiebre en los razonamientos habituales y, a través de ellos, acceder al conocimiento: frente al camino de la razón, el mito propone un camino alternativo.

Son muchas y variadas las definiciones vertidas acerca de qué es un mito. A modo de guía, tomo la que esboza M. Eliade en el capítulo “Ensayo de una definición del mito” (1968: 18-19), aun cuando soy consciente de que su definición no es omniabarcante ya que este estudioso encara su lectura del mito desde la perspectiva de una historia sagrada y hay numerosos mitos que no encajan dentro de ese marco. Si bien el planteo de este historiador de las religiones es didácticamente atendible, funciona sólo teniendo en cuenta la oposición sagrado vs. profano, que es el rasgo característico del pensamiento de Eliade.

El mito cuenta una historia sagrada; relata un acontecimiento que ha tenido lugar en el tiempo primordial, el tiempo fabuloso de los “comienzos”. Dicho de otro modo: el mito cuenta cómo, gracias a las hazañas de los Seres Sobrenaturales, una realidad ha venido a la existencia, sea ésta la realidad total, el Cosmos, o solamente un fragmento: una isla, una especie vegetal, un comportamiento humano, una institución. Es, pues, siempre el relato de una “creación”: se narra cómo algo ha sido producido, ha comenzado a *ser* [...] Los personajes de los mitos son Seres Sobrenaturales. Se les conoce sobre todo por lo que han hecho en el tiempo prestigioso de los “comienzos”. Los mitos revelan, pues, la actividad creadora y desvelan la sacralidad (o simplemente la “sobre-naturalidad”) de sus obras. En suma, los mitos describen las diversas, y a veces dramáticas, irrupciones de lo sagrado (o de lo “sobrenatural”) en el Mundo. Es esta irrupción de lo sagrado la que *fundamenta* realmente el Mundo y la que le hace tal como es hoy día. Más aún: el hombre es lo que es hoy, un

ser mortal, sexuado y cultural, a consecuencia de las intervenciones de los seres sobrenaturales.

El mito, en tanto relato que evoca lo sagrado, tiene la posibilidad de sustraernos de una cotidianidad profana para adscribirnos a una realidad trascendente; en ese sentido, recuerdo el parecer de Wunenburger para quien “lo sagrado corresponde a objetos transicionales, mediadores, de doble faz, una orientada hacia lo visible, la otra hacia lo invisible” (2002: 58) y esa doble dimensión es la que advertimos en determinado tipo de mitos, en especial los escatológicos.

El mito, como el símbolo, nos alertan sobre la existencia de una realidad trascendente situada más allá del dato sensible; en ese orden de ideas, para una exégesis romántica el mito, al igual que los símbolos, debe ser entendido también como un estímulo capaz de trasladar a quien lo experimenta del plano de lo existencial al de las esencias.

Sin definir el mito, pero tratando de ver por qué las sociedades tienen necesidad de crearlos, Leszek Kolakowski destaca que hay tres motivos básicos que dan origen al nacimiento de mitos: 1. Vivir el mundo experiencial como dotado de sentido; 2. Encontrar respuesta a las cuestiones últimas (y a las que la razón no alcanza a develar) y 3. El deseo de ver el mundo como un *continuum*, por lo que el mito se convierte en un motivo de creencia y por eso “la mitología aparece como un componente duradero de la cultura” (1990: 117).

Un abordaje de carácter fenomenológico al problema del mito apunta a describir y entender sus rasgos constitutivos. En el campo de lo descriptivo, el mito se presenta “como un fenómeno o hecho cultural, como palabra, como una palabra que es reveladora o epifánica, puesto que comunica un mensaje, y no es una mera fabulación fantástica” (García Bazán, 2000: 18); es también “un símbolo desplegado por la lengua que relata una cadena o serie de hechos que tuvieron lugar en el arco del *origen*, una instancia que es extraña al desplazamiento interno o exterior de la sucesión y el movimiento temporal” (García Bazán, 2000: 19).

Si bien la voz “mito” procede de un término griego (*mythos*), el campo semántico con que aludimos a través de esa palabra no es ciertamente exclusivo del dominio griego. Todos los pueblos y culturas tienen su mitología, aunque la helénica, debido a la sistematización de temas y motivos abordados, por tratarse de un *corpus* tres veces milenario y por la reflexión de que ha sido motivo a lo largo de la historia cultural de Occidente, goza de un prestigio singular al punto que cada vez que se habla de mitología casi por antonomasia, en Occidente, se piensa en la griega, aunque –reitero– lo mitológico no es privativo de los griegos. El mito griego se destaca también porque sirve como modelo de análisis a causa de la variedad de fuentes donde estudiarlo, así como de los

diferentes estudios sistemáticos escritos sobre él, su tratamiento puede servir de modelo para una consideración histórico-social del mito en general.

En otras culturas, al igual que en la helénica, el mito funda realidades y orienta respecto de una transrealidad que a los ojos profanos se oculta en el misterio (también el rito, la oración o el silencio místico pueden abrirnos las puertas de ese ámbito misterioso donde habita lo Inefable). Al igual que el mito, el rito pretende operar como mediador entre esta realidad visible y la otra, que no vemos pero intuimos. En ese terreno el mito es el nexo entre el espíritu humano y el hombre natural o, en palabras de Duch, “la búsqueda constante de las huellas de Dios o de lo divino en las profundidades del individuo” (1998: 314).

En cuanto a cómo y por qué nacen los mitos, las respuestas son varias. En lo que compete a la cultura occidental, el mito parece haber surgido en el período neolítico, primero en forma oral, luego llevado a registro escrito, con lo que se habría resentido el carácter dúctil y proteico característico de su naturaleza originaria. Con el transcurso del tiempo el discurso mítico habría pasado de una primera fase teórico-contemplativa –que se advierte en primitivos himnos y odas–, a una explicativa de la realidad, según se aprecia en narraciones teocosmogónicas (así, por ejemplo, en la *Teogonía* de Hesíodo) y, más tarde, incorporó en su discurso la intervención de los seres humanos en el mundo concreto –así por ejemplo cuando aparece el culto heroico–, con lo que el mito adquirió el carácter de un discurso socio-político, conectado ciertamente con el poder, tal como lo explica M. Nilsson (1932) respecto del origen micénico de los mitos griegos.

Frente a los interrogantes de cómo y por qué surgen los mitos, suele decirse que sirven para responder al problema de la identidad, “¿quién soy?” –y en este sentido el de Edipo se impone como emblemático –, “¿por qué estoy aquí?”, “¿qué debo hacer?”. Este tipo de narraciones pretende también dar respuesta –aun cuando de ésta no tengamos comprobación científica– al misterio de la creación, a las esperanzas *post mortem* y a otras cuestiones de las que no da cuenta el pensamiento racional, pero en todos los casos el mundo de la mitología es una realidad con significación propia y sólo debe ser inteligida bajo coordenadas míticas.

A diferencia del símbolo que opera con imágenes sensibles, el mito opera con palabras ya que es un relato. Se trata en todos los casos de una narración a través de la cual el ser humano lee y describe el mundo que lo rodea, por eso hallamos mitos conectados con lo físico, con la historia, con las relaciones familiares y con ese horizonte desconocido que genéricamente llamamos el “más allá”.

Los testimonios más arcaicos del vocablo *mythos* los hallamos en Homero (*Ilíada*, I 545: “Hera, no esperes conocer verdaderamente todos mis *mythous* ‘propósitos’”; IX 309: “Es preciso que os declare

abiertamente *ton mython* ‘la intención’”) donde la palabra *mythos* alude sólo a contenido mental, pensamiento y, más tardíamente, adquiere el sentido de palabra expresada *epos*. Sobre sus mutaciones semánticas recordemos que Eustacio de Tesalónica, en el *Comentario a la Ilíada* (I, 26, 20 ss.), apunta: “El poeta Homero para la palabra (*logos*) usa simplemente ‘mito’; es de época posterior entender este vocablo como una palabra que no es verdadera” (cit. por García Bazán, 2000: 18-19, n. 3). En cuanto al verbo derivado –*mythologeuo*– Homero lo usa simplemente en el sentido de “contar” sin especificar qué tipo de relato (*Odisea*, XII 450).

Es Platón quien utiliza la palabra *mythos* como opuesta a *logos*; en el *Protágoras* explica que *mythos* es mera narración, en tanto que *logos* es una palabra que narra pero con exigencia de prueba de lo que afirma. Este filósofo se nos presenta, en consecuencia, como el primero que establece una distinción entre *mythos* y *logos*, y otorga al primero de estos términos cierta vaguedad o fantasía en sus afirmaciones, aceptable en la medida en que no exige ser demostrada.

El mito que remite a hechos supuestamente históricos es el llamado mito tradicional –algunas culturas denominan saga a esta clase de relatos–; en cuanto a los restantes mitos, éstos “pueden ser denominados *filosóficos*, subdividiéndose en cosmológicos, teológicos y morales” (Llinares García, 1987: 8).

H. J. Rose, por su parte, estableció diferencias entre mito, saga y cuento; advierte que estas tres formas de relato tienen en común tanto lo narrativo, cuanto una especial predisposición por lo sobrenatural; para este estudioso el mito narra historias de seres divinos que reciben culto; la saga narra sucesos de personajes históricos y los cuentos, acciones de personajes imaginarios (1935: 9-36); esta división no responde a criterios científicos y tampoco tiene validez universal ya que las excepciones a esta tripartición son numerosísimas. Más promisorias, en cambio, son las clasificaciones propuestas por antropólogos e historiadores de las religiones que han sugerido clasificaciones más flexibles.

Hay también en muchos mitos un aspecto que Hans Blumenberg denomina lúdico y que se vincula con la idea de que los mitos nos apartan transitoriamente del *horror vacui* ya que, mientras “mitizamos” nos distraemos de la angustia de una existencia impuesta de manera inexorable y cuyo momento de finitud ignoramos, así como ignoramos también si existe o no algo detrás de esa finitud.

De cara al mito surge necesariamente un interrogante: ¿por qué causa aquellos aspectos que para las culturas míticas reviste valor objetivo, a los pertenecientes a una cultura no-mítica les resulta ya una ensoñación del imaginario, ya una irrealidad? E. Cassirer responde argumentando que la cosmovisión mítica es un mundo de

representación, del mismo modo como –añade el filósofo– también lo es el mundo del conocimiento.

Quien pertenece a una cultura mítica transforma sus actos cotidianos en ceremonias rituales mediante las cuales se esfuerza por traspasar el aquí y el ahora y adherirse consecuentemente a una dimensión transtemporal. La cultura mítica, por lo demás, atiende a un ámbito numinoso (*numen* “espíritu”) –según advierte R. Otto y, tras sus pasos, K. Hübner– con lo que el mito se abre a lo sagrado (el *logos*, en cambio, apunta a lo secular o profano).

No hay que confundir el carácter numinoso característico de algunos mitos grecolatinos con el *mana*, una suerte de poder espiritual que se supone habita en personas y en objetos, que advertimos en relatos melanesios según constató el misionero y lingüista R. H. Codrington cuando, a fines del siglo XIX, analizaba ese concepto religioso en esas culturas (las intuiciones de Codrington fueron corroboradas por el estudioso de las religiones Marett, quien definió el *mana* como “un poder de influencia”).

Al margen de los valores sociales, antropológicos, históricos, lingüísticos, filológicos u otros que se desprenden del estudio de los mitos clásicos –y sobre los que volveré–, de cara a una realidad “despoetizada” que suele no proyectarse más allá de sí misma, el mito nos orienta sobre mundos y perspectivas exóticos: el reino de los sueños, el de las fantasías, el de las pulsiones del inconsciente, el de las ensoñaciones más variadas. Cierta tipo de mitos parecieran querer ayudarnos a comprender también algunas de las visiones provocadas por alucinógenos, tal como parece haber sucedido en el mundo antiguo con pitonisas y sibilas y la posible ingestión de *amanita muscaria* u otras sustancias supuestamente enteógenas –en griego, *en theos* “dios dentro”– (Ruck, en Gordon Wasson *et al.*, 1980: 235).

El mito pretende abrirnos la puerta a lo desconocido, a esa realidad que está más allá de nuestra percepción ordinaria y que solemos describir sólo con un término –*mysterium*–, realidad a la que no se tiene acceso mediante el pensamiento racional. En este sentido, mediador entre dos realidades el pensamiento gnóstico recurre con frecuencia al uso del mito.

La inclinación pneumática –entendida en el sentido espiritual– hizo que los gnósticos se inclinaran al uso de mitos, símbolos y otras imágenes transfiguradas para tener acceso a aspectos de la realidad, a los que no es posible llegar mediante el lenguaje racional; eso es factible ya que mitos, símbolos y ritos permiten leer y, en ocasiones, recuperar aspectos clave de lo sagrado (en el mismo sentido se sirvieron de ellos los místicos en su anhelo por participar de esa otra realidad no visible).