

## Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar

### 1. Introduciendo al tema

Hoy día se suele hablar mucho – hasta tal punto que se podría afirmar una inflación en su uso – de globalización como un fenómeno de expansión de mercados y de finanzas, pero también de comunicación informatizada y virtual que nos acerca cada vez más, que nos iguala porque impone un ritmo y un estilo de vida determinados, y que por eso amenaza con uniformizar la humanidad, al menos en lo que podríamos llamar la cultura del contexto en que se enmarcan nuestros modos de vida.

Sin intención naturalmente de relativizar la real importancia del fenómeno de la globalización en los niveles indicados<sup>1</sup>, quiero recordar aquí que ese énfasis que se pone hoy en la "novedad" de la globalización de los mercados, de las finanzas y de la comunicación por la vía de las nuevas tecnologías de información, oculta un hecho que, a mi modo de ver, es de particular significación para enmarcar el tema de este trabajo sobre uno de los aspectos de la tan rica e innovadora obra de Raimón Panikkar.

Me refiero al hecho histórico – y hablo de "hecho histórico" porque cualquier estudio histórico, independientemente de la orientación teórica, lo comprueba como tal – de la globalización del sistema de enseñanza universitaria de Occidente y, especialmente, de la enseñanza de la filosofía occidental.

Conviene recordar, en efecto, que la conquista y la colonización de América – y nótese que hablamos de un proceso que se inicia en 1492 – no crea sólo las condiciones para la creación de un "mercado mundial" sino que supone al mismo tiempo la expansión del sistema universitario europeo, esto es, la imposición de su "saber", de su forma de organizar el saber, de reproducir lo que hay que saber y también, lo cual es evidentemente decisivo, de definir el ideal del saber.

Y hay que añadir todavía como un agravante más que la expansión del sistema universitario europeo significa la globalización de un saber *institucionalizado*. O sea que no se expande simplemente lo que Europa sabe sino el saber que Europa ha consagrado como "científico" y ha institucionalizado como tal en los lugares propios de tal saber: las escuelas y/o univer-

---

<sup>1</sup> Para un análisis interdisciplinar e intercultural de la globalización donde se propone, entre otras cosas, distinguir entre el "hecho", el "mito" y la "ideología" de la globalización, ver: Raúl Fonet-Betancourt (Ed.), *Kapitalistische Globalisierung und Befreiung. Religiöse Erfahrungen und Option für das Leben*, Frankfurt 2000.

sidades. De modo que, para limitarnos al caso de la filosofía que es el que aquí nos interesa, se globaliza la filosofía europea sancionada por la academia, por la universidad.

Es evidente, por otra parte, que el análisis detenido de lo que significa para la filosofía europea la historia de su institucionalización universitaria o académica, llevaría muy lejos y, en realidad, nos apartaría de nuestro tema; pues un análisis semejante implicaría, por ejemplo, estudiar cómo esa institucionalización de la filosofía se da en el marco de un proceso social, político y cultural cuyas fuerzas dominantes van imponiendo un determinado "ideal" de desarrollo colectivo e individual y creando las instituciones adecuadas para asegurar la supremacía del mismo. Quien habla de institucionalización del saber, habla también de la instrumentalización del saber en servicio de los intereses de aquellos grupos que dominan el proceso de institucionalización en una sociedad. Pero, como decíamos, analizar esto nos alejaría del tema.

Por eso nos tiene que bastar ahora con resaltar la idea de que la expansión de la forma universitaria europea de la filosofía ha globalizado la imagen (¡y creado el espejismo!) de que el lugar propio de la filosofía es la "escuela", la academia, y de que su forma natural de expresión es la que se produce justamente en esas instituciones, o sea, la "científica". En breve: La filosofía es o debe ser ciencia, y se sobreentiende que a la europea.

Esta imagen de la filosofía, globalizada con la fuerza del sistema de "educación" que expande por interés propio el colonialismo europeo en África, América Latina y en gran parte de Asia, se impone, en consecuencia, a nivel institucional prácticamente en todo el mundo.<sup>2</sup> Su imperio, con todo, no logra borrar la memoria de que la filosofía se practica y articula no sólo de muchas maneras sino también desde muchos lugares; todos ellos lugares oriundos y capaces, por lo mismo, de acreditar la filosofía como un fruto que "procede de tal lugar".<sup>3</sup> Y es esta memoria – que puede ser ciertamente oprimida y marginada por la historiografía dominante, pero nunca eliminada como dimensión gestora de realidad – la

---

<sup>2</sup> Para comprobar esto ver a título de ejemplo para América Latina: Celina A. Lértora, *La enseñanza de la filosofía en los tiempos de la colonia*, Buenos Aires 1979; Agueda M. Rodríguez, *Salmantica docet. La proyección de la Universidad de Salamanca*, en *Hispanoamérica*, Salamanca 1977; E. Mayz Vallenilla, "La enseñanza de la filosofía en Venezuela", en: *Revista de Cultura Universitaria* 1 (1955) 29-58; y Hanns-Albert Steger, *Grundzüge des lateinamerikanischen Hochschulwesens*, Baden-Baden 1965.

<sup>3</sup> Sobre este punto Raimón Panikkar ha sido siempre contundente. Recordamos aquí, como botón de muestra, su afirmación en la clausura del II. Congreso Internacional de Filosofía Intercultural donde nos decía que la actitud filosófica intercultural "consiste en una tesitura intelectual y moral que reconoce de iure y no sólo de facto la existencia de otras filosofías, las cuales pueden tener su justificación en el seno de matrices culturales distintas de la propia". Raimón Panikkar, "Resumen del congreso", en Raúl Fornet-Betancourt (Ed.), *Unterwegs zur interkulturellen Philosophie. Dokumentation des II. Internationalen Kongresses für Interkulturelle Philosophie*, Frankfurt 1998, p. 213. Ver también su artículo "Ökosophie, oder: der kosmotheandrische Umgang mit der Natur", en Hans Kessler (Ed.), *Ökologisches Weltethos im Dialog der Kulturen und Religionen*, Darmstadt 1996, pp. 58-66.

que explica la resistencia terca que incluso dentro mismo de Occidente se ha opuesto siempre a la globalización de esa imagen dominante que pretende reducir la filosofía a un quehacer técnico de profesionales para profesionales. Momentos activos de esta memoria resistente son, por ejemplo, la reacción de la "Popularphilosophie" ante el academicismo de Christian Wolff y el subsiguiente programa kantiano para hacer de la filosofía una ciencia segura, el giro corrector de la "Lebensphilosophie" ante la "victoria" de la filosofía abstracta y sistemática del idealismo o la dramática defensa unamuniana de una filosofía viva, obra de seres humanos *enteros* para seres humanos no reducidos sólo a la razón.<sup>4</sup>

De ahí que la globalización de esa imagen occidental dominante de la filosofía tenga como parte esencial de su propia historia de expansión el debate sobre la pretensión de su (supuesta) validez universal; un debate sin duda complejo, y que conoce además múltiples variaciones históricas según épocas e intereses culturales, pero que, en forma muy esquemática desde luego, se puede resumir como el debate entre dos perspectivas fundamentales para enfocar el quehacer filosófico, a saber, la filosofía como ciencia o saber técnico de una disciplina en el marco del orden del saber establecido por la tradición científica dominante de Occidente; y la filosofía entendida como sabiduría que, además de saber lo que sabe la "ciencia", sabe abrirnos a las fuentes del sentido, cumpliendo de esta suerte una esencial función de orientación práctica en la vida de los seres humanos.

En este debate, que considero – dicho sea de paso – tan importante o más que el debate clásico en Occidente entre materialismo e idealismo, Raimón Panikkar ha tomado posición de manera sumamente clara y coherente, al defender con decidida radicalidad la primaria de una filosofía *sapiencial* que sobrepasa las fronteras del pensar que piensa para saber definir y clasificar lo "comprendido" y para saber además – como pretendían Auguste Comte y Karl Marx, entre otros – "prever" el curso de lo real ("comprendido"); y que, justamente por superar el horizonte de ese pensar interesado en el saber "comprensivo" y no en el "conocimiento" como actividad universalizante y cosmificante de "conocimiento" – una diferencia en la que Raimón Panikkar no se causa de insistir<sup>5</sup> –, es capaz de ilustrarnos sobre lo que *realmente debemos* "saber" y para qué debemos saberlo; es decir, capaz de proponernos un *ideal de conocimiento* para orientar nuestro saber.

---

<sup>4</sup> Ver sobre esto mi libro *Modelle befreiender Theorie in der europäischen Philosophiegeschichte*, de próxima aparición.

<sup>5</sup> Ver por ejemplo: Raimón Panikkar, "La mística del diálogo", en *Jahrbuch für Kontextuelle Theologien* 1 (1993) 19-37; *Ecosofía. Para una Espiritualidad de la tierra*, Madrid 1994; o *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, Petersburg 1999.

Y es precisamente esta decidida toma de posición de Raimón Panikkar en dicho debate lo que me ha llevado a introducir al tema de mi trabajo de esta forma. Pues me parece que sobre el telón de fondo de esta apuesta por una filosofía *sapiencial*, que representa por sí misma uno de los grandes aportes de Raimón Panikkar a la cultura filosófica internacional de nuestro tiempo, se puede entender mejor, primero, que su crítica a la ciencia y a la tecnología modernas nada tiene que ver con una terca posición obscurantista sino con el esfuerzo por "poner en su lugar" estas dos manifestaciones del saber enmarcándolas en un contexto cognoscitivo mayor y en un proyecto de vida para toda la humanidad. Y, segundo, que su enfoque de la política responde en el fondo a la preocupación por reperspectivizar la política desde un horizonte sapiencial que la ilumina y la orienta justo en el sentido de una actividad que debe hacer posible la práctica de la *convivencia*; entiendo por ésta ciertamente convivencia humana terrena, "secular", pero sin reduccionismos antropocéntricos. Pero dejemos que sea el mismo tratamiento del tema el que muestre la justeza de nuestra apreciación.

## **2. Ciencia, tecnología y política en la filosofía de Raimón Panikkar**

Indudablemente la ciencia, la tecnología y la política representan en el análisis de Raimón Panikkar niveles de realidad intimamente relacionados, que no deben ni pueden ser enjuiciados como si fuesen mundos separados cuyo desarrollo ocurriese de manera paralela e independiente. No obstante, por razones pragmáticas de mayor claridad en la exposición del tema, voy a distinguir estos tres fenómenos de la ciencia, la tecnología y la política diferenciando acentuaciones en la perspectiva crítica integral desde la que Raimón Panikkar los analiza siempre. Pero insisto en que no se trata de disociarlos sino de una opción metodológica de cara a poder resaltar con más claridad los niveles *complementarios* en que se mueve la visión crítica de Raimón Panikkar en este campo.

Empieso, pues, por la ciencia (sin excluir la dimensión tecnológica); y quiero comenzar con una afirmación que a mi modo de ver sintetiza la posición de Raimón Panikkar y que adelante porque el tenerla presente puede ser útil para evitar malentendidos en esta cuestión realmente delicata. Pues, como ha dicho Raimón Panikkar en muchas ocasiones, la ciencia es parte de nuestra propia sensibilidad. La afirmación de la que quiero partir es ésta: Raimón Panikkar no crítica ni nos pone en guardia frente a la ciencia por lo que ésta tiene de ciencia sino más bien por lo que ella *crea* que representa; o, si se prefiere, por la *imagen* que se ha creado y que nosotros mismos cultivamos, y no por su dimensión científica en cuanto tal.

Sobre el trasfondo de esta afirmación notemos, primero, que Raimón Panikkar lo que hoy solemos considerar "ciencia", es ante todo un producto cultural determinado que, en rigor, ni siquiera cabe llamar occidental en un sentido genérico. Y es por eso que uno de los aspectos que primero se precisan en su visión crítica es justo el relativo al carácter *moderno* (se entiende que es "moderno" de la modernidad europea) de la ciencia actual. De hecho Raimón Panikkar habla de "ciencia moderna", y entiende por ésta la *otra* ciencia que se impone como nuevo paradigma de la actividad científica en Europa a partir de Galileo y que se convierte en un pilar fundamental de todo un proyecto de civilización con pretensión de universalidad indiscutible, a saber, la civilización científico-tecnológica, en cuyo curso la misma ciencia, si se me permite la expresión, se transubstancializa al dejar de ser una actividad humana, finita y falible, para cobrarse el carácter de algo casi "divino".

La ciencia deviene la Ciencia con mayúscula; una impresa de necesidad absoluta que, lógicamente, ya no necesita justificarse, sino todo lo contrario: ella es ahora la instancia ante la que toda actividad humana debe justificarse. Dicho en breve: La ciencia se convierte en un ídolo intocable.

Y es justo a este imperio de la ciencia moderna al que Raimón Panikkar somete caramente a un proceso de análisis crítico: Así, por ejemplo, cuando señala: "Muchos estarán de acuerdo en que no tenemos que dejarnos dominar por la máquina y en que debemos progresar en el espíritu para estar a la altura del desarrollo material. Pero pocos se atreverán a tocar el tabú de la ciencia moderna, que tantos descubrimientos innegables ha hecho y tanto nos ha hecho avanzar en el conocimiento de las cosas. Éste es el mito. Lo hemos relativizado todo: desde lo que pensaban los aztecas hasta lo que dijo Jesucristo; pero no nuestra ciencia".<sup>6</sup>

Observemos, en segundo lugar, que la crítica de Raimón Panikkar a la ciencia moderna, como se desprende de la cita anterior, no apunta a la condenación sino a la relativización del significado que ésta tiene en la historia de la humanidad. Pero el verbo "relativizar" no debe inducirnos aquí a engaño, pues significa en verdad un poner la ciencia moderna en un marco referencial realmente universal y ver que, vista desde las relaciones que hace posible ese marco universal, la ciencia moderna tiene que ser redimensionada. En este sentido relativizar significa redimensionar desde nuevas relaciones, esto es, tomar de nuevo la medida a la ciencia moderna y, *relativizando* su imagen o mito, reducirla a sus proporciones legítimas.

---

<sup>6</sup> Raimón Panikkar, *Paz y desarme cultural*, Santander 1993, p. 151.

Creo que Raimón Panikkar expresa este momento de su argumentación crítica con claridad y precisión cuando nos dice que: "La ciencia moderna es una estupenda creación del espíritu humano y ha conseguido, en su campo, conquistas que ninguna otra civilización ha logrado. Pero su campo no es ni todo el campo del conocimiento ni, menos aún, todo el campo humano."<sup>7</sup>

Me parece que no comprendo mal la posición de Raimón Panikkar si mantengo que su visión de la ciencia moderna como una "creación" que debe ser "relativizada" implica una crítica de la misma que es mucho más radical que la crítica que se ha planteado, por ejemplo, desde un punto de vista marxista. Recordemos aquí, entre otros muchos nombres posibles, la crítica de Anibal Ponce<sup>8</sup>, Ernesto Che Guevara<sup>9</sup>, Herbert Marcuse<sup>10</sup> o Jürgen Habermas<sup>11</sup> quienes, siguiendo en el fondo a Marx<sup>12</sup>, lo que critican es el uso o la manipulación de la ciencia en y por el sistema capitalista.

Pues bien, mantengo que la crítica de Raimón Panikkar es más radical<sup>13</sup> porque entiendo que va más a la raíz del problema en cuanto que, sin descuidar el momento del manejo ideológico, plantea la necesidad de denunciar el carácter *idolátrico* que ha adquirido la ciencia en la civilización que ella misma ha ayudado a construir y a consolidar y que debe, por esta razón, ser considerada como una construcción que es en parte su propia obra, esto es, reflejo de su expansión y dominio. En este sentido la crítica de Raimón Panikkar a la ciencia se podría relacionar con la de Martin Heidegger<sup>14</sup> y, más recientemente, con la de Karel Kosík<sup>15</sup>, quienes, superando la concepción instrumental de la ciencia y la técnica, acentúan en

---

<sup>7</sup> Raimón Panikkar, *Ibid.*, p. 152.

<sup>8</sup> Cf. Anibal Ponce, *Humanismo burgués y humanismo proletario*, en *Obras Completas*, tomo III, Buenos Aires 1974.

<sup>9</sup> Cf. Ernesto Che Guevara, *El socialismo y el hombre en Cuba*, en *Obra Revolucionaria*, México 1967.

<sup>10</sup> Cf. Herbert Marcuse, *El hombre unidimensional*, México 1968.

<sup>11</sup> Cf. Jürgen Habermas, *Technik und Wissenschaft als >Ideologie<*, Frankfurt/M 1976.

<sup>12</sup> Cf. Carlos Marx, *Cuaderno tecnológico-histórico*, México 1984.

<sup>13</sup> Para subrayar la importancia del aporte de Raimón Panikkar en este campo aclaro expresamente que la consideración de su crítica a la ciencia y a la tecnología modernas como "más radical" no tiene como único referente la crítica marxista. Pues la he citado no en sentido exclusivo sino justo como un ejemplo de crítica lúcida y consecuente. Pero podría poner otros ejemplos para ilustrar la mayor radicalidad de la crítica de Raimón Panikkar; ejemplos representativos de otras posiciones importantes de la filosofía del siglo XX, como serían: Edmund Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Den Haag 1962; José Ortega y Gasset, *Meditación de la técnica*, en *Obras Completas*, tomo 5, Madrid 1983; Karl Jaspers, *Vom Ursprung und Ziel der Geschichte*, München 1963; Oswald Spengler, *Der Mensch und die Technik*, München 1931; o los planteamientos de filósofos actuales recogidos en: Hans Lenk/Simon Moser (Eds.), *Teche, Technik, Technologie*, Pullach bei München 1973. Ver además: Raúl Fornet-Betancourt, "Two philosophical Approaches to the Problem of Technics and their Meaning for Latin America", en Carl Mitcham (Ed.), *Philosophy of Technology in Spanish Speaking Countries*, Boston/London 1993, pp. 271-282.

<sup>14</sup> Cf. Martin Heidegger, "Die Frage nach der Technik", en *Vorträge und Aufsätze*, Pfullingen 1954; y *Gelassenheit*, Pfullingen 1959.

<sup>15</sup> Cf. Karel Kosík, "Daß die Bürger es sind, die eine freie Welt gründen", en *Concordia* 24 (1992) 13-23; y "Die Lumpenbourgeoisie, die Demokratie und die geistige Wahrheit", en *Concordia* 35 (1999) 3-14.

su análisis el giro antropológico y cosmológico que implica en la historia de la humanidad la opción por una civilización científico-tecnológica, ya que con ello se introduce un cambio fundamental en la relación del ser humano consigo mismo, con sus semejantes y con la naturaleza. Al mismo tiempo, sin embargo, me luce que, al poner en relieve el carácter idólatrico, la crítica de Raimón Panikkar va incluso más allá que la crítica "metafísica" de estos dos pensadores que acabamos de citar, porque recupera la dimensión profética de la sabiduría veterotestamentaria y nos hace ver desde ella que hay que ir más allá de la racionalidad crítica que desenmascara la alienación. Es decir plantear la crítica justamente en el nivel de la idolatría y denunciar el binomio simbiótico "ciencia-tecnología" como el ídolo que nos hipnotiza y nos hunde en un estado todavía más precario que el de la alienación cultural porque nos roba la capacidad de relación con el Absoluto salvador y santificante. La idolatría nos hace idólatras, no orantes; nos esclaviza y somete al poder de un mito, pero neutraliza la fuerza liberadora de la mística que rompe todo fetiche. Pero sigamos con nuestro análisis.

En tercer lugar quiero destacar que la crítica de Raimón Panikkar al concepto (mitológico o idólatrico) de ciencia sacude otro de los pilares en que se apoya dicho concepto, a saber, la "creencia" de que la ciencia moderna (europea) es única. Mas ha de notarse que el alcance verdaderamente crítico de esta constatación no radica sólo en que implica la pluralización de lo que entendemos por ciencia sino que, calando más en el fondo de la cuestión, "reduce" la ciencia moderna a un paradigma más entre otros muchos. Por eso lo que se desprende de esta observación crítica de Raimón Panikkar es una consecuencia doble: Primero, corregir la soberbia europea-occidental que degrada gran parte de la historia del "saber" de la humanidad a "prehistoria" de la ciencia europea, a precursora de *su* forma de saber;<sup>16</sup> y segundo, reconocer y respetar que "la ciencia no es el único paradigma con el cual el hombre ha vivido plenitud de vida humana sobre la tierra".<sup>17</sup>

En cuarto y último lugar destaco la observación crítica en la que se nos dice que la ciencia no es "conocimiento" en el sentido original de la "participación comunicativa" del "conocer", porque veo aquí el fundamento para ir más allá del reclamo de superar la división entre el sujeto y el objeto en el orden del saber, esto es, para superar el horizonte de la crítica que se queda en la denuncia del sujeto "señor y poseedor de la naturaleza" (Descartes), y replantear la cuestión decisiva – ya aludida – del *ideal* del saber *para todas y todos*. Y si subrayo el "para todas y todos" es porque – conviene no pasarlo por alto – para Raimón

---

<sup>16</sup> Cf. Raimón Panikkar, *Paz y desarme cultural*, ed. cit.; p. 152.

<sup>17</sup> Raimón Panikkar, "La dialéctica de la razón armada", en *Concordia* 9 (1986) 72.

Panikkar esta denuncia de la ciencia como no conocimiento está íntimamente unida a su reclamo por democratizar el "conocimiento"; demanda que por su parte debe ser vista en relación con lo que Raimón Panikkar detecta como una de las condiciones de la violencia en el mundo y en la historia: "Si lo fundamental para el hombre es el conocer, y si éste se convierte (excepto para las necesidades elementales de la vida) en una especialidad para pocos, estamos implantando en el corazón de los hombres una de las causas de la falta de paz. Una cultura de paz no puede ser una cultura elitista con respecto a aquello que es fundamental para el hombre."<sup>18</sup>

Por lo que hace a la tecnología podré ser más breve, ya que mucho de lo dicho sobre la ciencia (teniendo en cuenta sobre todo que incluimos en lo expuesto conscientemente la dimensión tecnológica de la misma) vale también para la crítica de Raimón Panikkar a la tecnología. En este punto notaré de entrada una evolución que marca un proceso de radicalización en la postura crítica de Raimón Panikkar frente a la tecnología. Me refiero a la superación de la perspectiva del programa que resumió con el término de "tecnicultura", mediante la elaboración de un proyecto de "destecnologizar" la vida de la humanidad. Y digo que esta evolución de la propuesta de la "tecnicultura" hacia la visión de la "destecnologización" es representativa de una radicalización del análisis de Raimón Panikkar sobre nuestra época, porque ese paso significa haber logrado penetrar más hondamente en el "secreto" de lo tecnológico, es decir, verlo como una "potencia" con autonomía propia en su desarrollo que crea *su* civilización, y que en cuanto tal no puede ser "cultivada" por el ser humano. Por eso reconoció el propio Raimón Panikkar la cierta ingenuidad que caracterizaba su propuesta de crear, así como se había desarrollado una agricultura, también una "tecnicultura", para corregirse a sí mismo con la elaboración del mencionado proyecto de emanciparnos de la tecnología.<sup>19</sup> Con esta visión, radicalmente alternativa y provocante, se nos hace ver, en efecto, que la tecnología no es simplemente una producción de aparatos auxiliares sino más bien, y ante todo, otra *inteligencia* del cosmos, del ser humano, del tiempo, de la vida, en una palabra, un "espíritu". De ahí precisamente su totalitarismo y, por lo mismo, la imposibilidad de hacer con ella algo así como una práctica de inculturación. La tecnología no es neutral ante las culturas.

En este contexto es interesante notar también que, profundizando en su visión crítica de la tecnología, Raimón Panikkar da en cierta forma un paso más al explicarnos que el conflicto

---

<sup>18</sup> Raimón Panikkar, *Paz y desarme cultural*, ed. cit.; p. 154.

<sup>19</sup> Cf. Raimón Panikkar, "L'émancipation de la technologie", en *Interculture* 85 (1984) 22-37; "La dialéctica de la razón armada", ed. cit., p. 84; y *Gott, Mensch und Welt. Die Drei-Einheit der Wirklichkeit*, ed. cit.

no se da entre técnica y culturas, pues todas las culturas de la humanidad han dispuesto y disponen de *sus* técnicas, es decir, de sus prácticas (culturales) de hacer, producir, construir, obrar, negociar. El conflicto o, mejor dicho, la incompatibilidad se da, en realidad, entre tecnología y culturas, pero sabiendo que tecnología no es la prolongación cultural de las técnicas sino la forma propia en que el Occidente de la modernidad transustancializa el arte técnico. Por eso Raimón Panikkar precisa el nombre de esta tecnología denominándola "tecnocracia". Esta precisión terminológica tiene la ventaja además de no ser discriminante frente a las otras formas técnicas de la humanidad, que evidentemente también son "tecnología".<sup>20</sup>

En resumen, pues, Raimón Panikkar critica la tecnología moderna en el sentido preciso de tecnocracia, esto es, como poder generador de un propio tiempo y de una civilización hecha a su medida. En este sentido su diagnóstico de "nuestro" tiempo – entre comillas nuestro porque no es nuestro sino el tiempo de la tecnocracia – es claro: "La tecnocracia es el atributo dominante de la civilización contemporánea".<sup>21</sup>

Ante este diagnóstico de "nuestro" tiempo se plantea de inmediato lógicamente la pregunta: ¿Qué hacer? ¿Cómo actuar en esta situación? Y esta pregunta no es, ni mucho menos, ajena a la filosofía de Raimón Panikkar. La dimensión política que permea su obra lo muestra con claridad. Ya decía además que su análisis crítico de la ciencia y de la tecnología europeas modernas no puede separarse de lo político, pero que por razones de claridad espositiva preferíamos distinguir momentos. Paso ahora, por tanto, a explicitar brevemente dicho momento político como uno de los niveles donde Raimón Panikkar responde a la pregunta por el qué hacer hoy en el contexto actual.

Comienzo recordando que, a mi entender, el contexto mayor de la política es para Raimón Panikkar esa situación civilizatoria producida por la tecnocracia.

Desde este punto de partida se comprende que su empeño se centre primero en mostrar que necesitamos una política que sea capaz de influir, mejor, de *contra-decir* la inteligencia misma de dicha civilización. Pues en juego está *todo*, y no únicamente un sector de la realidad. Política entonces que vaya a las raíces mismas de lo que nos pone en peligro y que no se entienda como tímido intento de arreglar algo ni como el arte de lo posible sino como fuerza espiritual que sana y cura el estado general de las cosas todas. O sea que el empeño de Raimón Panikkar parte de una concepción de la política que libera a ésta del reduccio-

---

<sup>20</sup> Noto de paso que desde esta perspectiva es perfectamente recuperable el programa de la "tecnicultura" como cultivo plural de formas técnicas contextuales y orgánicas.

<sup>21</sup> Raimón Panikkar, *Paz y desarme cultural*, ed. cit.; p. 148.

nismo que le suelen imponer las concepciones al uso de los "profesionales" de la política cuando ven en ella una actividad que se limita a arreglar y a administrar los asuntos públicos "terrenales".

Esta visión amplia e integral de la política supone naturalmente la superación del dualismo con el que se acostumbra a separar los órdenes de lo religioso y lo político. Así que, en segundo lugar, destacaría por eso que la concepción de Raimón Panikkar de la política le lleva a defender la tesis de que ante la pregunta de qué política necesitamos hoy en el contexto de la civilización tecnocrática, hay que responder diciendo que una política que, superando ese dualismo entre religión y política, sea consciente de que "los problemas temporales son también religiosos. Las consideraciones sobre el fin del hombre son también políticas. Lo político no puede existir separado de la religión. No hay un acto religioso que no sea también, y simultáneamente, político. Todos los grandes problemas humanos de hoy en día son de naturaleza política y, al mismo tiempo, religiosa: hambre, justicia, estilo de vida, cultura paneconómica, capitalismo, socialismo ..."<sup>22</sup>

En tiempos como los que corren, muy sensibles a los fundamentalismos, podría ser que una tesis semejante se preste a ser malinterpretada o que espíritus "seculares" la desacrediten como una posición fundamentalista. Por ello no es nada superfluo aclarar aquí que esta tesis de Raimón Panikkar nada tiene de fundamentalismo, pero sí mucho de fundante y fundamental. Pues no se defiende con ella confundir ni identificar los órdenes de la política y de la religión, sancionando además así la mutua instrumentalización de ambas, sino que se trata de hacer ver que son órdenes *orgánicamente relativos* y que se necesitan tanto para realizar en plenitud su orden específico como para realizar la plenitud del fin que ordena todos los órdenes. Estamos, pues, no ante una posición fundamentalista sino ante una visión fundante y fundamental que nos abre los ojos a lo que realmente no debiéramos perder de vista en nuestra acción política.

Desde esta relación orgánica entre lo político y lo religioso propone Raimón Panikkar – sería el tercer aspecto – una *política con espiritualidad*; una política con principios rectores y cargada de *simbología pacífica* o, si se prefiere esta otra variante, una política que sea consciente de que su genuinidad le viene de su articulación como instrumento para lograr la paz en el hombre, en el mundo, en el cosmos.

Esta política es – sería un cuarto aspecto a destacar – una política que se concretiza en su orden ,más propio – si cabe la expresión – en una política del *bien común*. Su forma de

---

<sup>22</sup> Raimón Panikkar, *Ibid.*; p. 80.

concretizar no es, por tanto, seguir la cartilla del programa de algun partido sino ser vehículo para realizar la "idea", el "símbolo" del bien común, entendido en el sentido preciso de "realización de la plenitud humana dentro de la vida social".<sup>23</sup>

Pero justamente por no reducir el *bien común* a un asunto de justicia económica y social la política, en la visión que nos propone Raimón Panikkar, se expresa – éste sería el quinto y último aspecto que subrayaría aquí – como una actividad envolvente que tiene ciertamente su lugar en la *polis*, pero que no olvida que es parte integral del fin último que debe finalizar u orientar todos los fines "políticos" del hombre en la tierra, a saber, la salvación. De modo que la política es (o debería ser) siempre una actividad transpolítica, una actividad por la que pasamos porque peregrinamos hacia la paz como condición para alcanzar la perfección humana en armonía con los demás y la naturaleza toda. La política sería, en suma, parte de nuestro propio camino de perfección. Y sería en ella y por ella que, dicho en términos de espiritualidad franciscana, nos vamos convirtiendo en instrumentos de paz.

### **3. En lugar de una conclusión: Pensar con Raimón Panikkar**

Creo que se ajusta más al espíritu de la filosofía de Raimón Panikkar señalar algunas pistas para seguir pensando "nuestro" tiempo con él, que pretender establecer alguna conclusión sobre su aporte. Pues me parece, en efecto, que Raimón Panikkar no filosofa para tener razón ni para que se le de la razón, sino más bien para ofrecer posibles caminos, para abrir accesos a los problemas que nos atormentan hoy y proponer alternativas de conversión y salvación. Dicho en otras palabras: no filosofa para imponer saber sino para proponer una actitud sabia, para motivarnos a la sabiduría.

Partiendo, pues, de ese supuesto me permitiré recalcar que lo decisivo en el aporte de Raimón Panikkar – y no creo equivocarme si añado que esto no se reduce sólo al ámbito estudiado en este trabajo – es que no nos da un pensamiento hecho para ser repetido. No; se trata, por el contrario, de un pensamiento que motiva a pensar con él, es decir, que nos impulsa a pensar como un proceso de acompañamiento dialógico en el que no sólo aprendemos a pensar cosas con los otros sino que nos vamos dejando pensar y comprender también por todo lo que vamos pensando, porque es un proceso de verdadero conocimiento, esto es, de nacimiento y renacimiento.

---

<sup>23</sup> Raimón Panikkar, *Ibid.*; p. 75. Ver además para todo este punto su interesante estudio: "Religion ou Politique?" en *Archivo di Filosofia* 3 (1978) 73-82.

Esta forma de pensar, precisamente porque es ejercicio vivo de un acompañamiento recíproco, no nos da poder sobre el prójimo ni sobre la naturaleza, pero sí nos hace crecer como miembros de una realidad orgánica cuyo centro ya no es el hombre ni sus fines propios. Por eso este pensar *cognoscitivo* nos reubica en el mundo y, por ello mismo, conlleva además la exigencia de ser, al mismo tiempo y tan originalmente, un *estilo de vida*.

A la luz de este aporte fundamental de Raimón Panikkar se puede comprender mejor acaso porqué su manera de enfocar el análisis de la ciencia y la tecnología como factores determinantes de la *situación* que nos toca vivir, culmina en la propuesta de una *política con espiritualidad* que, más que reclamar de nosotros una mera transformación de *lo que hay*, pide un reordenamiento de los fines a los que responde *lo que hay*; un tomar de nuevo la medida a nuestra impresa de mundo desde el *fin último* que estamos llamados a realizar, para hacer que haya mundo y vida en plenitud.

Y, para terminar, señalaría todavía en un sentido más concreto, y limitado al tema de este trabajo, que la perspectiva de la "destecnologización" es una de las posibilidades fecundas que abre el aporte de Raimón Panikkar para pensar con él "nuestro" mundo, tomándole de nuevo la medida e intentando refinalizar los fines vigentes. Lo mismo diría de la propuesta que hace de sanar la separación entre religión y política, ya que sin la superación de ese dualismo me parece que no podremos lograr redimensionar ni nuestro campo de acción política ni, mucho menos todavía, el sentido mismo del actuar político. He aquí, en concreto, dos perspectivas que, a mi juicio, hacen necesario hoy en día pensar con Raimón Panikkar.

This document was created with Win2PDF available at <http://www.daneprairie.com>.  
The unregistered version of Win2PDF is for evaluation or non-commercial use only.