

## *Conocimiento mítico y conocimiento científico*

*Jaime Moreno G.*

Centro de Estudios Judaicos  
Universidad de Chile

Las reflexiones que aquí presentamos corresponden a la forma llamada "ensayo". Con tal designación entendemos un género que pretende avanzar proposiciones provisorias, explorativas. Quiere ser sólo una invitación a reflexionar y no entrega de teoría elaborada a cabalidad.

Dos presupuestos condicionan cuanto sigue:

a) No contraponemos el conocimiento mítico al científico como el falso al verdadero saber. Por el contrario, creemos y sostenemos que Mito y Ciencia son dos "formas" con las que el espíritu humano construye el universo precisamente en cuanto humano: "Formas" distintas a las que siguen "funciones" distintas, contrapuestas quizás, y que —sin embargo— conspiran juntas en la tarea de humanización.

El acceso a estas "formas" es posible a partir de los productos científicos y míticos. De ahí que un buen acercamiento a ellas exige un conocimiento lo más acabado posible de los artefactos míticos y científicos. Y esto constituye una de las más importantes limitaciones de este ensayo.

Aquí el acercamiento va desde el Mito a la Ciencia. Tal dirección significa correr riesgos de unilateralidad tanto en la información manejada como en el enfoque general.

b) Las "formas" y los productos del espíritu humano pueden ser interpretados como atributos y frutos o del genio personal, individual o de un estado del desarrollo societario de la comunidad cultural. Privilegiamos aquí al "yo colectivo" y no tanto al "yo individual". De otra manera, pensamos que un tratamiento adecuado de cualquier problema, por mínimo que sea, conduce a los problemas generales del conjunto cultural. La anticipación de la solución conjunta posibilita la de los problemas particulares, ya que éstos no están nunca aislados, sino que siempre se dan en el interior del sistema.

Esto quiere decir, entonces, que no es adecuado tratar Mito y Ciencia como temas solitarios; hay que mirarlos en el conjunto cultural, con las tensiones y conflictos que lo caracterizan y que condicionan el desarrollo del todo.

Una última advertencia.

Pensamos que en la vida de una sociedad son sólo unos pocos los que se dedican a la interpretación teórica del mundo. La mayoría vive la realidad cotidiana participando de un conocimiento común y mirando el mundo de cierta manera.

Esto hace posible que, en lo que toca al conocimiento científico, se produzca la situación paradójica que describió Bertrand Russell: El hombre de la calle va creciendo en admiración y confianza en el conocimiento científico, mientras que los científicos mismos van adquiriendo conciencia de sus límites y se van volviendo cada vez más prudentes.

Las reflexiones que propondremos pretenden tener como punto de arranque la conciencia preteórica propia de la vida cotidiana más que las elaboraciones reflejas de la(s) filosofía(s) de las ciencias.

## I. EL CONJUNTO CULTURAL

El espíritu humano no se manifiesta como empresa individual aislada, eclosiona en un determinado entorno sociocultural. Ni la razón ni la acción se ejercitan como actividades de un sujeto solitario enfrentado a otros individuos igualmente solitarios. Toda actividad se desarrolla siempre como acto social intersubjetivo, de sujeto a sujeto.

Racionalidad del "Logos", mitopoiesis o creación de mitos no son sólo formas estáticas, ahistóricas, abstractas e intemporales, sino acciones dinámicas, cuyo producto —los artefactos racionales y míticos— está condicionado por la situación social en que se ejercen. Es posible, en consecuencia, establecer una especie de círculo funcional entre la acción social intersubjetiva y los productos ideológicos y utópicos que norman y expresan la racionalidad de esa acción.

Uno de los primeros y más urgentes problemas de método consiste en intentar la elaboración de un modelo válido, que permita dar razón, comprender y proponer líneas de acción para el acontecer social.

Quisiéramos presentar aquí el modelo de Jürgen Habermas, según la crítica a que lo sometió Rudolf J. Siebert<sup>1</sup>.

Habermas, como filósofo, parte de una profunda toma de conciencia del sufrimiento humano. No cree en una filosofía que cierre los ojos ante los horrores de la historia pasada y las amenazas de la presente. No confía en un

<sup>1</sup>Rudolf J. Siebert: *The Critical Theory of Religion. The Frankfurt School*, Mouton Publ. New York, 1985.

quehacer filosófico que pase de largo ante los conflictos históricos que tocan en lo más profundo la vida-en-el-mundo de los pueblos.

Él sabe que nuestra sociedad occidental tiene grandes ideales éticos (libertad, igualdad, fraternidad...), pero estima que de hecho ellos no están operando efectivamente en la praxis social; más bien sirven para legitimar el funcionamiento fáctico. Entonces, por un lado están los grandes ideales compartidos y los derechos garantizados; por el otro, las debilidades, errores e injusticias de los sistemas organizados en nombre de esos mismos ideales y derechos.

Su diagnóstico es que, tras esta tensión manifiesta, está la más oculta y profunda entre una sociedad que funciona por necesidad mecánica y la exigencia de que su organización sea efectivamente racional y libre.

Por una parte, los hombres están "objetualizados", reificados, alineados, instrumentalizados, funcionalizados, pero más o menos confortablemente instalados en el sistema: acomodados a las condiciones señaladas, tienden a hacerlas inmutables. Nuestra sociedad, entonces, aparece como una totalidad social que funciona mecánicamente. Y por esto es posible hablar de una ingeniería, o de una cibernética social.

Por otra parte está la vieja razón práctica de Kant. Aunque sometida actualmente a la razón funcional-instrumental, esta razón práctico-moral asoma, de alguna manera, en los movimientos ecológicos, de liberación femenina, por la paz.

Razón funcional, razón práctica y —agreguémosla— razón teórica, confluyen todas en el lenguaje cuyo producto es el discurso.

Desde el punto de vista de su ejercicio, el discurso articula sus relaciones como monólogo o como diálogo. El discurso dialógico o dialéctico es mediador entre extremos, argumenta y contraargumenta, objeta y contraobjeta.

Sólo este tipo de ejercicio discursivo puede ser innovador; pero, para ello, se requiere una "situación ideal de discurso", en la cual el ir y venir argumentativo posibilite la aproximación a la VERDAD, a la HONRADEZ, a la JUSTICIA y a la BELLEZA. Así, pues, el discurso dialéctico podrá satisfacer el cumplimiento de la función recordatoria, de la anticipativa y de la práctica; podrá recordar el sufrimiento humano y orientarlo hacia el futuro con la finalidad de disminuirlo.

Aquí entronca exactamente la responsabilidad de quienes manipulan y controlan el flujo comunicativo social: Hay una tendencia a distorsionar, cuando no a suprimir el diálogo: se quiere privilegiar lo monológico y entonces, tal discurso unidireccional se convierte en ideología, creadora de falsa conciencia, racionalizadora de lo irracional. Si, además, se lanza una operación de camuflaje de la realidad histórica y de "olvido" del horror pasado, el discurso se convertirá —como contrapartida— en productor de nuevos terrores que hará inevitable la reificación o cosificación de los hombres.

Tal es el diagnóstico de Habermas y, a partir de él, hace una propuesta para la recuperación de la razón práctica: hay que desarrollar una acción social comunicativa que sea efectivamente intersubjetiva, es decir, entre sujetos racionales y libremente críticos.

Habermas reconstruye la praxis dentro del conjunto del entramado social. En su seno debe constituirse la intersubjetividad estructurada que, primariamente simbólica, es antes que nada, intersubjetividad lingüística. Sólo en la interacción comunicativa dialógica se puede comprender adecuadamente la afirmación de la identidad personal: esta presupone la identidad social y el universal cultural.

La interacción comunicativa concibe un vivir-en-el-mundo donde al interior del sistema social, los individuos que viven juntos se experimentan mutuamente. Sólo así es posible repensar, describir y entender con mayor adecuación las redes de la acción intersubjetiva: hablar, trabajar, amar en pareja, afirmar la propia identidad, construir la comunidad.

En resumen:

Al presente, la vida-en-el-mundo de los individuos reales está "colonizada" por requerimientos e imperativos abstractamente cibernéticos que regulan la acción humana. De otra manera, la vida humana está regulada por las exigencias no-vivas de la tecnología, la organización burocrática y el intercambio comercial.

La tarea es pasar de la unilateralidad del desarrollo funcionalista-instrumental al desarrollo integral de la razón práctica comunicativa; subordinar el mundo hipertrofiado del trabajo-instrumento a las dimensiones del diálogo innovador. Utilizando la terminología de Kuhn, diríamos que es necesario un cambio del paradigma sociocultural. Pasar de uno caracterizado por el productivismo, la actividad finalista planificada, la acción instrumental y la razón funcional a otro en que domine la actividad comunicativa fraternal y "sororal", el autorreconocimiento, en fin: la racionalidad comunicativa.

Probablemente, el mejor logro de Habermas es la recuperación de la solidaridad universal, y ello, a partir de la quemante toma de conciencia del sufrimiento humano. El problema central que, en su propuesta, queda sin solución es la aporía o tensión entre el imperativo comunicacional diseñado y la condición humana: se pide un mutuo reconocimiento incondicionado; pero tal reconocimiento está, de hecho, condicionado por la muerte del otro. La mejor comunicación intersubjetiva está siempre amenazada por el peligro de desaparición de uno de los términos.

## II. EL CONOCIMIENTO CIENTÍFICO EN EL CONJUNTO CULTURAL

Habermas ha subrayado como un hecho que no se puede imponer racionalidad a un sistema sociocultural desde fuera; muy al contrario, ella brota desde el interior del sistema mismo. Parecería que la racionalidad de nuestro

sistema cultural es hija del Iluminismo, fruto de un proceso caracterizado por la revolución científica galileonewtoniana, por la revolución sociopolítica burguesa y legitimada por los logros espectaculares de la revolución industrial.

¿Cuál fue el resultado de este proceso?

La instalación de la racionalidad iluminista y pragmática en el núcleo del sistema cultural. Su intento inicial fue audazmente innovador y positivo: la búsqueda o construcción de la verdad. Pero hace ya mucho tiempo que un Bertrand Russell, por ejemplo, sintió la necesidad de denunciar que la ciencia o los científicos habían abandonado la meta original para derivar en la búsqueda del poder y de la eficiencia.

Precisemos lo que queremos decir: no pretendemos situar el problema como si fuera de ética científica, sino como problema del dinamismo de la ciencia misma. Hay en ella tendencias que conducen, por necesidad interna, a una verdadera hipertrofia del pragmatismo funcional. Y estas tendencias han sido frecuentemente aceptadas y estimuladas acríticamente.

Es condición de la razón científica intentar un acercamiento objetivo al fenómeno o problema en estudio. Esto implica que ella debe considerar y tratar al objeto exactamente como tal, como "objeto objetualizado", si se permite la expresión. El acto científico exige, además, que su cultor no se involucre afectivamente en el proceso, que a todo trance mantenga la distancia psicológica o "epojé": debe estar dispuesto a disectar, analizar las partes y componentes del todo para luego recomponer sintéticamente lo que antes disoció. Esto le hará posible ir induciendo poco a poco leyes cada vez más abstractas y generales incorporadas en teorías de alcance universal, que permitan describir, entender y manejar adecuadamente la máquina cósmica.

Propiamente, entonces, el hábito científico tiende a dominar la realidad-objeto.

Por honestidad consigo mismo, el científico, en cuanto tal, se abstendrá de intervenir en la discusión de aquellas (pseudo) realidades que no pueden ser expresadas en lenguajes directos, literales o denotativos, sino en otros metafóricos o traslaticios. El discurso científico reposa necesariamente en una lingüística técnica especializada, que construye un texto de eficiencia verificable.

Debemos destacar la necesidad de verificación que siente el conocimiento científico. Necesita superar esa prueba de fuego que es la verificación empírica o formal. Lo no verificable no puede aspirar ni siquiera a la carta de ciudadanía de ser realmente existente.

Lo negativo de la razón iluminista no fue la consolidación del sistema científico, sino lo que éste produjo en la conciencia cotidiana del entorno cultural y en la formulación de las metas deseables.

Lo primero que salta a la vista es la hipertrofia del crecimiento de la razón científica y pragmática en relación con las restantes áreas del sistema cultural. Esto se encuentra expresado en un lamento generalizado: "La humanidad (occidental, habría que precisar) no está preparada para incorporar el conocimiento científico-tecnológico que ha desarrollado".

Parece que la red científica hubiera logrado una tasa de crecimiento ni por asomos igualada por el crecimiento cultural global. La velocidad y calidad del crecimiento científico no ha estado acompañado por una correspondiente velocidad en el mejoramiento de las relaciones sociales. Hasta podría aventurarse, como hipótesis, que el crecimiento científico y tecnológico ha estado acompañado de un deterioro en lo social.

De ninguna manera nos atreveríamos a establecer un nexo causal entre ambos procesos ("el crecimiento científico produjo el deterioro social"). Simplemente proponemos que pudieran ser hechos relacionables. Baste pensar en quiénes son las personas que pueden tener acceso a la formación científica y en el alejamiento social y económico que ello conlleva.

El prestigio de la ciencia influyó en el diseño del organismo sociocultural; la norma del desarrollo científico se asumió como norma de la vida social. Se privilegió:

- la razón objetivante,
- los métodos analítico-sintéticos,
- la legitimación por la verificación exitosa.

Trasladada al sistema social, esta racionalidad no podía sino dar a la sociedad occidental la fisonomía que Habermas diseñara: una sociedad donde predomina lo que él llama la racionalidad instrumental. Y la exitosa verificación empírica en la producción industrial la consagró definitivamente.

Insistamos: este proceso no fue necesario ni fatal ni debe achacarse a la ciencia como tal. La coyuntura cultural global en que ella se desarrolló hizo posible la consecuencia señalada.

En general, entonces, las reducciones racionalistas no han hecho más feliz al hombre. Es posible que el racionalismo científico haya liberado al hombre del terror a la naturaleza, pero lo ha sustituido por el terror a la sociedad y a los productos del hombre mismo. Al final, la racionalidad del racionalismo ha llegado a ser una racionalidad de desconuelo.

### III. EL CONOCIMIENTO MÍTICO EN EL CONJUNTO CULTURAL

A partir de la revolución científica, la ciencia cuestiona al Mito; el crecimiento racional (¿-ista?) conduce al desprestigio del Mito.

Se supuso que el hombre de mito vivía en un mundo falsamente interpretado y que, por ende, vivir-en-el-mundo mítico era necesariamente vivir

en el terror cósmico. El hombre de ciencia, al ofrecer una interpretación valedera del mundo, prometía la liberación de los terrores heredados.

Hace ya tiempo que la interpretación del mito ha sufrido un vuelco. Se ha reconocido que el conocimiento mítico discurre por vías diferentes de los del conocimiento científico.

El conocimiento mítico no tiende a dominar la realidad. Con él el hombre quiere encontrar un lugar protegido, espera contar ya no con una "explicación" (causal o no) de la existencia, sino con un "sentido" del vivir. Así, el hombre de mito no se enfrenta al mundo como un objeto, sino como un "partner" que le va revelando posibilidades y límites de existencia.

Por eso, el hombre de mito más que conocer el mundo se va conociendo a sí mismo como ser-en-el-mundo. Tiene un profundo sentido de la precariedad de su existencia y trata, de alguna manera, de manejarse con ella. De ahí la intencionalidad "fundante" del mito. Quiere proporcionar un punto de apoyo firme que pueda servir para comprender la vida, y saber que ésta tiene alguna solidez de sentido.

En su caminar, el conocimiento mítico fue logrando acumular una sabiduría de vida transmitida, como otros semejantes tipos de sabiduría, en discursos organizados en narraciones consideradas "verdaderas". Además, el hombre de mito pretende tomar contacto con las fuentes de la existencia y asegurarlo en celebraciones rituales tradicionales. Sintomáticamente, las narraciones y las celebraciones míticas insisten en los temas de los orígenes, de la muerte, del destino final.

Resulta claro, entonces, que el conocimiento mítico no pretende reducir, sino intensificar la realidad aparente empujándola hacia la realidad final, de la que recibe sentido. En el mito es posible, de esta manera, una solidaridad vital entre todas las formas existentes. En realidad, todo es de alguna manera viviente y hay una profunda corriente vital sin solución de continuidad que, a su vez, posibilita la metamorfosis de todo en todo.

El discurso mítico toma el lenguaje maternal corriente y lo impulsa hacia el potencialismo de sus posibilidades metafóricas. Como decía Van der Leeuw, lo que el discurso pierde en precisión, lo gana en vivencialidad; a riesgo de sacrificar la denotación, impulsa la connotación hasta el límite.

Es decisivo tener claro que la función primera del mito radica no en pretender explicar el "cómo" de una realidad objetiva, sino en construir el sentido de un real existencial.

Ahora bien, queremos afirmar que la actividad mitopoiética es inevitablemente necesaria. Todo individuo, toda sociedad necesita motivaciones y fundamentos para existir. Esto es lo mismo que reconocer la necesidad del mito como aglutinador del conjunto y legitimador de los indispensables sacrificios. De buena gana sostendríamos que lo que distingue nuestra sociedad de las llamadas sociedades primitivas no es la presencia o ausencia de mitos fundantes, sino la posibilidad que tenemos de criticarlos gracias al

ejercicio del "Logos". Por lo demás, el "Logos" mismo necesitó del "Mito" para surgir y necesita de él para mantenerse vivo.

Quizás una buena parte del desprestigio del Mito se debió a que éste cedió a una tentación quizás irresistible en determinadas situaciones culturales: pretendió asumir las funciones del "Logos" y desempeñar la función propia de la explicación racional.

Rudolf Bultman fue quien sistematizó el problema: reconociendo que en la función mítica se había producido la ilegítima confusión que hemos señalado, propuso una hermenéutica del mito que restituyera cada función a su debida y necesaria competencia. Su modelo hermenéutico se desarrolla en dos etapas:

- en la etapa negativa, rechaza toda pretensión de "Logos" a la que puede aspirar el Mito. El "Logos" explicativo de la realidad pertenece a la ciencia, a la racionalidad científica. Cuando el mito ha asumido en la historia el ejercicio de las funciones "lógicas", ha conducido a dogmatismos y oscurantismos de la peor especie. El llamado "caso Galileo" puede ser una buena sinécdoque de lo ocurrido;
- positivamente, reconoce y reconstruye el valor de la función mítica en el área existencial, allí donde se juegan las decisiones profundas acerca del sentido de la vida y de la autocomprensión solidaria.

Por lo demás, la razón iluminista cometió una falta análoga. Venimos de señalar la tentación del mito por fagocitar la función científica. Pues bien, parecería igualmente nefasto que el "Logos" pretendiera asumir la función existencial del mito. De hecho, parece perceptible que una de las más brillantes manifestaciones del "Logos", el conocimiento científico, se estuviera revistiendo de atributos míticos:

- Aparentemente neutra y ubicada por encima del prejuicio, la ciencia parece ofrecerse como instancia legitimadora y decisoria de las opciones de existencia, acerca de lo conveniente o inconveniente para la vida humana.
- La ciencia, a su vez, no cree necesitar de legitimación alguna. Es autolegitimante y autosuficiente. Su caminar es irreversible y nadie está autorizado para detenerlo, frenarlo, enjuiciarlo u orientarlo.
- Sus cultores —sobre todo los tecnócratas— parecen reasumir el rol de los viejos hechiceros y/o sacerdotes: ante ellos se inclina, reverencialmente temerosa, la multitud que espera su oráculo.

La absolutización del poder tecnocrático puede conducir (y de hecho así ha sucedido) a la absolutización de la racionalidad científica, o por lo menos proclamada como tal, en los intentos de reforma global de las sociedades. El supuesto de eficiencia puede arrasar con el requerimiento ético, o mejor aún, se propone una ética de la eficiencia en cuyo extremo se supone el advenimiento final de la justicia y del "Mundo Feliz".



## IV. EL PORVENIR DE LA CIENCIA Y DEL MITO EN EL CONJUNTO CULTURAL

Penan resabios iluministas en la construcción de Habermas. Quiere excluir Mito, Religión del horizonte futuro. Lo considera enteramente obsoleto, pues estima que no puede ya proporcionar un soporte válido ni a la identidad social ni a la personal en un mundo de tan sofisticados sistemas de interacción. Incluso su terminología es negativa: para Habermas, "mitopoiesis" significa la creación de nuevos temores, que consoliden al hombre en su destino de esclavo. Según la interpretación de Siebert, la gran ambición de Habermas es superar la visión religioso-metafísica en su modelo de praxis comunicativa.

No vamos a pretender aquí "predecir" el porvenir de la Ciencia y del Mito en el conjunto cultural. Pretendemos algo mucho más modesto: expresar cómo y hacia dónde parece deseable que evolucione el sistema.

Recordemos de entrada que creemos que Mito y Ciencia son dos formas necesarias para existir humanamente. Su quehacer es distinto, eventualmente opuesto; pero de todos modos, su relación es complementaria.

Quisiéramos detenernos en dos aspectos: primero, el de la complementariedad de las formas y funciones míticas y científicas y, segundo, insinuar los aspectos en que el mito cristiano dominante en nuestro medio puede colaborar dentro del modelo de la praxis comunicativa de Habermas.

El concepto de "complementariedad" fue propuesto por Niels Bohr en sus reflexiones acerca de las relaciones entre física mecánica y física cuántica.

Estableció que cuando los conocimientos parten de bases experimentales mutuamente excluyentes, los resultados deben ser igualmente excluyentes e irreductibles unos a otros. Y, sin embargo, estas series de conocimientos excluyentes e irreductibles expresan rasgos igualmente importantes de la realidad. Por lo tanto, sólo la consideración de la totalidad de los fenómenos puede agotar la información posible acerca de la realidad. Repitémoslo una vez más: esa información posible resulta por necesidad, excluyente e inconciliable. Pero al mismo tiempo exige ser organizada en una relación conjunta de "complementariedad". Así, Niels Bohr, como físico, estima que es cierto que las "leyes" de los procesos atómicos en física cuántica son incompatibles con las descripciones causales de la mecánica newtoniana y, sin embargo, ambos conjuntos deben ser organizados e interpretados "complementariamente".

Este modelo, elaborado a partir de la física, parece adecuado en el tratamiento del tema que nos preocupa. Nos permite recuperar el trabajo desmitologizador de Bultman y proyectarlo hacia adelante.

Partamos señalando los órdenes distintos y hasta excluyentes de ambos conocimientos:

i) *La base experimental de la Ciencia y del Mito es distinta*

La Ciencia parte de la empiria de los fenómenos observables<sup>2</sup>. Ellos son objeto de la racionalidad científica. A partir de ellos, la Ciencia "inventa" sucesivas verdades acerca del universo existente. En esas invenciones ejecuta obras de belleza que son también manifestaciones de amor a la vida.

El Mito parte de la experiencia de la precariedad de la existencia. Ésta revela y oculta un *misterio*, un horizonte vital hacia donde quiere salir por un acto de libertad, es decir, de Amor.

A partir del sobrecogimiento inicial, busca por la vía metafórica del relato, de la celebración, un conocimiento experiencial de lo otro.

ii) *Los condicionamientos de método son igualmente distintos*

La herramienta de la Ciencia es la razón ejercida en un medio de "objetividad" y de rigurosidad. No debe haber ambigüedad posible, y por ello, el lenguaje debe esforzarse por buscar la precisión que ofrecen los mecanismos lingüísticos de denotación.

La herramienta primera del Mito es la voluntad. Se acerca al universo por la vía del símbolo. No quiere otra cosa que la polisemia. No busca la claridad de la precisión, sino la riqueza vital de la plenitud a la que tiende exacerbando los mecanismos de la connotación.

iii) *Los resultados buscados son también distintos*

La Ciencia busca explicar los fenómenos y dominarlos. Son objetos de conocimiento. La Ciencia se hermana con la Técnica en cuanto dominadora.

El Mito quiere dar un sentido a la vida en el mundo. No busca ni ofrece explicaciones, sino razones para vivir, y en este quehacer se hermana con la Religión.

¿Qué significa la complementariedad de estos opuestos?

En primer lugar, que ambos sean mantenidos dentro de su competencia. No creemos que el mito vuelva a poder pretender ejercer funciones científico-explicativas; quizás, en cambio, es urgente aclarar críticamente las funciones míticas que puede asumir la ciencia. Hay mucho de válido en el intento de Habermas de luchar por una sociedad que ya no tiemble ante los poderes innominados, pero que tampoco lo haga ante la tecnocracia dominante.

Entonces, ni la Ciencia debe pretender desterrar al Mito ni el Mito

<sup>2</sup>A lo menos así suele declararse. Carl Hempel insistió en que las hipótesis son las que guían y condicionan la selección de fenómenos significativos o relevantes.

repudiar a la Ciencia: es posible un mutuo aporte, una mutua corrección. La razón instrumentalizadora será corregida por el amor al misterio; el modelo de la eficiencia planificadora estará complementado por el otorgamiento de sentido y de fundamento, de razón para vivir.

Parece que si el Mito logra desposar a la Ciencia (¡si es que ésta acepta ser cortejada por aquél!), podemos esperar un fruto que nos hace mucha falta: la Belleza. Y entonces creemos posible esperar un cambio radical de la molesta pregunta aquella con que se enfrentan frecuentemente los cultores de las humanidades: “¿Para qué sirve lo que hace Ud.?”. Ya no sería posible ni suficiente entrar al juego de inventar, con alguna mala conciencia, legitimaciones de su utilidad, a las que en el fondo les pena la confesión de que “¡No sé para qué sirve lo que hago!”. La tarea es lograr cosas bellas. La propuesta es que la estética ofrece una salida a la tensión Razón-Religión, Ciencia-Mito. Todo debería entonces convertirse en una obra de arte: las clases, bellamente realizadas; el trabajo, un deleite estético; el amor de pareja, un perderse en la belleza compartida de un éxtasis fulgurante; la afirmación del yo, la construcción de la perfección ético-estética; la sociedad entera medida no por los patrones ingenieriles de rendimiento, sino por el disfrute de la conciencia libre.

En una de sus últimas intervenciones públicas, el recordado profesor don Mario Góngora defendió la tesis de que la cultura occidental, si tiene alguna esperanza de salvación, la recibirá del arte. Podemos insinuar que a ello concurrirá la “complementariedad” del Mito y la Ciencia en la medida en que éste le ofrece un valor o dimensión axiológica con el cual la Ciencia puede comprometerse.

Retomemos el comentario de Siebert a la propuesta de Habermas. Decía él que, por una parte, el valor principal de su modelo es el retome de la solidaridad universal a partir de la conciencia del sufrimiento humano y, por otro, que la aporía o tensión no resuelta es la amenaza de la muerte que se cierne sobre la mejor praxis comunicativa.

Pues bien, el mito cristiano tradicional ofrece un repertorio orientador que puede colaborar a la tarea común.

La solidaridad debe ser ANAMNÉSTICA, es decir, eficazmente recordatoria. Ello implica una apertura de la historia del pasado, sobre todo si el gatillador de la urgencia solidaria es la conciencia del sufrimiento humano. Si la historia está cerrada, nadie puede hacer nada por la víctima del asesinato injusto. El mito cristiano afirma una *realidad* que puede rescatar la víctima inocente en la medida en que la historia pasada puede ser unida al siempre presente Calvario de la humanidad. La vivencia de los misterios del Gólgota, la celebración del Viernes Santo hace imposible dar la espalda y olvidar las víctimas de ayer y de anteayer: las brillantes conquistas científico-tecnológicas, el éxito económico, pueden opacar el recuerdo del injustamente victimado; la celebración de la Pascua no lo puede permitir.

La solidaridad debe ser en ESPERANZA anticipadora del "Télos", del Fin. El recuerdo es eficaz cuando está con la vista vuelta al niño que va a nacer: al final, el injusto no triunfará definitivamente sobre su víctima. Ciertamente, como dice textualmente Rom 8:18-27: "La creación entera gime hasta el presente...: y no sólo ella sino también nosotros"; pero ese gemido es porque "sufre dolores de parto", "pues la ansiosa espera de la creación desea ardientemente la revelación de los hijos de Dios".

El mito cristiano colabora así ofreciendo una base para que la solidaridad intersubjetiva sea menos vulnerable. Es posible que la acción tenga un sentido gracias a la Memoria y a la Esperanza: el sobreviviente puede vivir en y por la muerte del otro, en y por la resurrección de ambos. Mi propia aniquilación contiene mi resurrección y la tuya: ¡Nosotros viviremos! El destino final es la mutua mimesis donde Tú eres mi modelo y Yo soy el tuyo. Nuestra solidaridad y pertenencia nos urge al trabajo por disminuir el sufrimiento y hacer crecer la belleza de la gloria.

La recuperación del mito cristiano no consiste, entonces, en una mera reviviscencia de prácticas rituales ni en la valoración de normas éticas generales. Pecado original, segundo mandamiento, Mesías, resurrección, anamnesis escatológica, mimesis e impulso mesiánico, reinado de Dios, pueden y deben ser integrados como praxis universal.

El mito cristiano puede ayudar eficazmente a lograr lo que el Iluminismo y la razón instrumental no pudieron: armonizar el crecimiento científico con el desarrollo social; lograr una armonía cultural desde dentro; una cultura estética, por último.

#### ABSTRACT

In this contribution, the author takes up some suggestions contained in Rudolf J. Siebert's book, *The Critical Theory of Religion* (New York: Mouton Publ., 1985) and projects them onto the relations between mythic knowledge and scientific knowledge. He considers that both categories of the human spirit are necessary and inevitable and that a complementary relationship must be established between them. The Christian myth, dominant in our culture, can offer some elements which make the solidarity less vulnerable and which give meaning to human suffering.