

MITO, CIENCIA Y SOCIEDAD. EL RELATO MÍTICO Y LA RAZÓN CIENTÍFICA COMO FORMAS DE CONOCIMIENTO

Jósean Larrión Cartujo
Universidad Pública de Navarra

Introducción

Sigue siendo muy común en nuestros días pensar que la falsedad del relato mítico puede y debe corregirse a través de la verdad de la razón científica contemporánea. El mito, se entiende, contendría un saber inferior, intuitivo y precientífico, pues supondría un recurso cognitivo primitivo basado en la ilusión, el miedo y la superstición. La ciencia, por el contrario, se sustentaría en argumentos racionales y evidencias empíricas, por ende sería muy superior en sus diagnósticos y prácticas a esas otras formas arcaicas de cognición e intervención. El mito nos provee de relatos de valor ficticio e incierto, se entenderá, mientras que la ciencia nos proporciona una versión muy veraz y muy poco contingente de la realidad del universo. El progreso humano, resultado en gran medida de una gradual corrección y acumulación en los conocimientos, nos conduciría así de las sociedades tradicionales a las sociedades modernas avanzadas. La humanidad estaría, en definitiva, poco menos que condenada a caminar hacia un deseable estadio futuro de perfección secular, científica y posmitológica. La magia, el mito y la religión, se aseverará, son sólidos sistemas de métodos, creencias y mentalidades activados desde la antigüedad para entender y controlar la realidad natural y social que, sin embargo, serán gradualmente superados y abandonados gracias al progreso de la ciencia, la difusión de la educación y el desarrollo de las más prósperas civilizaciones.¹

1. James George Frazer, *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid, FCE, 1981; Lucien Lévy-Bruhl, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1927.

Este trabajo, no obstante, frente a ese supuesto analítico tan generalizado, investiga las más íntimas relaciones existentes entre el relato mítico y la razón científica. El relato mítico y la razón científica son examinados como dos genéricos y poderosos programas sociales de interpretación, conocimiento y adaptación a entornos complejos. Se exploran, en suma, las más relevantes afinidades, semejanzas y convergencias entre sendos dispositivos humanos orientados tanto a describir y conocer como a gestionar y reconducir la siempre vigente complejidad de los múltiples escenarios naturales y sociales. Quedan planteados así algunos problemas quizá desde muy atrás tanteados pero aún hoy de indudable vigencia y centralidad. ¿Es el mito, en realidad, tan falso, vacío e irracional? ¿Es la ciencia moderna, inversamente, tan ajena, distante y superior al relato mítico y trascendente? ¿Cuál es esa diferencia al parecer sustantiva e insalvable entre el relato mítico y la razón científica? ¿La supuesta irracionalidad de los mitos, asimismo, está condenada a ser progresivamente corregida y reemplazada por la aparente racionalidad de las actuales concepciones científicas? ¿Cabe siquiera pensar, por ejemplo, en la mera posibilidad de una sociedad absolutamente irreligiosa, desacralizada y desmitificada? ¿Acaso hoy en día las narraciones míticas y religiosas más convencionales han mutado y se están transformado en un nuevo, poderoso y ambivalente culto moderno al progreso científico y a los avances tecnológicos?

Se trata, en síntesis, de evidenciar tanto la razón velada que contiene el relato mítico como el mito ancestral del que también se nutre la razón científica. El debate a abordar quizá sea clásico, así que tal vez por ello mismo sea también innegablemente ultramoderno. Inicialmente, se muestra el dualismo extremo que enfrenta a lo sagrado con lo profano, el potencial de conocimiento del relato mítico y la gran opacidad cognitiva de los mitos y los sistemas de creencias. Se reflexiona después sobre los límites cognitivos y normativos de la ciencia, las amenazas sociales y medioambientales que genera la moderna tecnociencia, la dialéctica de la razón ilustrada, los mitos del objetivismo y la representación y el problema central de la ciencia como enclave mítico e ideológico. A continuación, siguiendo con esta crítica a la concepción histórica manifiestamente lineal, evolutiva y progresiva que domina en el orden social secular, se investigan las causas y los efectos del posible retorno de lo sagrado, la actual reac-

tivación de lo religioso y lo trascendente, los pilares discursivos de la así llamada sociedad postsecular y el debate en torno a la desprivatización de la religión y el advenimiento del Estado postsecular. Tras observar la razón que también se hospeda en el relato mítico y trascendente, según he adelantado, pasaremos a documentar el mito en el que igualmente se asienta la razón científica moderna para, por último, procurar entender mejor las formas en cierto sentido plurales, híbridas y entrelazadas de conocimiento que inevitablemente están llamadas a convivir en el horizonte de las sociedades postseculares.

La razón del relato mítico

La experiencia de la realidad no siempre es continua, uniforme y homogénea sino que en ocasiones presenta importantes roturas, quiebras y escisiones. Sabemos, por ejemplo, que el ser humano habría aceptado usualmente el dualismo extremo que enfrenta a lo sagrado con lo profano. Lo sagrado, según esta distinción sin duda fundamental, sería numinoso, misterioso y, en principio, inasible por entero para la razón humana. Es un ámbito que genera sentimientos enfrentados y ambivalentes, pues los dioses serían capaces de propiciar vida y muerte, creación y destrucción. Su poder absoluto nos causaría atracción y adoración, pero también terror y estremecimiento.² Lo sagrado, que es objeto de culto, respeto y veneración, sería lo real en absoluto y por excelencia. Lo profano, en claro contraste, sería lo que está al otro lado, fuera del templo y de espaldas a lo sagrado. La realidad profana sería tangible, histórica e immanente, es decir, ordinaria, caótica, relativa y carente justamente de pleno sentido y auténtica significación colectiva.³

Lo religioso, sin duda, ha sido el sistema social que con mayor empuje y solvencia ha gestionado el ámbito de lo sagrado y lo trascendente.⁴ En su extensión cognitiva y discursiva, en todo caso, sabemos que las cosmovisiones religiosas adoptan con

2. Rudolf Otto, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2001.

3. Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983.

4. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992.

mucha frecuencia la forma del relato mítico. La narración mítica se manifiesta más allá de lo religioso, pero es aquí a todas luces central e indispensable. A modo de ilustración piénsese por ejemplo en el mito sobre la creación del hombre y el universo relatado en el libro del Génesis. La verdad más profunda de la religión adopta así una estructura misteriosa y enigmática sólo solventemente expresable a través de símbolos, relatos metafóricos e historias mitológicas. Es evidente, como señalamos, que existen mitos específicamente sacros y religiosos, como también los hay de corte más cultural, político o económico, pero quizá debamos reparar ahora en que tal vez todo mito es ya de por sí en cierto modo sacro, religioso y trascendente.

El mito, sin embargo, quizá en contra de lo que inicialmente pudiera parecer, no debería entenderse como una inocente fábula, ficción o invención. Éste no sería un mero hecho cultural infantil, salvaje, patológico y, por ende, plenamente subsanable y reconducible. El mito es una historia que relata cómo el mundo y el hombre han sido creados y han comenzado a existir. Sus contenidos responden a las preguntas sobre el origen, el destino y el sentido del acontecer. Éste narra acontecimientos prodigiosos, sucedidos en el tiempo fabuloso de los orígenes y protagonizados por seres extraordinarios y sobrenaturales. Aludiría a una narración situada fuera del acontecer ordinario y del tiempo histórico que en principio distingue nítidamente entre el pasado, el presente y el futuro. Sería, en definitiva, algo mucho más complejo y sustantivo que un simple cuento falso e ilusorio propio de las sociedades arcaicas y tradicionales.⁵

Opacidad y transparencia

El mito ofrece modelos de conducta, contiene un alto potencial de saber, confiere valor y sentido a la existencia y otorga un capital respaldo narrativo y simbólico a las creencias y los acontecimientos. A través de él el misterio se nos torna más amable, inteligible y transparente. El mito sería una ficción colectiva tenida por verdadera y, justamente, cargada de gran fuerza, significado y potencialidad. Se entiende, en último término, que el

5. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987.

mito quizá sea un ingrediente cultural imprescindible y constantemente reconfigurado. Qué complejo se nos torna, por consiguiente, sólo pensar en la mera posibilidad de una sociedad absolutamente irreligiosa, desacralizada y desmitificada.⁶ Las personas de todas las sociedades, por supuesto que de las tradicionales pero también de las modernas, necesitan disponer de algún tipo de respaldo narrativo y simbólico en torno a cuestiones medulares como de qué pasado proceden, qué sentido tiene su presente y hacia qué futuro se encaminan. Los mitos, por tanto, no se hallarían hoy en progresiva decadencia, ni siquiera en estas sociedades modernas en apariencia tan seculares y desacralizadas, pues éstos sobrevivirían también actualmente más o menos ocultos y silenciados detrás de muchas utopías, ideologías y aspiraciones contemporáneas.⁷

Justo en relación con esta constante antropológica entiendo que debería situarse la verdad más honda, íntima y en gran medida velada del mito, lo sagrado y lo trascendente.⁸ Aunque si una propiedad clave debiera destacarse de los mitos, ésta se referiría muy en especial a su gran opacidad cognitiva. El mito, por su naturaleza, es irreflexivo, inconsciente e incontrolable. Éste, mantendrá, se crea y recrea pero, sobre todo, se sufre y padece. Es cardinal en éstos, pues, no su edificación estratégica sino su muy escasa transparencia individual y colectiva. Las ideas, que son conscientes, se ha precisado con indudable discernimiento, se tienen, se producen y son debatibles, mientras que en las creencias, que son más hondas e inconscientes, se está, se vive y se dormita. El sistema de creencias tenido por auténtico constituye la base de nuestra vida personal e intelectual, es decir, el vasto y firme terreno sobre el que ésta surge, acontece y se desenvuelve.⁹

Los hombres no piensan en los mitos, se sostendrá, sino que son los mitos quienes se piensan a sí mismos en y entre los hombres.¹⁰ Los mitos, en efecto, están tan insertos en el carácter humano que se sitúan sin duda alguna más allá de toda conciencia

6. Émile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992.

7. Mircea Eliade, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991.

8. Kurt Hübner, *La verdad del mito*, Madrid, Siglo XXI, 1996.

9. José Ortega y Gasset, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968.

10. Claude Lévi-Strauss, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987; y *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1992.

crítica, racional y deconstructiva.¹¹ Es muy razonable considerar que toda sociedad necesita para constituirse de una ficción colectiva que le aporte sentido, cohesión y auto reconocimiento. Esa ficción colectiva será efectiva en la medida en que enmascare su carácter ficticio, ilusorio y construido. Aquí residiría, según argumentaré, su más alto y noble valor; pero también su más nociva y terrible amenaza. La eficacia de los mitos y los sistemas de creencias será proporcional en sentido inverso a la descodificación de los mecanismos soterrados que los hacen posibles y que hacen de lo que es local, contingente y circunstancial algo necesario, universal e incuestionable.¹²

Límites cognitivos e insuficiencias normativas

El proyecto secular de crítica y desmitificación habría consistido, asimismo y en coherencia, en procurar separar por completo al logos del mito y a la razón moderna del saber trascendente. Sobre este tipo de concepciones lineales y progresivas se habrían erigido los aún muy vigentes mitos de la evolución, el progreso, el desarrollo y la modernidad. La fe en el progreso traduciría esta esperanza casi inmortal en que un futuro mejor parece aguardar siempre al conjunto de la humanidad. En último término la razón científica se habría convertido en el motor cognitivo fundamental del aparentemente progresivo e imparable proceso de secularización, modernización y desacralización.¹³

Claro que la necesaria matización de esta visión tan mítica, reduccionista y autosatisfecha acerca de nuestro sino contemporáneo habría supuesto asimismo la mordaz denuncia de nuestra fe en el progreso científico y en los adelantos tecnológicos.¹⁴ La ciencia, tras un sinnúmero de dulces promesas seguidas en ocasiones de amargas decepciones, finalmente se habría visto forzada

11. G. Bateson y M.C. Bateson, *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1989, p. 181.

12. Emmánuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Ediciones Bajo Cero, Traficantes de Sueños, 2006.

13. John Bury, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971; Robert Nisbet, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1998.

14. John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2006.

a reconocer que nunca podrá sobrepasar ciertos límites del conocimiento. Ésta, obviamente, nunca habría podido someter cognitiva y plenamente a la naturaleza, el riesgo y la adversidad en sus múltiples expresiones. Existirían varias cuestiones esenciales sobre las cuales la razón científica nunca podrá obtener un sólido e invariable conocimiento. Tales serían los límites cognitivos infranqueables relacionados por ejemplo con la muerte, la conciencia, el origen de la vida, el sentido de la existencia o la posible (in)finitud del tiempo y el espacio.¹⁵

Además, si bien el progreso científico habría propiciado en gran medida el progreso tecnológico, la exclusiva razón instrumental se habría demostrado claramente insuficiente a la hora de procurar forjar códigos de conducta inequívocos para afrontar con garantías los principales retos éticos y normativos. Es decir, que incluso los avances más notorios y espectaculares de la ciencia y la técnica modernas no habrían conducido por necesidad a un igualmente evidente progreso moral de las sociedades contemporáneas. La razón moderna de las sociedades industriales avanzadas, sea bajo el yugo fascista, comunista o capitalista, traiciona así sus más nobles potencialidades emancipadoras y se transforma en sierva acrítica e indolente de las estructuras sociales estabilizadas y estabilizadoras.¹⁶ La exclusiva racionalidad instrumental, más allá de sus complicidades con las formas sociales opresoras, habría sido además manifiestamente incapaz de solventar muchos de los más importantes desafíos éticos actuales relacionados por ejemplo con la bioética, el cambio climático, la energía nuclear o la ingeniería genética.¹⁷ Incluso quienes más apasionadamente habrían defendido las bondades de la ciencia moderna y de su poderoso método de indagación habrían asumido sin muchos reparos que ésta nunca será capaz de esclarecer solventemente cómo empezó todo, para qué estamos aquí, qué debemos hacer a cada momento o cuál es el objetivo último de la existencia.¹⁸

15. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

16. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1994; Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.

17. Alain Touraine, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993; Gianni Vattimo, *Crear que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

18. Karl R. Popper, *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962.

La ciencia no nos hace mejores pero sí nos hace mucho más poderosos.¹⁹ El actual progreso científico y tecnológico nos puede parecer en ocasiones ciertamente real, sólido e irrefutable. Ahora bien, mucho más cuestionable es defender que este tipo de avances pudieran conducirnos a una mejora sustantiva de la propia condición humana. En ética y en política, evidentemente, los avances son siempre mucho más frágiles, reversibles, discutibles y difíciles de ser contrastados, acumulados y transmitidos a un número indefinido de futuras generaciones. Quizá por este hecho no siempre advertido nos cueste tanto esfuerzo asumir que la humanidad puede tornarse más salvaje, pobre e irracional incluso al mismo tiempo que se producen, propagan y estabilizan muchos de estos avances científicos y adelantos tecnológicos.²⁰

El mito de la razón científica

El así entendido desarrollo científico y tecnológico, no obstante, además de forjar la promesa de lo mejor, también nos habría traído la amenaza de lo peor. Los muy variados productos tecnocientíficos podrían encarnar perfectamente tanto el discurso mítico de la salvación como el discurso mítico del Apocalipsis.²¹ Claro ejemplo de esta inevitable doble vertiente y de sus hondas repercusiones sería el conocido accidente en la central nuclear de Chernóbil.²² La ciencia, según puede constatarse, seguiría sin someter por completo a los eventos sociales y medioambientales cargados de riesgo, ambivalencia e incertidumbre.²³ Más aún, se torna ya irrefutable que en ocasiones ésta podría descarrilar, ser destructiva, presentar patologías y convertirse en una muy seria amenaza incluso para la pura supervivencia humana. El caso

19. Bruno Latour, «Dadme un laboratorio y moveré el mundo», en Juan Manuel Iranzo Amatriáin *et al.* (eds.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 237-258.

20. John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2006.

21. Jeffrey C. Alexander, «Ciencia social y salvación. Sociedad del riesgo como discurso mítico», en Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000, pp. 1-29.

22. Ulrich Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998.

23. Zygmunt Bauman, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005.

extremo más referenciado, trágico ejemplo de una razón científica sin conciencia ni escrúpulos, es la creación y el lanzamiento de las dos bombas atómicas estadounidenses sobre las ciudades japonesas de Hiroshima y Nagasaki.²⁴ Ese miedo innegable ante los accidentes nucleares y la utilización de las armas atómicas, como muy bien se ha argumentado, supondría la más viva expresión de las amenazas, las inseguridades y los desvelos humanos en un mundo globalmente atemorizado.²⁵

Al mismo tiempo, la ciencia actual sería tanto una feliz bendición como una cruel y fatal maldición. La ciencia, según concluirán algunos analistas sociales, necesitaría, para no enfermar y descarrilar, una clara conciencia ética universal que la limite, tutele y organice. Estos muy graves riesgos, amenazas y contradicciones le habrían acaecido a la ciencia moderna, y al hombre que la acoge, elogia y glorifica, justamente, por haber pretendido emanciparse por completo de los principios éticos, religiosos y trascendentes. Una cultura moderna netamente materialista, positivista e instrumental supondría, desde este enclave argumentativo, la derrota de la razón misma, esto es, la renuncia de la razón a sus potencialidades más humanas, nobles y elevadas.²⁶

La razón ilustrada, inicialmente, habría arremetido con decidido entusiasmo contra el mito, la creencia y el sentido trascendente. Los nuevos tiempos abrazan así a los nuevos valores ligados a la verdad, la libertad individual y la justicia social. La Ilustración, pues, supondría la negación de los ídolos del pueblo, el abandono de los saberes enraizados en la costumbre pero no demostrables y el advenimiento de una justicia propiciada por la revelación de la verdad de los hechos realmente acontecidos. El hombre moderno e ilustrado se atreve a pensar por sí mismo y a guiar su propio entendimiento, se emancipa de la tutela de la religión y el orden social establecido y supera la mi-

24. Paul Strathern, *Oppenheimer y la bomba atómica*, Madrid, Siglo XXI, 1999; Diana Preston, *Antes de Hiroshima. De Marie Curie a la bomba atómica*, Barcelona, Tusquets, 2008.

25. Marta Rodríguez Fouz, «El miedo nuclear. Amenazas y desvelos en un mundo globalmente atemorizado», en J. Beriain e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010, pp. 271-294.

26. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

noría de edad a la que hasta entonces estaba aferrado por pereza, cobardía y acatamiento.²⁷

La modernidad, por tanto, se entenderá como un proceso histórico de progresiva e irreversible racionalización, formalización y desencantamiento.²⁸ El programa ilustrado, se sostendrá, habría perseguido desde sus comienzos liberar a los hombres del miedo y el falso saber de los mitos para constituirlos en los gloriosos señores de la naturaleza. La ciencia moderna, sin embargo, ya no aspira sólo a conocer por conocer, por así decir, sino que persigue sobre todo explotar y dominar a una naturaleza gradualmente expuesta y desmitificada.²⁹ La razón, empero, como tristemente habría mostrado la historia moderna y contemporánea, en ocasiones se habría excedido y descarrilado, sublimado y endiosado, traicionado en definitiva sus propios ideales y potencialidades. Ésta, sin límites ni ataduras, invasiva y dominante, habría terminado, en múltiples ocasiones, por cosificar y destruir a los propios hombres. En el nombre y con la estrecha complicidad de la razón moderna occidental también se habrían cometido un sinfín de abusos, barbaries y atropellos. La fría lógica de la eficacia, la exclusiva racionalidad instrumental y la progresiva burocratización de las organizaciones, por ejemplo, no sólo no habrían evitado sino que incluso habrían contribuido a acrecentar aún más la atroz experiencia de la barbarie en la Alemania de Adolf Hitler.³⁰ La razón ilustrada puede conducir a la emancipación de la humanidad, pero si olvida su potencial represivo también puede llevar a quienes la acogen y la glorifican a su fatal condena y autodestrucción. Hacer patente esta ambigüedad estructural es hacer patente esta condición dialéctica a través de la cual los ideales ilustrados pueden tanto realizarse como traicionarse. La dialéctica de la Ilustración, precisamente, expresaría esta circular y perenne paradoja. El mito contiene logos y razón y es también Ilustración. A su vez, la Ilustración nunca está del todo libre de caer en un mito igualmente ciego, dogmático, perverso y destructivo.³¹

27. Immanuel Kant, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004.

28. Max Weber, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1997.

29. Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973.

30. Zygmunt Bauman, *Modernidad y Holocausto*, Toledo, Sequitur, 1998.

31. M. Horkheimer y Th.W. Adorno, *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997.

Se ha creído ingenuamente que la ciencia es un gran espejo que refleja, duplica y proyecta fielmente los hechos naturales. Es decir, que ésta es la perfecta adecuación, representación y correspondencia entre el intelecto humano y la realidad de una naturaleza ajena y distanciada.³² Las verdades humanas, sin embargo, quizá muy a nuestro pesar, serían en el fondo relaciones sociales y lingüísticas que un colectivo determinado considera firmes, canónicas y vinculantes. Éstas serían ficciones que se ignora que son ficciones, metáforas que, debido a su uso reiterado y compartido, se olvidada que son metáforas y se asumen como las cosas en sí y los hechos en cuanto tales.³³ El mito del objetivismo, en este sentido, asume que puede accederse a unas verdades absolutas e independientes y mantiene que los mitos, las creencias y las metáforas no deben tomarse en serio pues estos recursos no serían objetivamente reales, válidos y positivos.³⁴ La ideología de la representación, justamente, muestra objetos construidos como si fueran objetos revelados y descubiertos, produce un autoengaño individual y colectivo sobre la génesis social de toda expresión cognitiva y busca convencernos de que la representación respectiva no es una representación más entre otras posibles sino la única y fiel correspondencia con la auténtica verdad de las cosas y los objetos.³⁵

La ciencia, por tanto, también podría entenderse como un importante enclave mítico e ideológico en la medida en que se erige en el discurso último y verdadero por encima del resto de los saberes, las creencias y los conocimientos.³⁶ El relato científico, se denunciará, podría ser ideológico en virtud precisamente de este potencial acrítico, conservador y enmascarador. Los científicos, así concebidos, constituirían hoy un novedoso linaje

32. Michel Foucault, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta Agostini, 1968; Richard Rorty, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989.

33. Friedrich Nietzsche, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990.

34. G. Lakoff y M. Johnson, *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998.

35. Steve Woolgar, *Ciencia. Abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos, 1991.

36. Jean-Marc Lévi Leblond, *La ideología de/en la física contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 1975; Brian Easlea, *La liberación social y los objetivos de la ciencia. Un ensayo sobre objetividad y compromiso en las ciencias sociales y naturales*, Madrid, Siglo XXI, 1981; Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1999.

de sacerdocio formado por hombres blancos, occidentales y de clase media-alta al servicio de los dogmas de una Iglesia de la ciencia opresora, totalitaria y despiadada.³⁷ A modo de dramática realidad histórica, piénsese por ejemplo en el caso de la defensa obstinada, sobre todo a cargo de la teoría de la evolución, de la supuesta superioridad evolutiva, tanto física como intelectual, del hombre blanco europeo sobre las poblaciones de origen no caucásico desde antaño colonizadas.³⁸ Claro que el problema principal no residiría tanto en la ciencia efectiva y en cuanto tal como en su más ciega idealización y mitificación. El poderoso discurso científico, tras su tupido manto de aparente neutralidad, objetividad y racionalidad, podría ser considerado, desde esa perspectiva, como una de las aportaciones más tiránicas e intransigentes del imaginario occidental moderno al panorama mundial de los integristas. La enorme eficacia mítica e ideológica del poderoso relato científico, recordemos, radicaría en su gran capacidad para enmascarar su fondo narrativo y discursivo, persuadirnos de que no estamos siendo persuadidos y hacer pasar lo que en él es particular, relativo y construido por universal, necesario y preexistente.³⁹

El conocimiento en las sociedades postseculares

Hemos mantenido, en síntesis, que el mito podría no ser totalmente falso, vacío e irracional y que, en sentido inverso, la ciencia moderna podría no ser plenamente ajena, distante y superior al relato mítico y trascendente. El así llamado orden social postsecular, siguiendo con esta crítica al paradigma académico evolutivo y progresivo, supondría precisamente una quiebra muy significativa dentro de este orden social secular occidental. Se trataría de un nuevo orden que, según han subrayado algunos analistas sociales, explicita el posible retorno de lo sagrado, lo mítico y lo

37. Michel Maffesoli, *La violencia totalitaria. Ensayo de una antropología política*, Barcelona, Herder, 1982.

38. Juanma Sánchez Arteaga, *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Madrid, Lengua de Trapo, 2007.

39. Emmánuel Lizcano, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Ediciones Bajo Cero, Traficantes de Sueños, 2006.

trascendente. La secularización, en tanto que puro proceso histórico, no habría implicado una disolución progresiva de lo sagrado sino una nueva pluralidad en sus formas, mudas y metamorfosis. Aunque no existiría un retorno en sentido estricto de lo sagrado, puesto que lo sagrado nunca habría estado del todo ausente, anulado y desterrado. Este fenómeno, más concretamente, se debería a la explicitación de un claro sentimiento mítico y trascendente subyacente y reprimido durante la propia modernidad y el citado proceso de secularización. La vigente reactivación de lo sagrado, lo mítico y lo religioso, justamente, podría entenderse como una reacción no deliberada ante la imposibilidad formal de hallar respuestas racionales firmes y satisfactorias ante esas preguntas últimas de corte más existencial y trascendente.⁴⁰ El inconsciente colectivo, frente a las inercias sociales y seculares actuales que remiten con gran asiduidad a la fragmentación cognitiva, la inconsistencia normativa y la pura funcionalidad instrumental, ciertamente, siempre se habría mostrado muy reacio a renunciar por completo a este tipo de narraciones míticas, cerradas y totalizadoras.⁴¹ Estaríamos presenciando, se afirmará, el regreso del mito y de su verdad más misteriosa y alternativa frente al excluyente y autosatisfecho fanatismo científicista, un regreso que seguramente debiera llevar al analista social actual a estar mucho más atento a la propia modernidad en sus múltiples derivas, carencias y contradicciones.⁴² Los antiguos y uniformes dioses de origen trascendente y judeocristiano, no obstante, serían ahora sustituidos por otros nuevos y múltiples, aunque esta vez encarnados en rostros y formas socioculturales mucho más abiertos, mundanos, inmanentes y descentrados, tales como el progreso, la modernidad, el mercado, la democracia, la ciudadanía o los nacionalismos.⁴³

40. Daniel Bell, «The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion», en *British Journal of Sociology*, vol. 28, n.º 4, 1977, pp. 419-449.

41. Leszek Kolakowski, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1999; José M. Mardones, *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000.

42. Juan M.ª Sánchez-Prieto, «El regreso del mito», en I. Olabarri y F.J. Caspistegui (eds.), *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 246-262.

43. Josetxo Beriain, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politetismo cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000.

El actual despertar religioso, según se ha manifestado, se habría producido justamente tras el notable cuestionamiento de las grandes ideologías fascista, comunista y capitalista. La religión, entonces, no habría quedado eclipsada totalmente por la modernidad avanzada y secularizada. Ésta, en sus múltiples expresiones, no se habría revelado como un fenómeno transitorio y perecedero, es decir, como un componente humano efímero, pasajero y accidental. Lo religioso, en cambio, sería un elemento irreductible y permanente, esto es, una constante antropológica persistente e imprescindible, en definitiva, un componente intrínseco, estructural y constitutivo de la condición humana.

La libertad moderna, quizá sin pretenderlo, habría hecho que el hombre se quedase en gran medida desnudo y en soledad ante el gran enigma de su propia existencia. Ahora bien, el ser humano, por ejemplo tras la muerte de un ser querido, casi siempre se sentiría empujado a demandar un sentido, una metafísica, una espiritualidad, es decir, una trascendencia de su propio ser físico y biológico. Sería éste el ámbito indisoluble de la fe, de la religión y de la constante demanda de una significación trascendente. El relato mítico y religioso, por ende, se indicará, sería la sutura simbólica de la herida real sufrida, esto es, la costura metafórica ante la indestructible alteridad y el hondo desgarramiento existencial perpetuamente padecido.⁴⁴ La cuestión clave, como bien se ha argumentado, no residiría tanto en cada una de las formas específicas que adoptan las creencias sino más bien en la inagotable potencialidad creadora e instituyente del propio hecho religioso.⁴⁵ El orden secular y moderno, en todo caso, no habría conducido por necesidad al total desvanecimiento y la progresiva marginación y privatización de lo religioso. Si atendemos a muchos de los datos empíricos hoy disponibles seguramente deba constatar que la excepción geográfica ante la regla de este resurgir religioso sería el continente europeo y que la anomalía sociológica sería asimismo la élite cultural y universitaria occidental. La hasta ahora aparentemente muy bien asentada y respaldada teoría social de la secularización quizá debie-

44. Andrés Ortiz-Osés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, Anthropos, 1993.

45. Celso Sánchez Capdequí, «Las formas de la religión en la sociedad moderna», en *Papers. Revista de Sociologia*, n.º 54, 1998, pp. 169-185.

ra revisarse en profundidad si quiere entenderse, por ejemplo, la vigente y significativa centralidad de la religión en sociedades tan modernas y avanzadas como la de Estados Unidos.⁴⁶

La mencionada sociedad postsecular, sin embargo, no se referiría a una sociedad que ha dejado de ser secular sino a una sociedad secular nueva, diferente y reformulada. Más que ser una realidad histórica concluida, de hecho, se trataría en todo caso de un proyecto y de un horizonte colectivo. La sociedad postsecular sería una sociedad donde se reactiva y reconfigura lo religioso, esto es, una sociedad que reconoce el carácter irreductible e imperecedero de las múltiples expresiones religiosas. Ésta asume el renacimiento de la metafísica, el reencantamiento de la existencia, la presencia mudable e indefinida de lo religioso y el abrazo a las mentalidades tanto mundanas como trascendentes. La moderna secularización, entonces, no habría implicado necesariamente el declive progresivo de las creencias religiosas y trascendentes sino una nueva situación en la que emerge un gran pluralismo cultural, religioso y espiritual con el que el individuo y los grupos procuran dar sentido a sus vidas, trayectorias, aspiraciones e incertidumbres.⁴⁷ Las antiguas concepciones académicas hasta hoy en día dominantes, quizá en exceso rígidas, lineales, abstractas y esencialistas, en este sentido, tal vez deban abandonarse, o cuando menos reconsiderarse, en favor de estas otras renovadas concepciones mucho más atentas a los contingentes contextos espaciales y temporales.⁴⁸ A lo que aludiría dicho paradigma postsecular, pues, no sería a un nuevo y último estadio evolutivo en la historia de la humanidad sino, precisamente, a una realidad social que en ningún caso se quiere dejar atrapar con facilidad por ese tipo de modelos genéricos basados en estadios evolutivos y predeterminados. La realidad de fondo del orden postsecular, en suma, traería consigo una severa crítica al enfoque finalista, evolutivo, progresivo y teleológico que domina en el orden social secular y un sólido

46. José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 2000.

47. Talal Asad, *The Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003; Charles Taylor, *A Secular Age*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2007.

48. Hans Joas, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

reconocimiento de la irreductible persistencia y la amplia heterogeneidad de las creencias y las prácticas religiosas en el mundo social contemporáneo.⁴⁹

El Estado secular, entonces, interpelado en cierto modo por este tipo de nuevos interrogantes, podría estar dejando espacio a la emergencia del Estado postsecular. Éste perseguiría abrazar y defender la igual dignidad de sus miembros creyentes y no creyentes. El Estado postsecular, por tanto, asumiría la relevancia vital de la religión y no buscaría una conversión secular del conjunto de la ciudadanía. Así entendido, se afirmará, éste no rechaza frontalmente la posible dimensión pública de las religiones, se abre igualmente al potencial de saber de sus tradiciones y reconoce los potenciales recursos morales que proceden de estas comunidades. La religión, se subrayará, busca desprivatizarse, anhela tornarse mucho más visible socialmente y persigue desmentir de raíz esa imagen algo lánguida y en cierto modo tergiversada que la quiere presentar en público como una simple cuestión intimista, personal y circunstancial. El renovado discurso religioso, así concebido, podría ser además una cardinal fuente de sabiduría moral y solidaridad ciudadana frente a la seguramente abusiva mercantilización del mundo de la vida y de las relaciones sociales. Su persistencia, ciertamente, cuestionaría la autonomía plena concedida al subsistema político convencional, pues se intuye que el discurso religioso podría tener un razonable reconocimiento público también incluso en una sociedad moderna, ilustrada y posmetafísica.⁵⁰ El vigente proceso de desecularización y postsecularización, por consiguiente, supondría tanto la repolitización de las esferas privadas morales y religiosas como la renormativización de las esferas públicas políticas y socioeconómicas. Esta dinámica podría implicar, en última instancia, como se ha expresado, el posible retorno de la religión de la esfera privada e individual a la esfera pública y colectiva.⁵¹ Es indiscutible, a mi entender, el gran potencial de unión y vínculo del relato mítico, religioso y trascendente, por

49. J. Beriain e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010.

50. Jürgen Habermas, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993.

51. José Casanova, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 2000.

supuesto, pero no olvidemos que sigue siendo motivo de viva y apasionada discusión en qué medida la religión en sus muy plurales formas y manifestaciones puede dialogar y convivir en plena armonía con varios de los preceptos esenciales de la ciencia moderna y de los sistemas políticos democráticos.⁵²

Afinidades, semejanzas y convergencias

Tras haber aportado ciertas evidencias que apuntan sin duda hacia este mutuo e intrincado entrelazamiento cognitivo y normativo, quizá debamos procurar sintetizar en lo que sigue las principales afinidades, semejanzas y convergencias entre el relato mítico y trascendente y la razón científica contemporánea. La ciencia moderna, según hemos subrayado, también se erige en última instancia sobre la fe, el mito, el dogma y la metafísica. A la postre, por así decir, incluso en la ciencia más fría y descarnada también habría que creer, soñar y confiar. La ciencia, para su propia génesis, desarrollo y expansión, demanda sin reservas que la sociedad crea en ella, es decir, que la sociedad no se cuestione en exceso el propio mito que la constituye. Ésta, ciertamente, siempre necesitaría una creencia, una esperanza y una convicción honda e irrenunciable que, por ende, le otorgue un sentido, una dirección, una justificación y, en suma, un derecho a existir.⁵³ Se trata de una nueva creencia, empero, desprovista en principio de misterio, angustia y trascendencia. La actual fe en la ciencia y el progreso, en efecto, estaría compitiendo hoy en día casi en pie de igualdad con la fe en las religiones teístas convencionales y en las religiones políticas militantes del fascismo, el comunismo o el mercado libre y global. El mito cristiano de la salvación tras el fin de la historia, por consiguiente, no habría desaparecido con la llegada del pensamiento laico, secular y moderno sino que, tomando a la ciencia como vehículo cardinal para la reactualización de los mitos clásicos, habría seguido alentando las esperanzas milenaristas de muchos de

52. J. Habermas y J. Ratzinger, *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006.

53. Friedrich Nietzsche, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997, pp. 190-193.

los movimientos conservadores, socialistas y neoliberales contemporáneos.⁵⁴

La razón científica, pues, no sería esencialmente superior ni estaría absolutamente deshermanada de las demás formas humanas de cognición, ordenación y manipulación.⁵⁵ La medicina mágica, por ejemplo, busca ahuyentar del enfermo a los demonios y los malos espíritus, mientras que la medicina científica persigue exterminar en el cuerpo a los virus y los gérmenes patógenos.⁵⁶ Casi todos los individuos, en sendas circunstancias, procuran justamente entender, por así decir, por qué han de ser ellos y no otros quienes en un momento dado sufran, sientan dolor y se pongan enfermos. El mito, se advertirá, precede a la ciencia, le informa y le acompaña en el infinito camino de conocimiento, haciendo posible en muchos casos incluso que gracias a él la propia ciencia prospere y se engrandezca.⁵⁷ Las nuevas tecnologías de la información y de la comunicación, cuya realidad nos parece indudablemente sólida, estable y determinada, también pueden analizarse muy solventemente en tanto que creencias, esperanzas y significaciones imaginarias colectivas.⁵⁸ La presencia en la ciencia de los intereses y de los juicios de valor sería imprescindible para seleccionar los temas dignos de estudio, decidir los métodos que van a utilizarse y disponer puntos de vista para establecer qué es lo más relevante y significativo.⁵⁹ El intento de explicitar la existencia de unos principios universales de comparación entre las diversas propuestas cognitivas, además, por ejemplo para concluir que la ciencia occidental es intrínsecamente superior a otras formas de análisis e indagación, supondría en todo caso un claro acto interesado y valorativo so-

54. John Gray, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2006, pp. 75-81.

55. Bronislaw Malinowski, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1985; Claude Lévi-Strauss, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1992.

56. Edward Evans-Pritchard, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976.

57. Michel Serres, *La traducción (Hèrmes III)*, París, Minuit, 1974.

58. Daniel H. Cabrera, *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Biblos, 2006.

59. Max Weber, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península, 1971; Max Weber, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979; Jürgen Habermas, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1999.

bre el que muy difícilmente pueden aportarse argumentos racionales ni empíricamente demostrables.⁶⁰

La ciencia moderna, entonces, quizá cumpla entre nosotros una función no idéntica pero sí en cierto modo análoga a la de la magia, el mito y la religión en las sociedades más cerradas y tradicionales. La meta es en gran medida equivalente, consiste en intentar acallar los miedos, mitigar las angustias y domesticar las incertidumbres. Se busca siempre narrar, nombrar y describir para, en último término, explicar, controlar y dominar a esa realidad que en modo alguno se deja apresar, domar y someter plenamente. Gracias al conocimiento, en sus plurales manifestaciones, erigimos y damos por válida esa fértil ficción que nos empuja a creer que es amable lo indiferente, ordenado lo incoherente y sumiso lo ingobernable. A través de estos recursos, en efecto, el ser humano se coloca a sí mismo en condiciones de sintetizar, juzgar y articular su propia experiencia. La religión presupone en la vida un sentido último y trascendente, mientras que la ciencia da por sentado la existencia en el universo de un orden, una armonía, una estructura y unas leyes formales fundamentales. El mito, la religión, el arte y la ciencia serían actividades humanas y culturales que, por encima de la pura inmediatez del dato evidente y el objeto observable, producen poderosas formas simbólicas y esquemas autónomos de significación.⁶¹ Más allá de las posibles fricciones y desemejanzas, por ejemplo, tanto el pensamiento religioso tradicional africano como el pensamiento científico occidental producen modelos teóricos y principios generales, combinando observaciones, analogías y abstracciones, para así reorientar el sentido común y el saber de la vida cotidiana, producir orden, unidad y regularidad donde se advierte desorden, diversidad y anomalías y hacer más accesibles al entendimiento las realidades veladas, inquietantes y subyacentes.⁶²

Cabría hablar, de hecho, incluso de un puro instinto humano de clasificación, codificación y simbolización. Ese fin quizá

60. P. Feyerabend y A. Naess, *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad. ¿Por qué no ciencia también para anarquistas?*, Valencia, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1979.

61. Ernst Cassirer, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1979.

62. Robin Horton, «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», en M. Gluckman, M. Douglas y R. Horton, *Ciencia y brujería*, Barcelona, Anagrama, 1988, pp. 73-117, en especial, pp. 75-87.

común a toda forma de conocimiento consistiría en amansar el persistente vértigo existencial y en hacer de este mundo un lugar más digerible, ordenado e inteligible. El lenguaje mítico y el lenguaje científico, además, como bien cabe imaginar, tendrían sus oportunos rituales, ficciones, códigos morales, protocolos de buenas prácticas y, por supuesto, sus equivalentes obispos, sacerdotes, pueblo llano creyente y grupos de herejes más o menos fornidos y combativos.⁶³ Ambos dispositivos de conocimiento, bajo sus rostros más o menos sagrados y profanos, serían las narraciones humanas que activarían las distintas sociedades para adaptarse cognitivamente a entornos hostiles, confusos y cambiantes procesando información y reduciendo complejidad social y natural.⁶⁴ El mito y el logos, la religión y la ciencia, en suma, serían dispositivos de ordenación, investigación y dominación de la realidad cuya estricta demarcación sería, en rigor, inevitablemente convencional, contingente y socialmente constituida.⁶⁵ En clara crítica del juicio severo y tal vez precipitado que opone sin matices fe y razón, mito y logos, religión y ciencia, parece razonable entender que quizá toda cultura, la cultura moderna y occidental inclusive, requeriría de un sólido horizonte narrativo y simbólico que dé cuenta del origen del universo, la esencia de las cosas y el significado de la existencia.⁶⁶

El mito, la ciencia y el conocimiento

Es indudable que todas las sociedades heredan, emplean, producen y transmiten conocimientos. Aceptemos, en todo caso, no una razón humana última, infalible e incontestable sino maneras múltiples y legítimas en su pluralidad a la hora de activar la men-

63. P. Feyerabend y A. Naess, *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad. ¿Por qué no ciencia también para anarquistas?*, Valencia, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1979.

64. Niklas Luhmann, *Confianza*, Barcelona, Anthropos, Universidad Iberoamericana, 2005.

65. Juan M. Iranzo Amatriaín, «La demarcación social entre ciencia y religión a examen desde la sociología del conocimiento científico», en *Política y Sociedad*, n.º 22, 1996, pp. 17-32.

66. Hans-Georg Gadamer, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997; Clifford Geertz, *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001; Jean-François Lyotard, *La condición posmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000.

te, adaptarse cognitivamente a entornos complejos y procesar la información que nos suministran nuestra razón limitada y nuestros falibles sentidos.⁶⁷ El relato mítico, la creencia religiosa, la contemplación metafísica y la racionalidad científica, en este sentido, quizá deban concebirse no como estadios graduales, transitorios y progresivos sino como dispositivos cognitivos en gran medida autónomos, irreductibles y estructurales.⁶⁸ Estaríamos, en todo caso, en presencia de esferas plurales de conocimiento entre las que, qué duda cabe, siempre pueden entablarse relaciones de tenso conflicto,⁶⁹ de feliz armonía⁷⁰ o de fría indiferencia.⁷¹

Las lógicas cognitivas y normativas aquí implicadas son en cierto modo análogas y comparables, pero es claro también que éstas no son del todo idénticas ni equiparables. En un caso, los mediadores son los chamanes, los sacerdotes y las altas jerarquías eclesásticas. Su saber ético y prescriptivo es revelado y se autoproclama verdadero, perfecto e irreversible, pero su validez no puede ser racional y empíricamente demostrada. A quien discute y no se atiene a los rectos preceptos, precisamente por asentarse éstos en saberes y principios sagrados, se le acusa de incurrir en pecado, herejía y profanación. El acceso al mundo divino y trascendente se produce, pues, gracias en especial a la mediación de grupos religiosos acreditados para propiciar una interpretación infalible de la voluntad suprema y las sagradas escrituras. En el otro caso, los mediadores son los científicos, sus argumentos y sus métodos de investigación. Su saber descriptivo y explicativo quiere ser abierto, discutible y demostrable, pero por ello mismo no puede ofrecer verdades absolutas sino enunciados parciales, imperfectos y siempre revocables.⁷² La modernidad, pues, implica la institucionalización de la duda, de una duda que a partir de entonces será metódica, sistémica y disci-

67. Henri Atlan, *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y el mito*, Barcelona, Tusquets, 1991.

68. Max Scheler, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973.

69. Guillermo Draper, *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Altafulla, 1987.

70. Stephen J. Gould, *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2000.

71. Niklas Luhmann, *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007.

72. Miguel Beltrán Villalva, *Perspectivas sociales y conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 2000.

plinada. Se consolida socialmente así ese potencial reflexivo, creativo y transgresor que, para bien y para mal, por supuesto, socava las tradiciones y cuestiona todo lo acríticamente dado por supuesto y predeterminado.⁷³ El contacto con el mundo material e inmanente sólo se produce, entonces, gracias en particular a la mediación de colectivos expertos acreditados para hacer un uso solvente de la razón crítica y de los instrumentos de experimentación. Ambos dispositivos de conocimiento surgen, prosperan, perduran y se aferran al corazón mismo de las instituciones sociales contemporáneas gracias muy en particular a la labor primordial de sus respectivos profesionales de la acción de mediación, traducción y representación.⁷⁴

Es esencial para nuestra discusión, en definitiva, reconocer que es en la miseria de la ciencia donde se halla la razón más honda, íntima y valiosa del relato mítico y trascendente.⁷⁵ Ahora bien, cabe subrayar inversamente que es en la miseria del mito donde reside la razón más ensalzable de la ciencia contemporánea. El relato mítico, como hemos indicado, se ve hoy en día también profundamente legitimado en virtud de la manifiesta imposibilidad de la ciencia moderna para generar un sentido último, un hondo aliento existencial y unos inequívocos patrones normativos. Sin embargo, la razón científica se sabe igualmente justificada e interpelada en la medida en que el mito se ubica más allá de toda conciencia crítica, reflexiva, liberadora y descosificadora. Si el mito se abandona a su suerte y no es críticamente revisado y actualizado, ese sentido profundo que alguna vez pudo anidar en él corre el grave riesgo de convertirse en un contrasentido obsoleto, desalmado y sin esperanza. Si la ciencia procede de espaldas a un legítimo horizonte social normativo, a su vez, ésta corre también el muy grave riesgo de enfermar, pervertirse y autodestruirse.

73. Anthony Giddens, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1997; Emilio Lamo de Espinosa, *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*, Oviedo, Nobel, 1996.

74. Bruno Latour, «Dadme un laboratorio y moveré el mundo», *loc. cit.*; Michel Callon, «Algunos elementos para una sociología de la traducción. La domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieuc», en Juan M. Iranzo Amatriaín *et al.* (eds.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, CSIC, 1995, pp. 259-282.

75. Xavier Rubert de Ventós, «Miseria de la razón, razón del mito», en *El País*, 1 de diciembre de 1997.

El mito, pienso, puede ser fatal en tanto que relato cerrado, destino necesario y sombra de la libertad, si bien la ciencia puede ser también fatal en tanto que saber precario, dominio práctico insuficiente e inercia instrumental a veces anómica y alienante. Se perciben, en todo caso, algunas nítidas diferencias, pues bien sabemos que el mito es más irreflexivo, inconsciente e incontrolable y que la ciencia es más prudente, escéptica y administrable. Es por ello, como bien se ha sabido subrayar, que las sociedades tradicionales son más cerradas, opacas e inflexibles y que las sociedades modernas son más abiertas, tolerantes y críticas con los principios dogmáticamente establecidos.⁷⁶ Ambas concepciones, según hemos querido constatar, ni nos libran por entero de la adversidad, por supuesto, ni están libres en absoluto de fundar nocivas perversiones. Si las patologías de la fe son dañinas, ciertamente, no menos peligrosas son las patologías de la razón. Que no se pretenda habilitar en sociedad ninguna forma sagrada o profana de pureza, perfección o infalibilidad. Los referentes simbólicos de esta naturaleza son sin duda muy útiles a las instituciones, precisamente para aupar su génesis, asentar su desarrollo y regodearse en su autosatisfacción. Aunque en ambos dominios, según hemos constatado, pocos motivos sólidos existirían para justificar esta creencia infundada en torno a la supuesta inmunidad del saber a su fatal degradación y descarrilamiento. El relato mítico y la razón científica, parece de recibo concluir, ponen en circulación dos lenguajes sociales muy diferentes pero, al mismo tiempo, muy semejantes. Es erróneo ignorar estas hondas tensiones, pero también es desacertado no saber advertir esa doliente armonía de fondo que late en estas mismas contrariedades. Sendos programas de conocimiento, en sus plurales formas sagradas y profanas, son en ciertos aspectos muy distantes, por supuesto, pero en otros innegablemente afines y convergentes.

Bibliografía

ALEXANDER, Jeffrey C., «Ciencia social y salvación. Sociedad del riesgo como discurso mítico», en Jeffrey C. Alexander, *Sociología cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000 [1999] [el artículo orig. 1995], pp. 1-29.

76. Karl R. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981.

ASAD, Talal, *The Formations of the Secular: Christianity, Islam, Modernity*, Stanford, California, Stanford University Press, 2003.

ATLAN, Henri, *Con razón y sin ella. Intercrítica de la ciencia y el mito*, Barcelona, Tusquets, 1991 [1986].

BATESON, G. y BATESON, M.C., *El temor de los ángeles. Epistemología de lo sagrado*, Barcelona, Gedisa, 1989 [1987].

BAUMAN, Zygmunt, *Modernidad y Holocausto*, Toledo, Sequitur, 1998 [1989].

—, *Modernidad y ambivalencia*, Barcelona, Anthropos, 2005 [1991].

BECK, Ulrich, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*, Barcelona, Paidós, 1998 [1986].

BELL, Daniel, «The Return of the Sacred? The Argument on the Future of Religion», en *British Journal of Sociology*, vol. 28, n.º 4, 1977, pp. 419-449.

BELTRÁN VILLALVA, Miguel, *Perspectivas sociales y conocimiento*, Barcelona, Anthropos, 2000.

BERIAIN, Joseixto, *La lucha de los dioses en la modernidad. Del monoteísmo religioso al politeísmo cultural*, Barcelona, Anthropos, 2000.

— y SÁNCHEZ DE LA YNCERA, I. (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010.

BURY, John, *La idea de progreso*, Madrid, Alianza, 1971 [1932].

CABRERA, Daniel H., *Lo tecnológico y lo imaginario. Las nuevas tecnologías como creencias y esperanzas colectivas*, Buenos Aires, Bibles, 2006.

CALLON, Michel, «Algunos elementos para una sociología de la traducción. La domesticación de las vieiras y los pescadores de la bahía de Saint Brieu», en Juan M. Iranzo Amatriáin et al. (eds.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, CSIC, 1995 [artículo orig. 1986], pp. 259-282.

CASANOVA, José, *Religiones públicas en el mundo moderno*, Madrid, Promoción Popular Cristiana, 2000 [1994].

CASSIRER, Ernst, *Filosofía de las formas simbólicas*, México, FCE, 1979 [1923-1929].

DRAPER, Guillermo, *Historia del conflicto entre la religión y la ciencia*, Barcelona, Altafulla, 1987 [1873].

DURKHEIM, Émile, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Madrid, Akal, 1992 [1912].

EASLEA, Brian, *La liberación social y los objetivos de la ciencia. Un ensayo sobre objetividad y compromiso en las ciencias sociales y naturales*, Madrid, Siglo XXI, 1981 [1973].

ELIADE, Mircea, *Lo sagrado y lo profano*, Barcelona, Labor, 1983 [1957].

—, *Mito y realidad*, Barcelona, Labor, 1991 [1968].

EVANS-PRITCHARD, Edward, *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Barcelona, Anagrama, 1976 [1937].

FEYERABEND, P. y NAESS, A., *El mito de la ciencia y su papel en la sociedad. ¿Por qué no ciencia también para anarquistas?*, Valencia, Cuadernos Teorema, Universidad de Valencia, 1979 [1975].

FOUCAULT, Michel, *Las palabras y las cosas*, Barcelona, Planeta Agostini, 1968 [1966].

FRAZER, James George, *La rama dorada. Magia y religión*, Madrid, FCE, 1981 [1890].

GADAMER, Hans-Georg, *Mito y razón*, Barcelona, Paidós, 1997 [1954-1992].

GEERTZ, Clifford, *Interpretación de las culturas*, Barcelona, Gedisa, 2001 [1973].

GIDDENS, Anthony, *Consecuencias de la modernidad*, Madrid, Alianza, 1997 [1990].

GOULD, Stephen J., *Ciencia versus religión. Un falso conflicto*, Barcelona, Crítica, 2000 [1999].

GRAY, John, *Contra el progreso y otras ilusiones*, Barcelona, Paidós, 2006 [2004].

HABERMAS, Jürgen, *El discurso filosófico de la modernidad*, Madrid, Taurus, 1993 [1985].

—, *Ciencia y técnica como «ideología»*, Madrid, Tecnos, 1999 [1968].

— y RATZINGER, J., *Dialéctica de la secularización. Sobre la razón y la religión*, Madrid, Encuentro, 2006 [2005].

HORKHEIMER, Max, *Crítica de la razón instrumental*, Buenos Aires, Sur, 1973 [1969].

— y ADORNO, Th.W., *Dialéctica de la Ilustración. Fragmentos filosóficos*, Madrid, Trotta, 1997 [1944-1947].

HORTON, Robin, «El pensamiento tradicional africano y la ciencia occidental», en M. Gluckman, M. Douglas y R. Horton, *Ciencia y brujería*, Barcelona, Anagrama, pp. 73-117, 1988 [1967].

HÜBNER, Kurt, *La verdad del mito*, Madrid, Siglo XXI, 1996 [1985].

IRANZO AMATRIÁIN, Juan M., «La demarcación social entre ciencia y religión a examen desde la sociología del conocimiento científico», en *Política y Sociedad*, n.º 22, pp. 17-32, 1996.

JOAS, Hans, *Creatividad, acción y valores. Hacia una teoría sociológica de la contingencia*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2002.

KANT, Immanuel, *¿Qué es la Ilustración?*, Madrid, Alianza, 2004 [1784].

KOLAKOWSKI, Leszek, *La presencia del mito*, Madrid, Cátedra, 1999 [1972].

LAKOFF, G. y JOHNSON, M., *Metáforas de la vida cotidiana*, Madrid, Cátedra, 1998 [1980].

LAMO DE ESPINOSA, Emilio, *Sociedades de cultura, sociedades de ciencia. Ensayos sobre la condición moderna*, Oviedo, Nobel, 1996.

LATOUR, Bruno, «Dadme un laboratorio y moveré el mundo», en Juan Manuel Iranzo Amatriáin et al. (eds.), *Sociología de la ciencia y la tecnología*, Madrid, CSIC, 1995 [1983], pp. 237-258.

LÉVI LEBLOND, Jean-Marc, *La ideología de/en la física contemporánea*, Barcelona, Anagrama, 1975 [1974].

LÉVI-STRAUSS, Claude, *Antropología estructural*, Barcelona, Paidós, 1987 [1958].

—, *El pensamiento salvaje*, México, FCE, 1992 [1962].

LÉVY-BRUHL, Lucien, *El alma primitiva*, Barcelona, Península, 1985 [1927].

LIZCANO, Emmánuel, *Metáforas que nos piensan. Sobre ciencia, democracia y otras poderosas ficciones*, Madrid, Ediciones Bajo Cero, Traficantes de Sueños, 2006.

LUHMANN, Niklas, *Confianza*, Barcelona, Anthropos, Universidad Iberoamericana, 2005 [1996].

—, *La religión de la sociedad*, Madrid, Trotta, 2007 [2000].

LYOTARD, Jean-François, *La condición postmoderna*, Madrid, Cátedra, 2000 [1979].

MAFFESOLI, Michel, *La violencia totalitaria. Ensayo de una antropología política*, Barcelona, Herder, 1982 [1979].

MALINOWSKI, Bronislaw, *Magia, ciencia y religión*, Barcelona, Planeta de Agostini, 1985 [1925].

MARCUSE, Herbert, *El hombre unidimensional. Ensayo sobre la ideología de la sociedad industrial avanzada*, Barcelona, Ariel, 1994 [1965].

MARDONES, José M., *El retorno del mito. La racionalidad mito-simbólica*, Madrid, Síntesis, 2000.

NIETZSCHE, Friedrich, *Sobre verdad y mentira en sentido extramoral*, Madrid, Tecnos, 1990 [1873].

—, *La genealogía de la moral*, Madrid, Alianza, 1997 [1887].

NISBET, Robert, *Historia de la idea de progreso*, Barcelona, Gedisa, 1998 [1980].

ORTEGA Y GASSET, José, *Ideas y creencias*, Madrid, Espasa-Calpe, 1968 [1940].

ORTIZ-OSÉS, Andrés, *Las claves simbólicas de nuestra cultura*, Barcelona, Anthropos, 1993.

OTTO, Rudolf, *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*, Madrid, Alianza, 2001 [1917].

POPPER, Karl R., *La lógica de la investigación científica*, Madrid, Tecnos, 1962 [1934-1954].

—, *La sociedad abierta y sus enemigos*, Barcelona, Paidós, 1981 [1945].

PRESTON, Diana, *Antes de Hiroshima. De Marie Curie a la bomba atómica*, Barcelona, Tusquets, 2008 [2005].

RODRÍGUEZ FOUZ, Marta, «El miedo nuclear. Amenazas y desvelos en un mundo globalmente atemorizado», en J. Beriain e I. Sánchez de la Yncera (eds.), *Sagrado/profano. Nuevos desafíos al proyecto de la modernidad*, Madrid, CIS, 2010, pp. 271-294.

RORTY, Richard, *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Madrid, Cátedra, 1989 [1975].

RUBERT DE VENTÓS, Xavier, «Miseria de la razón, razón del mito», en *El País*, 1 de diciembre de 1997.

SÁNCHEZ ARTEAGA, Juanma, *La razón salvaje. La lógica del dominio: tecnociencia, racismo y racionalidad*, Madrid, Lengua de Trapo, 2007.

SÁNCHEZ CAPDEQUÍ, Celso, «Las formas de la religión en la sociedad moderna», en *Papers. Revista de Sociologia*, n.º 54, pp. 169-185, 1998.

SÁNCHEZ-PRIETO, Juan M.ª, «El regreso del mito», en I. Olábarri y F.J. Caspistegui (eds.), *La «nueva» historia cultural: la influencia del postestructuralismo y el auge de la interdisciplinariedad*, Madrid, Editorial Complutense, 1996, pp. 246-262.

SCHELER, Max, *Sociología del saber*, Buenos Aires, Siglo Veinte, 1973 [1926].

SERRES, Michel, *La traduction (Hèrmes III)*, París, Minuit, 1974.

STRATHERN, Paul, *Oppenheimer y la bomba atómica*, Madrid, Siglo XXI, 1999 [1998].

TAYLOR, Charles, *A Secular Age*, Cambridge y Londres, Harvard University Press, 2007.

TOURAINE, Alain, *Crítica de la modernidad*, Madrid, Temas de Hoy, 1993 [1992].

VATTIMO, Gianni, *Creer que se cree*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

WEBER, Max, *Sobre la teoría de las ciencias sociales*, Barcelona, Península, 1971 [1917].

—, *El político y el científico*, Madrid, Alianza, 1979 [1918].

—, *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*, Barcelona, Península, 1997 [1905].

WOOLGAR, Steve, *Ciencia. Abriendo la caja negra*, Barcelona, Anthropos, 1991 [1988].