

SOCIALIZACION Y PERSONALISMO
EN TEILHARD DE CHARDIN

EUSEBI COLOMER, S. J.
SANT CUGAT DEL VALLÉS

Socialización y personalismo. Dos palabras que a primera vista evocan dos realidades opuestas y divergentes. La socialización nos pone ante los ojos esa trama inextricable de relaciones de todas clases que hoy se teje entre los hombres y que parece conducir a un mundo futuro, en el que lo colectivo y social tendrá la primacía sobre lo personal e individual. El personalismo, en cambio, nos habla de la afirmación apasionada del valor absoluto de la persona y de su prioridad sobre la sociedad y, por lo tanto, de negativa no menos apasionada de sacrificar la flor suprema de la personalidad a ninguna clase de monstruo colectivo. La socialización parece llevar consigo la negación de la persona. El personalismo, para salvar a la persona amenazada, parece exigir la paralización de la socialización. En nuestro mundo, marcado tan profundamente por el proceso de socialización en marcha, pero heredero a su vez de una tradición personalista que se remonta a largos siglos de historia occidental y cristiana, cabe afirmar la socialización o afirmar el personalismo. Lo que no cabe es afirmar la "y" que enlaza a ambos conceptos.

TEILHARD DE CHARDIN ha afirmado esa "y". Socialización y personalismo constituyen en su pensamiento dos realidades complementarias y convergentes. No es que TEILHARD sea ciego a su posible oposición. La ha visto — más aún: la ha sentido en el fondo de su espíritu — y la ha expresado en todo su vigor en aquel manifiesto de su personalismo que lleva por título *Esquisse d'un univers personnel*: "Si hay un lamento universal hoy en el mundo, ¿no es el de la persona ahogada por los monstruos colectivos que una implacable necesidad de vivir nos fuerza a suscitar por todas partes a nuestro alrededor? Las grandes ciudades, la gran industria, las grandes organizaciones económicas... Molocs sin corazón y sin rostro. ¿Quién no se ha vuelto con nostalgia, un día u otro de su vida, hacia la "edad de oro" del campo familiar, del artesanado e incluso de la selva? ¿Podemos verdaderamente hablar del nacimiento de una alma humana? ¿Es que no somos conducidos, más bien, hacia una mecanización de la Tierra?"¹

Pero TEILHARD está convencido de que esta oposición es más aparente que real. Procede de fijarse en un momento pasajero y, por tanto, superable del actual proceso de socialización, en vez de esforzarse por pensar este

1. *L'Énergie humaine* ("Œuvres de Pierre Teilhard de Chardin", 6, Paris, Éd. du Seuil, 1955 ss.) 99.

proceso hasta el fin. Por eso TEILHARD añade a renglón seguido en el pasaje antes citado: "Siento la gravedad del momento presente para la humanidad como otro cualquiera, y me siento menos inspirado que nadie para predecir el porvenir. Y, sin embargo, un instinto desarrollado al contacto con el gran Pasado de la Vida me dice que la salvación está para nosotros en la dirección misma del peligro que nos asusta tanto. Si verdaderamente (como parece) la unificación social de la Tierra es el estado hacia el que nos arrastra la evolución, esta transformación no podría ir contra el resultado más claramente obtenido por esta misma Evolución en el curso de los tiempos, a saber: el aumento de conciencia y de las libertades individuales... Como viajeros cogidos en una corriente nos gustaría volver atrás. Imposible y fatal maniobra. La salvación para nosotros está en ir adelante..."²

Para TEILHARD, pues, la suerte está ya echada. A pesar de todos nuestros temores por la agonía de la persona, es por el camino de la socialización por el que hay que avanzar. TEILHARD no duda un momento en reafirmar a plena conciencia esa paradójica "y" que enlaza en su pensamiento los dos grandes movimientos de socialización y personalización. Una cosa es segura para él: "La socialización, cuya hora parece haber sonado para la humanidad, no significa en modo alguno para la Tierra el fin, sino más bien el comienzo de la *Era de la persona*".³

Esta convicción está sostenida en TEILHARD por una intuición profunda en la que convergen las tres dimensiones esenciales de su pensamiento: lo cósmico, lo humano y lo crístico. La socialización es un fenómeno humano que tiene una base natural y biológica y adquiere su plenitud de sentido en el universo específicamente sobrenatural y cristiano. Es preciso sobre todo hacer hincapié en esta última dimensión crística, porque ella es la que orienta, desde arriba, todo su camino de pensamiento. Este punto de vista es por otra parte perfectamente coherente. El pensamiento de TEILHARD no es estático, sino dinámico. Su contenido es una realidad en movimiento: la génesis del universo y del hombre. Ahora bien, una génesis no puede ser comprendida sino desde el término final que dirige el proceso, atrayéndolo hacia sí. Pues bien, para el cristiano TEILHARD no hay en nuestro universo concreto e histórico otra causa final real que Cristo. Hacia Él se dirige el movimiento del universo, y hacia Él se orienta también en concreto la marcha histórica de la humanidad, cuyo último sentido es sobrenatural: la inserción de los elegidos en aquella gran comunidad de personas, reunidas en torno a Cristo como Cabeza, que se llama el Cuerpo místico.

TEILHARD tuvo muy pronto conciencia de ello. Es significativo a este respecto que el primer texto en el que TEILHARD utiliza la palabra "socialización" — un texto que se remonta llamativamente al año 1916, por tanto en plena juventud intelectual de su autor y además en una época en la que el término no se había liberado todavía de viejas adherencias y resabios so-

2. *Ibid.* 100.

3. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 75.

cialistas —, se mueve plenamente en este ambiente crístico. “Al escribir la Vida cósmica... Yo he contado cómo el Absoluto se descubre y toma la figura de un movimiento de ascensión y de segregación, hecho de conquista audaz, socialización intensiva y desasimiento continuo, hasta que, juntándose a la Verdad que se elabora sobre la tierra, la Verdad que desciende del cielo sintetiza todas las esperanzas del Mundo en la Realidad bendita de Cristo, cuyo cuerpo es el centro de la vida Elegida”.⁴ Un año más tarde, en 1917, TEILHARD explicita ya la dialéctica de universalidad y personalidad que domina todo su pensamiento, dialéctica que encuentra su síntesis final en Cristo: “El movimiento que me ha llevado había empezado en un punto, en una persona — la mía. Bajo el impulso de los sentidos, este punto se había dilatado como si quisiese absorberlo todo. Pronto, con todo, fue él el que se encontró cogido y como vuelto del revés. Con todos los seres que me rodeaban me sentí capturado por un Movimiento superior que entrelazaba los elementos del Universo y los agrupaba en un orden nuevo. Pues bien, cuando me fue dado ver hacia dónde se dirigía el rastro deslumbrante de bellezas individuales y armonías parciales, me di cuenta que todo esto volvía a centrarse en un solo punto, en una Persona — la Nuestra, Jesús!”.⁵

TEILHARD, pues, ha encontrado el postrer fundamento a su convicción humana, de que en definitiva lo personal dominará sobre lo universal, en su certeza creyente de que el universo está centrado desde el comienzo sobre una Persona, la persona divina de Jesucristo. En último término, como escribe certeramente el P. A. JANNIÈRE, “TEILHARD no tiene por asegurada la totalización sino en la historia sobrenatural”.⁶ También de este aspecto de su pensamiento vale en todo su vigor lo que el pastor G. CRESPEY ha afirmado de su conjunto, a saber, que la concepción de TEILHARD tiene una base científica, pero no “se sostiene finalmente sino desde arriba”.⁷

Naturalmente, esta convicción creyente que soporta el movimiento del pensamiento teilhardiano, no obsta a que puedan distinguirse en él aspectos auténticamente científicos y filosóficos. En TEILHARD hay ciertamente unión, pero no confusión de planos. De ahí la necesidad de poner de relieve en la exposición de su pensamiento las diversas etapas de una dialéctica unitaria, pero a la vez netamente diferenciada. En el tema que nos ocupa estas etapas son las siguientes:

1.º) La socialización no es un fenómeno aislado que afecta solamente a la etapa humana de la evolución, sino que tiene sus raíces en la historia entera del universo.

2.º) La socialización no constituye sólo una fase momentánea y transitoria de la historia de la humanidad, originada del actual desarrollo de la ciencia y de la técnica, sino un elemento esencial de esta historia.

4. *Écrits du temps de la Guerre (1916-1919)* (Paris, Grasset, 1965) 67.

5. *Ibid.* 164.

6. *Teilhard de Chardin et la Pensée catholique*. Colloque de Venise sous les auspices de Pax Romana, Paris, Éd. du Seuil, 1964, 228.

7. *La pensée théologique de Teilhard de Chardin*, Bruselas-Paris, Éd. Universitaires, 1961, 48.

3.º) La socialización es a la vez necesaria y libre en el sentido de que el hombre tiene el poder de asumir su movimiento y darle su verdadero sentido.

4.º) Asumida y orientada por el hombre, la socialización cobra un valor eminentemente positivo que en definitiva coincide con el aumento de personalización.

5.º) Para ello es necesario que esa marcha de la humanidad sobre sí misma tenga una salida que no puede encontrarse ni en dirección hacia lo impersonal (panteísmo), ni lo colectivo (marxismo), sino hacia Alguien supremamente personal (el Punto Omega), capaz de salvar para siempre lo que hay de inmortal e incommunicable en cada persona humana.

6.º) La realidad todavía hipotética y postulada del Punto Omega recibe finalmente su concreción definitiva en el Cristo de la Revelación cristiana que llama a la humanidad redimida y sobrenaturalizada por su encarnación redentora a formar parte de su Cuerpo místico.

7.º) El acabamiento natural de la humanidad por la socialización es distinto, pero no antagónico, de su consumación sobrenatural en Cristo. La relación entre ambos movimientos parece ha de consistir en definitiva en concebir el primero como condición necesaria, pero insuficiente, del segundo.

1) *La socialización y sus raíces cósmicas*

TEILHARD define la socialización como "una asociación en simbiosis, bajo relaciones psíquicas, de corpúsculos histológicamente libres y fuertemente individualizados".⁸ La definición tiene en cuenta los principales aspectos del fenómeno. Se trata en la socialización de una unión de seres vivos, ordenada a establecer entre ellos una comunidad de vida. Los lazos por los que se rige esta comunidad no son físicos, sino psíquicos, tales, por tanto, que intensifican, por un lado, la intimidad de la vida común, a la vez que garantizan, por otro, la autonomía y la individualidad de sus miembros. En este sentido amplio la socialización aparece ya en ciertas especies animales: los ejemplos clásicos a este respecto son la colmena o el hormiguero. Lo propio de la socialización humana es el carácter espiritual de los lazos psíquicos que la constituyen, capaces por ello de potenciar al máximo las tres propiedades de la vida común: la intimidad se hace mayor y la autonomía y la individualidad se convierten en auténtica personalidad y libertad.

La anterior definición de socialización revela ya el esfuerzo de TEILHARD por situar el fenómeno en un conjunto más amplio que el de la pura socialización humana. TEILHARD cree, en efecto, que, para comprender las raíces del fenómeno social, hemos de colocarlo, como todo fenómeno, en la historia entera del universo. En el fondo, se trata de la socialización de una nueva etapa en el gran camino de la vida hacia formas cada vez más complejas y, por lo mismo, más interiorizadas y conscientes. La evolución de la

8. *La place de l'homme dans la nature (Le Groupe zoologique humain)* ("Euvres" 8) 116.

vida se prolonga real y verdaderamente en la socialización humana. La "ley de complejidad-conciencia", que había guiado a TEILHARD en las anteriores etapas evolutivas, continúa guiándole ahora. En la socialización se da también la típica relación teilhardiana entre el aumento de complejidad y el aumento de conciencia, eso sí, al nivel nuevo y distinto que corresponde a la nueva etapa evolutiva. Así como en los estadios precedentes de la evolución, las moléculas se unieron para hacer posible la emergencia de la vida y las neuronas aumentaron su número y su complejidad para hacer posible la aparición de la conciencia refleja, así ahora los hombres se unen para preparar por la co-reflexión el nacimiento de la humanidad como comunidad. En uno y otro caso se trata de la prolongación del mismo movimiento de un universo en camino hacia una perfección ascendente. Como escribe TEILHARD: "El enrolamiento social al que nos encontramos hoy sometidos no es otra cosa que el prolongamiento directo y legítimo, por encima de nuestras cabezas, del enrolamiento cósmico del que nacieron ya sobre la Tierra la primera célula y el primer pensamiento... Si se miran las cosas bajo este ángulo, todo a nuestro alrededor adquiere orden y figura en el pretendido caos humano: simplemente, el Mundo prosigue su marcha".⁹

Una cosa es preciso notar: TEILHARD acentúa la continuidad, pero no olvida la discontinuidad evolutiva. Las diversas etapas de la evolución están separadas entre sí por sucesivos "umbrales críticos" que dan lugar a la emergencia de cualidades y niveles nuevos. Con razón subraya R. COFFY que la visión teilhardiana del mundo reposa en la analogía, es decir, en la semejanza dentro de la diferencia.¹⁰ Entre la complejificación molecular (fenómeno que conduce a la aparición de la vida) y la complejificación cerebral (fenómeno que conduce a la aparición del pensamiento) hay analogía, no identidad. Del mismo modo, entre estos dos fenómenos, pertenecientes ya al pasado de la evolución, y el nuevo fenómeno social, que constituye su presente y su futuro, hay también analogía, no identidad. Por eso TEILHARD no ha pensado jamás que los hombres puedan unirse entre sí como se unieron las moléculas o las neuronas del cerebro, ni que la comunidad humana que la socialización prepara sea semejante a un tejido o a un organismo viviente. Las cualidades de la unión a realizar no hay que buscarlas en las uniones realizadas en el pasado, sino en la naturaleza de los elementos que ascienden hacia esta unión nueva: personas humanas, dotadas de conciencia, libertad y capacidad de amar.¹¹

El progreso de la evolución no anula las conquistas esenciales realizadas a través de sus sucesivos "umbrales críticos", sino que a partir de cada uno de ellos se dirige a nuevas conquistas. Evolución en TEILHARD significa ascensión, no descenso, y el ascenso evolutivo se cambiaría en descenso si el precio de la nueva conquista a realizar, la totalización de la humanidad, fuese justamente aquello que da valor y sentido a todas las conquistas del pasado: la conciencia y la libertad de la persona.

9. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 329.

10. *Teilhard de Chardin et le Socialisme*, Paris, Chronique Sociale de France, 1966, 89 ss.

11. *Ibid.* 91.

2) Pasado y presente de la socialización

Ordinariamente se concibe a la socialización como una etapa singular de la historia humana, ligada al desenvolvimiento de la actual civilización técnica. TEILHARD DE CHARDIN cree que este modo de pensar no hace justicia a la importancia y originalidad del fenómeno social. La socialización no acompaña únicamente una etapa de la historia, la nuestra, sino a la historia entera del hombre sobre la tierra. En cierto sentido, la socialización es contemporánea de la hominización.

De hecho, la humanidad ha comenzado a socializarse desde el principio. Sólo que el sentido de este proceso no debía mostrarse a la luz sino hasta mucho más tarde. Para hacérselo comprender TEILHARD recurre a una comparación. En los polos los meridianos se encuentran; en cambio, en el ecuador alcanzan la distancia máxima. Imaginemos una onda que partiendo del polo sur se dirige hacia el polo norte. Hasta llegar al ecuador la onda se irá extendiendo; en cambio, una vez pasado el ecuador, la onda comenzará a concentrarse sobre sí misma hasta alcanzar en el polo norte la concentración máxima. Esto es justamente lo que ha ocurrido en la historia de la humanidad. La onda humana que hoy nos lleva no ha cesado nunca de moverse. Y continúa avanzando hacia adelante con mayor rapidez que nunca. Hasta nuestros días la onda se dilató y extendió sobre la tierra. Es la socialización de expansión. La humanidad se apodera lentamente de nuestro planeta. La capa pensante y refleja de la tierra se superpone a la no refleja. Hoy el movimiento ha cambiado de signo. Después de haber ocupado todos los espacios libres del planeta la onda humana comienza a refluir sobre sí misma. Es la socialización de comprensión. Expansión-comprensión, divergencia-convergencia, dos fases que no sólo recogen la curva general de la socialización humana, sino que además nos hacen descubrir en el corazón mismo del fenómeno social la misma dialéctica que rige la evolución en su conjunto.

Examinemos con mayor detalle el movimiento de la humanidad en estas dos fases de su historia. En la fase de expansión la humanidad se extiende como un abanico sobre la superficie del globo.

La extensión se hace con relativa rapidez, sobre todo si se compara con la de las series animales precedentes. En *Le groupe zoologique humain* TEILHARD DE CHARDIN ha intentado describir en una sucesión de ondas las primeras etapas de esta expansión: onda de los prehomínidos, onda aurignaciana del paleolítico superior, onda neolítica de los agricultores, etc. Lo importante es aquí que en esta primera fase de expansión la humanidad nos muestra ya dos caracteres fundamentales que están en la base de la actual socialización: la capacidad de producir instrumentos y la necesidad de unirse. Y, sobre todo, que en su movimiento de expansión la humanidad mantiene su unidad biológica. TEILHARD DE CHARDIN ha subrayado enérgicamente esta unidad y ubicuidad de la especie humana y ha visto en ello una característica diferencial del hombre: "A diferencia de los simples animales que pueden ser ubicuistas pero sin llegar jamás a organizarse en una

sola unidad biológica a través de los continentes, el Hombre, desde los primeros rastros de instrumentos y de fuego que conocemos, no ha cesado jamás (por el juego de artificios planeados y reagrupaciones sociales) de tejer poco a poco en torno a la tierra sobre la vieja biosfera una membrana continua de pensamiento: la Noosfera... Irresistiblemente — toda la historia de la hominización lo prueba — la inteligencia (yo entiendo aquí la auténtica inteligencia, la que universaliza y prevé) tiende a hacer coextensiva a la tierra la especie que la posee".¹²

A medida que los hombres crecen en número, crecen también en interioridad. En la tribu o el clan primitivo el individuo es ante todo miembro del grupo. En las grandes civilizaciones el individuo se destaca del grupo y toma conciencia de su personalidad. Crecimiento necesario para que la futura unión de la humanidad que la socialización prepara no sea fusión, sino unión en la diferencia. En el siglo XIX esta diferenciación llega a su colmo. Es "la edad de los derechos del hombre frente a la colectividad. La edad de la democracia concebida simplísticamente como un sistema en el que el todo es para el individuo y el individuo lo es todo. La edad del super-hombre entrevisto y esperado como emergiendo de la masa-rebaño... No hace todavía cincuenta años la civilización, llegada en Occidente a una especie de paroxismo, parecía culminar en personas separadas, es decir, en individuación".¹³

En este preciso momento el movimiento cambia súbitamente de signo. A la fase de expansión del hombre sobre la tierra sigue la actual fase de comprensión. En realidad, una serie de fenómenos la habrían preparado oscuramente desde hacía siglos. En el espacio de treinta mil años de historia la humanidad había ya realizado un formidable avance de concentración y unificación. "Concentración económica y unificación de las energías de la tierra. Concentración intelectual y unificación de nuestros conocimientos en un sistema coherente. Concentración social y unificación de la masa humana en un conjunto pensante".¹⁴

Hoy la humanidad ha entrado en una pleamar comprensiva que se manifiesta en un enorme aumento de las masas humanas, aumento que lleva consigo, correlativamente, un aumento de organización social, poder técnico y capacidad de visión. Todo parece, pues, indicar que, bajo la presión conjunta de dos fuerzas de dimensiones planetarias, de una parte, la curvatura geográfica de la tierra que nos comprime, de otra, la curvatura psíquica del pensamiento que nos junta, la humanidad contemporánea se verá empujada en su marcha hacia adelante hacia un crecimiento de conciencia a escala colectiva y mundial. Cada vez le será menos posible al hombre ser, trabajar, pensar *solo*; cada vez se encontrará más estrechamente a su lado al *otro*. En la esfera científica e intelectual, como en la económica y social, el progreso moderno lleva consigo la multiplicación y complejificación de las relaciones mutuas entre los hombres, que tienden a integrar cada vez más a los individuos en la única comunidad humana.

12. *L'Apparition de l'homme* ("Œuvres" 2) 314 s.

13. *La place de l'homme dans la nature* ("Œuvres" 8), 136.

14. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 94.

¿No tenemos ya un esbozo de este proceso en nuestra propia experiencia de hombres del siglo xx? Miremos por unos instantes hacia atrás y a nuestro alrededor e intentemos apreciar la importancia del paso ya dado. “Todavía hacia 1900 conflictos militares limitados, fronteras exactas; amplias zonas blancas sobre el mapa; países todavía lejanos y exóticos, cuya visita era aún algo así como abordar un nuevo mundo... Hoy, el planeta, rodeado en una ínfima fracción de segundo por la radio y en algunas horas por los aeroplanos; las razas y las culturas en pleno desarrollo; una población en crecimiento vertical en la que todo el mundo empieza a codearse; el mundo tenso hasta el límite de la ruptura entre dos polos ideológicos; la imposibilidad para el más humilde campesino enterrado en su campiña de vivir sin tener en cuenta y sin tener que preocuparse a cada instante de Nueva York, de Moscú, de la China”.¹⁵ Y no se trata en todo ello de puros cambios externos. Se trata también de una nueva toma de conciencia a escala mundial. El hombre individual puede ser tan débil, mezquino y egoísta como hace miles de años. Pero su conciencia colectiva ha evolucionado. “Cuando PLATÓN obraba, no tenía probablemente conciencia de comprometer con su libertad más que una parcela del Mundo estrechamente circunscrita en el espacio y el tiempo. Cuando un hombre de hoy actúa con plena conciencia, sabe que su elección tiene una repercusión sobre miríadas de siglos y de vivientes. Siente en sí mismo las responsabilidades y la fuerza del universo entero. Por el hecho del progreso, el acto del hombre (el hombre) no ha cambiado en cada individuo; pero el acto de la naturaleza humana (la humanidad) ha tomado en cada hombre consciente una plenitud absolutamente nueva”.¹⁶ En una palabra, la reflexión sobre la situación actual de la humanidad conduce a TEILHARD DE CHARDIN a la “identificación de la socialización humana con el eje principal terrestre de la evolución”.¹⁷

3) *Libertad y necesidad de la socialización: la gran opción*

Es en este momento que surge en TEILHARD—no sólo en sus lectores—la gran pregunta: si la socialización, convertida en eje terrestre de la evolución, define el mañana hacia el que avanza ineluctablemente la humanidad de hoy, ¿en qué queda nuestra libertad? TEILHARD da a esta pregunta una respuesta profunda, aunque a primera vista paradójica: la socialización es necesaria y libre. “Avanzamos hacia la Concentración por la planetización libre e ineluctablemente a la vez”.¹⁸

La socialización en cuanto fenómeno que encarna el hoy y el mañana de la evolución es irresistible. No le es posible al hombre hacer marcha atrás, puesto que esto supondría querer convertir en parada algo que es en su esencia movimiento. Pero el hombre puede transformarla y darle un sentido. Ahora bien, transformar y dar sentido define justamente la acción de la

15. *Ibid.* 322.

16. *Ibid.* 30.

17. *Comment je vois*, 9.

18. *L'Avenir de l'homme* (“Œuvres” 5) 230.

libertad humana frente a la naturaleza. La libertad, en el hombre, no significa independencia total. La libertad es poder de elección a partir de una determinada situación. Pues bien, como ha notado M. BARTHÉLEMY-MADAULE, los textos de TEILHARD referentes a la socialización subrayan a la vez este doble ritmo dialéctico: recurso a la necesidad, recurso a la acción; recurso a la situación, recurso a la elección de la libertad.¹⁹ La antinomia libertad-necesidad se resuelve en la acción. Por eso TEILHARD, a partir de la necesidad de la socialización, apela a la responsabilidad de hombre sobre ella. TEILHARD quiere que el hombre se aperciba de que “la socialización, fenómeno natural, cederá a la entropía, llevará al hombre al estadio de los termitas y la colectividad al estadio de la neo-materia, si la conciencia humana no se da cuenta de que ella es la encargada de humanizar el fenómeno, que la socialización, al nivel humano, espera ser recreada por el hombre”.²⁰

Ahora bien, esta toma de conciencia y la elección que la acompaña son tanto más necesarias cuanto que la socialización presenta a primera vista un rostro bifronte. TEILHARD nos ha hablado en varias ocasiones de este doble rostro del fenómeno social: esperanzador uno, terrible y amenazador otro. “La colectivización planetaria que nos empuja ¿es un fenómeno brutal de mecanización o de senectud encaminado a deshumanizarnos, o esta misma colectivización es una marca y un efecto de un proceso biológico destinado a ultra-personalizarnos?”²¹ En la etapa presente del proceso socializante podría parecer incluso que su aspecto predominante es el oscuro y amenazador. En efecto, estamos todavía demasiado cerca de la etapa divergente de la socialización, para que el comienzo de la nueva etapa de convergencia no nos parezca necesariamente peligrosa para nuestra individualidad personal. Y, sobre todo, el drama de la socialización hoy consiste en que “reflexionarse y co-reflexionarse significa para los hombres... despertarse solos en la noche. Pues el hombre individuo es esencialmente familia, tribu, nación. Mientras que la humanidad no ha encontrado todavía en torno a sí otras humanidades para inclinarse sobre ellas y explicarles a dónde va”.²²

De ahí el miedo — un miedo inmenso, irresistible, cósmico — del que nos habla TEILHARD en un texto escrito un año antes de su muerte. Miedo, primero, de perdernos en un mundo tan grande y tan lleno de seres indiferentes u hostiles, en el que lo humano parece decididamente no significar ya nada. Miedo, luego, de ser reducidos para siempre a la inmovilidad, prisioneros de un grupo zoológico estabilizado. Miedo, en fin, de ser encerrados en el interior de un mundo cerrado, en el que la humanidad ha de alcanzar un día un muro insuperable que la forzará a volver atrás. “Miedo de no poder hacerse oír de nadie. Miedo de no poder moverse. Miedo de no poder salir... Triple miedo que traiciona en el corazón de cada ele-

19. *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, Paris, Éd. du Seuil, 1966, 155 ss.

20. *Ibid.* 161.

21. *L'Avenir de l'homme* (“Œuvres” 5) 330.

22. *L'Apparition de l'homme* (“Œuvres” 2) 328.

mento pensante del universo su mismo deseo obstinado de ser reconocido, acabado, salvado".²³

Entre este miedo y esta esperanza el hombre se ve obligado a elegir. Ante él se abren varios caminos: "o bien cesar de obrar por alguna forma de suicidio, o evadirse por una mística de separación, o acabarse individualmente por segregación egoísta fuera de la masa, o lanzarse resueltamente en la corriente de conjunto para incorporarse en ella".²⁴

¿Qué camino escogerá? He aquí lo que TEILHARD llama la "gran opción". Pues nos es preciso optar. Estamos embarcados, nuestro navío avanza y urge saber si nos espera o no un puerto. Por otra parte, de estas cuatro alternativas sólo una puede ser verdadera. Ahora bien, TEILHARD no duda que el corazón y la cabeza se inclinan por la última. Un signo le confirma en ello: la lectura del pasado. La evolución es un negocio demasiado importante para que haga quiebra al fin. Si en el pasado ha encontrado siempre un camino, ¿por qué no habría de encontrarlo también en el futuro? Ahora bien, ¿dónde reside el eje mismo del avance evolutivo? En la ley de complejidad-conciencia. "Escojamos, pues, entre las alternativas en presencia, aquella que nos parece capaz de desenvolver y de conservar en nosotros el máximo de conciencia. Si después de esto nos engañamos, es el Universo que se engaña en nosotros".²⁵

4) *El futuro de la socialización: la personalización*

TEILHARD, pues, ha elegido. Si es verdad que por la socialización pasa hoy el eje terrestre de la evolución, es razonable esperar que se encamine hacia donde esta última se encaminó en su conjunto: el crecimiento de la conciencia y de la persona. Éste es, pues, el momento de esbozar con TEILHARD el futuro de la próxima etapa evolutiva.

El fenómeno futuro de la socialización — a realizar plenamente en los próximos milenios — puede definirse, a partir de la experiencia del pasado, por las tres propiedades siguientes: unificación, centración y espiritualización crecientes. *Unificación*: bajo el efecto de su misma expansión demográfica en un circuito cerrado, el hombre del futuro, para sobrevivir, se verá obligado a organizarse cada vez más sobre sí mismo y a trascender poco a poco, en sus proyectos y construcciones, toda frontera política, económica e intelectual. *Centración*: al unificarse más estrechamente entre sí, la masa humana se verá forzada a centrarse más intensamente sobre sí misma. A la organización externa corresponderá así inevitablemente el fenómeno correlativo de la centración interna. *Espiritualización*: cuanto más la humanidad se unifique y se centre sobre sí misma, más crecerá en ella su sed de descubrir, de conocer y de crear. Es decir, pese a las apariencias contrarias, lo reflexivo y pensado predominará sobre los automatismos y el instinto.²⁶ Los tres movimientos se encabalgan. La marcha colectiva de la humanidad pro-

23. *Ibid.* 295.

24. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 67.

25. *Ibid.* 69.

26. Cfr. *Comment je vois*, 11 s.

sigue por encima de nuestras cabezas. ¿Hacia dónde? En dirección hacia un nuevo estado de la humanidad que, en relación con el hombre actual, TEILHARD no duda en calificar a veces de "supra-humano".

Con todo, conviene precisar bien el contenido de este concepto evidentemente ambiguo. TEILHARD concibe este estado *suprahumano* como el resultado del punto superior de maduración colectiva, que ha de llevar a la humanidad a totalizarse en una especie de "verdadero superorganismo, formado por una conciliación de individuos, de la misma manera que nuestro cuerpo es una conciliación de células".²⁷ Las expresiones de TEILHARD, aunque excesivamente biologists, no dan ninguna base real a la falsa interpretación que entiende lo suprahumano como una verdadera superpersona colectiva, nacida de la fusión de las personas individuales. En realidad, TEILHARD no ha pensado jamás en sacrificar la persona humana a cualquier clase de monstruo colectivo. Sólo que él ha distinguido siempre entre personalismo e individualismo y ha colocado el valor y la originalidad del hombre, no en el individuo, sino en la persona. Por ello cree poder atisbar en la socialización futura, por amenazadora que pueda parecer a nuestra originalidad y libertad personales, "el medio más poderoso para acentuar y llevar a su colmo la singularidad incommunicable de cada elemento reflejo".²⁸ El superorganismo en el que TEILHARD piensa consiste en una auténtica "colectividad armónica de conciencias". Su unidad será meramente interior, obra de la simpatía y el mutuo amor. Hay que tener en cuenta, finalmente, que el orden superpersonal de TEILHARD no alcanza su pleno sentido sino en una perspectiva teológica y cristológica. No hay en TEILHARD otro superorganismo *real* que el Cuerpo místico de Cristo. En el estadio presente de su pensamiento se trata sólo de una *tendencia* de la humanidad hacia una unidad, a la vez, necesaria e irrealizable desde sí misma. El término de esta tendencia se hará sólo realidad si la humanidad del futuro es capaz de abrirse por el amor a Alguien mayor que ella misma. Es lo que el propio TEILHARD va a exponernos inmediatamente con su teoría del punto Omega.

5) *La unión de la humanidad en un Omega personal y las uniones impersonales o colectivas del Panteísmo y del Marxismo.*

TEILHARD nos ha abierto hasta ahora las perspectivas de un porvenir que, en analogía con el pasado, comienza a construirse ante nosotros. Pero este porvenir no puede realizarse sin la libre colaboración del hombre: En este preciso momento surge inevitablemente en TEILHARD el *problema filosófico de la acción*. Se trata, en el fondo, de una transposición de la problemática trascendental de KANT, MARÉCHAL y BLONDEL a las nuevas perspectivas evolutivas. KANT se había preguntado por las condiciones de posibilidad del conocimiento. MARÉCHAL y BLONDEL, trasladando la metódica kantiana del plano impersonal al personal, se preguntaron por las condiciones de posibilidad de nuestro dinamismo intelectual y volitivo. TEILHARD, trasponiendo la problemática marchaliana y blondeliana del

27. *L'Apparition de l'homme* ("Œuvres" 2) 215.

28. *La place de l'homme dans la nature* ("Œuvres" 8) 164.

mero nivel personal al social y cósmico, se pregunta finalmente por las condiciones de posibilidad de la acción del hombre en el horizonte de un mundo en vías de socialización creciente.

¿Cuáles son las condiciones para que el hombre consienta en colaborar en una obra comenzada antes de él, pero que no puede acabarse sin él? La respuesta de TEILHARD es triple. La primera condición es que esta colaboración tenga un *sentido*. Pero para ello es necesario una segunda condición, a saber, que la obra en la que el hombre colabora tenga algo de *Ktesis eis aei*, de *adquisición irreversible*, lo que no sería posible si la humanidad no tuviese otro destino que la muerte total. Y esta exigencia de irreversibilidad e inmortalidad importa como última condición la existencia de un *Centro* divino trascendente, capaz de salvar para siempre y de unir en torno suyo a una humanidad llegada así a la plenitud de su ser personal. Examinemos ahora con más detalle este triple condicionamiento.

Ante todo es claro que el hombre no podría entregarse a la acción lúcida y razonablemente, si ésta no se le presentase como penetrada de *sentido*. En el absurdo no hay acción posible. Sobre montones de energía material, estimulada incluso por el miedo o el deseo inmediatos, la humanidad del mañana iría a la huelga y dejaría de inventar y crear. Donde no hay sentido, no hay esperanza. Donde no hay esperanza, no puede haber acción.

Ahora bien, para que la acción del hombre en el mundo tenga sentido es preciso que la obra que con ella levanta no haya de derrumbarse totalmente un día. Es ésta una de las convicciones más hondamente sentidas por TEILHARD. "A este problema de la acción yo respondo con BLONDEL y LE ROY: para poner en marcha esta cosa tan pequeña en apariencia que es la actividad humana, hace falta nada menos que la atracción de un resultado indestructible. No avanzamos sino en la esperanza de una conquista inmortal... En el caso de una acción auténtica (quiero decir aquella en la que uno da algo de su vida) yo no me entrego sino con la idea de hacer una obra para siempre... Liberar un poco de ser para siempre. El resto no es sino insoportable vanidad".²⁹

Naturalmente, no todos los hombres tienen conciencia de esta vanidad. Muchos de ellos no han entrado jamás en ese trasfondo último de su acción. Sin embargo, el trasfondo está ahí. Un cierto "absoluto" se halla implicado en el mismo movimiento de nuestra acción. Y a medida que el hombre sea más hombre, menos podrá pasarlo por alto. Y, por tanto, menos aceptará moverse sino hacia lo interminable e indestructiblemente nuevo.

¿Qué significa todo esto? Significa que el hombre cesaría de obrar, si cobrase conciencia de una muerte total. Por consiguiente, concluye audazmente TEILHARD, la muerte total no existe. He aquí la exigencia de sentido de una evolución que ha encontrado su flecha en la conciencia y ha culminado en la persona. Pensar que estas dos adquisiciones pudieran perderse, es condenar de antemano al fracaso una obra levantada con tanto esfuerzo. "¿No habríamos, pues, emergido no ya solamente a la conciencia,

sino (como dice LACHELIER) a la conciencia de conciencia, más que para hundirnos en seguida en la más negra inconsciencia?" "Desde el momento en que la Evolución se piensa, no podría aceptarse ni autoprolongarse, si no se reconoce irreversible, es decir, inmortal... Y esta irreversibilidad ha de afectar no una porción cualquiera, sino el mismo hogar más profundo, más precioso e incommunicable de nuestra conciencia... Un mundo imaginado como derivado hacia lo Impersonal se tornaría a la vez impensable e inhabitable".³⁰ DESCARTES dijo: *Cogito, ergo sum*. TEILHARD extiende el razonamiento cartesiano al problema de la acción y, aplicándolo al hombre en cuanto conciencia de la evolución, afirma: Piensa, luego soy inmortal. "Al admitir en su seno el pensamiento, el universo no puede ser ya más simplemente temporal o de evolución limitada: le es preciso por estructura emerger en el absoluto".³¹

Mas con ello hemos llegado también a la condición última de posibilidad de la acción humana, a aquella encrucijada decisiva en la que el *problema de Dios* se inserta en el corazón del problema de la evolución. En efecto, sólo en la hipótesis de un Centro divino personal se "salva" el sentido indestructiblemente ascendente de una evolución personalizadora. TEILHARD nos da para ello tres razones.³² Ante todo, una razón de *irreversibilidad*. La evolución se ha mostrado como una ascensión hacia la mayor y mejor conciencia. Ahora bien, este ascenso terminaría en un descenso si la esencia irremplazable e incommunicable de cada persona individual, como de la humanidad totalizable, no fuese recogida *para siempre* en una Conciencia suprema. Luego, una razón de *polaridad*. En la evolución se ha realizado una marcha laboriosa hacia lo improbable. Ahora bien, ¿cómo justificar racionalmente esta especie de forma inversa de la gravedad, si no es imaginando sobre el corazón mismo del vértice evolutivo un Polo independiente y activo, capaz de atraerse y centrar en torno suyo la totalidad de la capa cósmica? Finalmente, una razón de *unanimidad*. La evolución, llevada adelante por el hombre, ha de culminar como término ideal e hipotético en una gran comunidad de conciencias. Ahora bien, ¿cómo concebir la realización de este ideal si no es supercentrando por amor en torno a un Centro consciente y personal a todos los otros centros conscientes?

Como ha escrito TEILHARD: "Para agruparse 'céntricamente', las partículas humanas, por comprimidas que estén, deben, finalmente, amarse (amarse unas a otras y todas juntas). Ahora bien, no es posible un auténtico amor en una atmósfera de lo Colectivo y lo Impersonal, por ardiente que ésta sea. El amor no puede nacer ni puede mantenerse si no encuentra un corazón, un rostro. Cuanto más se profundiza en este mecanismo psíquico esencial de la unión, más se convence uno de que la única manera posible para el enrollamiento cósmico de llegar a la meta consiste

30. *La place de l'homme dans la nature* ("Œuvres" 8) 145, y *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 264.

31. *L'Énergie humaine* ("Œuvres" 6) 50.

32. Cfr. *Comment je vois*, 13 s.

en terminar no solamente en un sistema centrado de centros, sino en un Centro de centros".³³

Como es sabido, TEILHARD suele denominar esta Superconciencia con el apelativo característico de *punto Omega*. El término está tomado del vocabulario algebraico, pero encierra una alusión al Cristo del Apocalipsis, con el que en definitiva se identifica. En el estadio presente de su pensamiento, TEILHARD concibe el punto Omega como "un polo último y autosubsistente de conciencia, suficientemente mezclado al mundo para poder recoger en sí mismo, por unión, los elementos cósmicos llegados al extremo de su centración por arreglo técnico, pero capaz por su naturaleza sobre-evolutiva (es decir, trascendente) de escapar a la fatal regresión que amenaza (por estructura) a toda construcción en la trama del espacio-tiempo".³⁴ Dejando de lado su formulación excesivamente científico-técnica, esta definición delinea suficientemente las propiedades fundamentales del Omega, que TEILHARD ha desarrollado, por otra parte, en otros textos. El punto Omega deberá ser a la vez *inmanente* y *trascendente*, para poder regir la evolución sin ser arrastrado por ella; *subsistente* y, por lo mismo, ya actual y presente, pues nada puede atraer ni actuar si no existe; *estable* y *eterno*, no sujeto a la disgregación espacio-temporal, pues ha de justificar la exigencia de inmortalidad, formulada por el hombre en nombre de una evolución irreversible; *consciente* y *personal*, pues debe convertirse en centro de una comunidad consciente de personas.

TEILHARD ha pensado siempre que la *unión diferencia*. Para ser totalmente "nosotros", nos conviene avanzar hacia "otro". Ahora bien, este gesto, aparentemente contradictorio, de *personalizar uniendo* sólo puede realizarlo el amor. ¿No lo vemos cada día entre nosotros en los amantes, cómo se encuentran totalmente a sí mismos, en el momento de darse totalmente al otro? Por eso la unión con el Omega ha de concebirse en el fondo como una unión por amor. Perderse en el Omega, en esa Persona soberanamente amante y amable, es reencontrarse. La unión amorosa de los diversos centros personales en un Centro único, he aquí para TEILHARD la única salida conveniente y concebible para un universo humano.

Naturalmente, el hombre es libre. Y TEILHARD cuenta con esta libertad, que comporta, en frase de Gabriel MARCEL, la doble posibilidad "del rechazo a la invocación". Al final de la historia podría repetirse la opción que la revelación cristiana nos coloca al principio, y el hombre, ensoberbecido por la ciencia y la técnica, podría situarse en el lugar de Dios. TEILHARD, en fuerza de toda la estructura de su espíritu como de su pensamiento, cree más bien que el "crecimiento" de la humanidad llevará consigo un "crecimiento" de Dios. "Cuanto el hombre será más hombre, tanto más sentirá la necesidad de entregarse a Alguien mayor que él".³⁵ En efecto, así como el individuo no es plenamente "yo" sino cara al "Tú" divino, ¿hacia quién sino hacia ese Alguien mayor que ella podría dirigirse una humanidad plenamente centrada en sí misma y llegada a la plenitud de

33. *Ibid.* 14.

34. *Ibid.* 13.

35. *L'Énergie humaine* ("Œuvres" 6) 54.

su conciencia, a no ser que en una especie de suicidio colectivo prefiera perderse en la noche total? Por eso TEILHARD espera en un "tiempo explícito de la adoración"³⁶ y sueña en "un mundo que termine en el éxtasis".³⁷ Sin embargo, no niega la posibilidad de la actitud contraria, pues no hay cumbres sin abismos. La humanidad del futuro, con todas las fuerzas desprendidas por el juego interno de su cohesión, puede intentar perfeccionarse cerrándose colectivamente en sí misma o abriéndose a Otro. "¿Recusación o aceptación del Omega? Puede nacer un conflicto".³⁸ Pero, en cualquier caso, en la concordia o en la discordia, la convergencia última de la humanidad se hará más allá de las dimensiones del universo visible, cara a lo Divino trascendente.

TEILHARD puede concluir con PASCAL: "El hombre supera infinitamente al hombre". Para hacer lugar a la persona humana en el universo se ve obligado en definitiva a orientar el universo hacia una Persona suprema. "Cuanto más escruto la cuestión fundamental del porvenir de la Tierra, más creo percibir que el principio generador de su unificación no hay que buscarlo finalmente, ni en la sola contemplación de una misma verdad, ni en el solo deseo suscitado por Algo, sino en la atracción común ejercitada por un mismo Alguien".³⁹

En conclusión: la auténtica unión de la humanidad se realiza sólo hacia arriba, en un Omega personal. Con ello TEILHARD ha excluido de antemano otras dos formas pensables de unión: la panteísta y la marxista. La solución panteísta consiste en suponer al término de la historia un absoluto impersonal, en el que los individuos fueran a perderse como gotas de agua en la inmensidad del océano divino. TEILHARD opina que esta solución es inviable, porque atenta a la esencia misma de la persona. La persona es un ser viviente que ha llegado por la conciencia a la plena posesión de sí mismo. Esta conciencia personal "no puede desaparecer en otra persona; pues, por naturaleza, la persona no puede darse como persona, sino en tanto que permanece unidad consciente de sí misma, es decir, distinta".⁴⁰ Concebir una unión en la que desapareciese la persona sería tanto como obligar a la evolución a hacer en el último momento marcha atrás, sería convertir en descenso el término final del ascenso evolutivo.

La totalización panteísta está fuera de la historia. Frente a ella, la originalidad de la postura marxista consiste precisamente en colocar la futura unión de la humanidad dentro de nuestra misma historia. El marxismo vive del ideal de una ciudad terrena, abierta a todos y edificada por el común esfuerzo de todos. Una ciudad en la que ya no habrá lugar a la explotación alienante de unos hombres por otros, pues se habrá realizado la reconciliación definitiva de los hombres entre sí y con la naturaleza que permitirá al individuo coincidir con el todo. TEILHARD DE CHARDIN conocía este ideal marxista y nos lo describe certeramente como un intento de

36. *Ibid.*

37. *Écrits du temps de la Guerre (1916-1919)*.

38. *Le Phénomène humain* ("Œuvres" 1) 321.

39. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 99.

40. *L'Énergie humaine* ("Œuvres" 6) 84.

“acceso a un cierto estado de reflexión y de simpatía colectiva del que participaría cada una de las moléculas humanas: bóvedas arqueadas de pensamiento, circuito cerrado de entrega, en el que cada individuo humano encontraría intelectual y efectivamente su plenitud, en la medida en la que hiciese cuerpo con el sistema todo entero”.⁴¹ TEILHARD reconoce en este ideal aspectos innegables de grandeza y, sobre todo, ese sentido del futuro que le lleva a la promoción del hombre y a la construcción de la tierra. En alguna ocasión nos habla incluso de que ha intentado aventurarse a soñar en su seguimiento, curioso de adivinar hasta dónde podrían coincidir nuestros caminos.⁴² Pero no puede menos de manifestar su decepción frente al rostro cerrado y gélido del que llama a veces “Omega rojo impersonal”.

TEILHARD reprocha fundamentalmente al marxismo el intento de pretender convertir a la humanidad en un inmenso hormiguero, en el que unas hormigas se sacrifican por las otras sin que ninguna pueda escapar a la muerte. “En su reacción excesiva al liberalismo anárquico de la Democracia el comunismo lleva a suprimir virtualmente la persona y a hacer del hombre una termita”.⁴³ Y en lo que toca al problema de la sobrevivencia, ausente del pensamiento marxista, TEILHARD hubiera hecho suyo sin duda el dicho de un político español: “Con los comunistas se puede ir sólo en ciertos aspectos hasta la muerte, pero no más allá”. Desconocimiento del valor inalienable de la persona y ausencia de salida al problema de la muerte total, estas dos deficiencias del marxismo tienen su raíz en una tercera y más profunda deficiencia: la falta del sentido de la Trascendencia. “La experiencia actualmente en curso demuestra sobreabundantemente la imposibilidad en la que se encuentra de vivir sobre sí, en circuito cerrado, una corriente de hominización puramente immanente. Ni escapada hacia adelante que permita evitar una Muerte total. Ni hogar supremo de personalización que irradie el amor entre las células humanas. Mundo enteramente desintegrable y mundo helado. Universo sin corazón y sin salida. Por muy poderosamente empujada que se encuentre por el comienzo de evolucionismo biológico en el que se inserta, la antropogénesis marxista, porque excluye a su término la existencia de un Centro irreversible, no llega a justificar ni a sostener su empuje hasta el fin”.⁴⁴

En resumen, TEILHARD adopta frente al marxismo una postura inmensamente libre, a la vez firme y matizada. Esta libertad de TEILHARD frente al marxismo se muestra en esta nota personal, en la que refiriéndose a los equívocos de un punto de vista ajeno, escribe: “El comunismo no está en el sentido de la historia: en cuanto cebo de un estado psíquico y económico que dominará, por el que pasaremos mañana, ¡sí! En cuanto crístico: distingue, *Baptizandus*, sí, *Damnandus simpliciter, nego*”.⁴⁵ El texto, en su

41. *L'Avenir de l'homme* (“Œuvres” 5) 373.

42. *Comment je crois*, 13.

43. *Science et Christ* (“Œuvres” 9) 181.

44. *L'Avenir de l'homme* (“Œuvres” 5) 344.

45. Citado por C. CUENOT, *Teilhard et le Marxisme*, en “Europe” 431-32 (1965) 178. Véase sobre este tema M. BARTHÉLEMY-MADAULE, *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, 281 ss.

escueta precisión escolástica, es enormemente esclarecedor. TEILHARD no cede ni al espejismo marxista, ni a la ilusión de una fácil, pero estéril condenación en bloque. La socialización no coincide con el socialismo marxista. Éste realiza sólo ciertos aspectos de aquélla, pero es incapaz de llevarla hasta el fin. Por estos aspectos de la socialización que él incluye, el marxismo está en el sentido de la historia. No porque la historia haya de asistir a su triunfo, sino porque realiza en ella la función de cebo de un estado psíquico y económico superior. Este nuevo estadio de hominización no se originará de la simple victoria del marxismo, sino más bien de su maduración interior y de su convergencia con las corrientes democráticas, a las que la oposición marxista obliga a su vez a evolucionar en busca de lo que les falta. Por eso TEILHARD, más que una pura condenación del marxismo, propugna su bautismo. Lo que hace falta es repetir el gesto de los Papas de los primeros siglos de la Iglesia y "pasar a los bárbaros". En otras palabras, es preciso salir al encuentro de los marxistas y mostrarles que su fe en el porvenir del mundo y del hombre "en la medida en que es fe (es decir, don y abandono para siempre a algo mayor que uno mismo), implica necesariamente un elemento de adoración, es decir, la admisión de algo Divino".⁴⁶ Y es preciso, a la vez, presentarles en toda su grandeza y pureza la auténtica imagen de Dios y no aquella forma extrínseca que ellos con justicia rechazan, "un *Deus ex machina*, cuya existencia atentaría a la dignidad del universo y pararía los resortes humanos".⁴⁷ De este modo los creyentes nos haremos capaces de ayudar fraternalmente a los marxistas a romper el caparazón inmanente en que se han encerrado y a abrirse a una auténtica Trascendencia.

Antes de pasar adelante y abordar la dimensión crística del pensamiento de TEILHARD, es conveniente mirar por unos instantes hacia atrás y observar el camino recorrido. En él reencontramos los tres momentos de la dialéctica teilhardiana: *divergencia*: socialización de expansión; *convergencia*: socialización de comprensión; y *emergencia* en el Omega. Esta emergencia es para TEILHARD la única "salida" adecuada a un movimiento ascensional que, sin ella, recaería en la nada o en las totalizaciones despersonalizadoras del panteísmo o del marxismo. Por eso TEILHARD no se cansa de recordar al interlocutor panteísta o marxista que sólo la admisión del Omega "salva" el sentido irreversiblemente ascendente de una evolución personalizadora.

Sin embargo, para evitar equívocos, conviene poner en claro el carácter peculiar de la dialéctica teilhardiana. Es claro que TEILHARD ha rebasado con ella las fronteras de la pura ciencia. En el fondo de su razonamiento late la convicción de que el universo tiene un *sentido*, cosa que el propio TEILHARD reconoce que, "desde el punto de vista científico, es absolutamente indemostrable".⁴⁸ El movimiento del pensamiento de TEILHARD supera, pues, conscientemente la simple yuxtaposición empirista de hechos y se sitúa en la dimensión filosófica de una búsqueda de coherencia y de sentido. Esta búsqueda se realiza en concreto por una *opción* o síntesis

46. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 346.

47. *Ibid.* 347.

48. *Le Phénomène humain* ("Œuvres" 1) 316.

intelectual, a la vez razonable y libre, hecha por tanto no al azar, sino en virtud de la misma exigencia de inteligibilidad del universo, pero que se acerca en el plano del conocimiento a lo que en el plano religioso llamamos fe. La admisión del Punto Omega a la cabeza del universo es el resultado final de este largo y difícil proceso intelectual. Desde el punto de vista científico el Punto Omega no es otra cosa que una extrapolación, es decir, la acción de prolongar un movimiento más allá de sus propios límites inmanentes. Filosóficamente, el Punto Omega es la única *hipótesis* que realiza el ideal griego de “salvar a los fenómenos” y, en este sentido, la única “salida” conveniente al fenómeno humano. TEILHARD mismo ha subrayado en más de una ocasión este carácter peculiar del Punto Omega. Todavía un mes antes de su muerte escribirá en *Le Christique*: “Este Punto Omega, en definitiva, no se alcanza sino por extrapolación: permanece de naturaleza conjeturable y postulada”.⁴⁹ Su plena certeza, lo mismo que su concreción real, se imponen sólo a su espíritu a la luz de lo que la Revelación nos dice de Cristo como Alfa y Omega del cosmos y de la historia. “No me hubiera, sin duda, atrevido jamás a considerar o formular racionalmente la hipótesis del Punto Omega, si en mi conciencia de creyente no hubiera encontrado, no ya su modelo especulativo, sino su realidad viva”.⁵⁰ Henos aquí, pues, remitidos por el propio TEILHARD a la teología cristiana como a aquel horizonte superior, en el que se inserta últimamente su concepción del mundo.

6) *El Cristo universal y la gran comunión*

Hasta aquí el pensamiento de TEILHARD se nos ha mostrado como una reflexión del científico y del filósofo sobre los diversos aspectos del “fenómeno humano”. En adelante, la perspectiva se invierte y el esfuerzo de TEILHARD va a consistir en una reflexión del creyente sobre lo que él mismo ha llamado el “fenómeno cristiano”. Ahora bien, a la luz de esta reflexión, TEILHARD DE CHARDIN se da cuenta de que en nuestro universo histórico concreto, creado por el Padre en el Hijo y para el Hijo y al que el Hijo por su Encarnación redentora devuelve renovado, al Padre, el lugar y la función de Punto Omega han sido ya ocupados con creces por el mismo Hijo de Dios encarnado. La realidad, hasta ahora todavía vaga y postulada del Punto Omega, se concreta ahora en Cristo, el cual a su vez, como en los mosaicos bizantinos y en los viejos ábsides románicos, aparece a nuestros ojos revestido de toda la majestad de la creación.

En todo ello no se trata de una imaginación piadosa, sino de una lectura creyente y, por ello mismo, realista del Nuevo Testamento, sobre todo de los escritos de SAN PABLO y SAN JUAN. En efecto, ¿qué nos dice de Cristo la Revelación cristiana? Nos dice que el hombre, Jesús de Nazaret, que nació en Belén y murió en la Cruz, es el Verbo de Dios encarnado, por quien el Padre hizo todas las cosas, en quien todas encuentran su consistencia — *in quo omnia constant* — y en torno a quien, como centro,

49. *Le Christique* 8.

50. *Le Phénomène humain* (“Œuvres” 1) 328.

de un universo renovado, todas han de ser recapituladas. La Redención nos presenta además a Jesucristo como Alfa y Omega de la historia y Cabeza de una nueva humanidad, redimida y vivificada por su sacrificio redentor, que Él ha venido a incorporarse en aquel misterioso organismo sobrenatural que se llama su Cuerpo místico.

La coincidencia es extraordinaria. No sólo el puesto de Centro del universo, sino la misma función de Cabeza de una comunidad libre y amorosa de personas, que en hipótesis correspondían al Punto Omega, son asumidas ahora de hecho y con creces por Cristo. La ascensión de la humanidad renovada hacia el Omega se realiza, pues, en concreto, *hic et nunc*, por su inserción sobrenatural en el Cuerpo místico de Cristo. Esta incorporación a Cristo se lleva adelante — visible e invisiblemente — en la Iglesia, por la que pasa el eje central de convergencia entre los hombres y Dios. Y llegará a su término en la *Parousía*, cuando se manifestará al fin hacia fuera la acción de asimilación y síntesis realizada a lo largo de la historia y Cristo victorioso pondrá en manos del Padre un mundo y una humanidad lentamente consagrados.

La nueva perspectiva comporta toda una teología de la historia. No es ya sólo el universo, sino sobre todo la historia del hombre sobre la tierra la que está centrada en Cristo. En el pasado, la historia del cosmos y de la humanidad nacientes fue *preparación* de su *venida*. “Las prodigiosas duraciones que preceden la primera Navidad no están vacías de Él sino penetradas de su influjo poderoso... Todo se movía hacia el Pequeño hijo de la Mujer... Cuando Cristo apareció en brazos de María venía de levantar el mundo”.⁵¹ En el presente, en el tiempo que media entre la Resurrección y la *Parousía*, la historia se convierte en espacio de realización del Cuerpo místico y, por lo mismo, en *preparación* de su vuelta. “Después que Jesús murió y resucitó todo ha continuado moviéndose porque Cristo no ha acabado de formarse. Él no ha atraído todavía a sí los últimos pliegues del Vestido de carne y amor que le forman sus fieles... El Cristo místico no ha alcanzado su pleno crecimiento — ni por tanto tampoco el Cristo cósmico. Uno y otro, a la vez, son y devienen”.⁵² Y en el futuro, el término último, trascendente, de la historia no es otro que la vuelta gloriosa de Cristo en la *Parousía*, el día en que la presencia de Cristo aumentada silenciosamente en el mundo se manifestará hacia fuera en todo su esplendor y, después de haberlo sometido todo a su Reino, el Hijo pondrá el Reino en manos del Padre, para que Dios sea todo en todos.

7) Acabamiento natural y consumación sobrenatural

La teología teilhardiana de la historia es eminentemente cristocéntrica y, por lo mismo, escatológica. La venida histórica de Jesús no ha concentrado nuestra mirada hacia atrás sino hacia delante. El Señor ya ha venido, pero hemos de esperar ansiosamente su vuelta. El único fin real de

51. *Science et Christ* (“Œuvres” 9) 89 s.

52. *L'Avenir de l'homme* (“Œuvres” 5) 397.

la historia es trascendente y sobrenatural: la *Parousía* del Señor y el establecimiento definitivo de su Reino.

Ahora bien, dentro ya de esta perspectiva escatológica de la historia, ¿qué relación hay entre el acabamiento natural de la humanidad y su consumación sobrenatural *in Cristo*? Más concretamente todavía: puesto que el eje actual de maduración humana pasa por la socialización, ¿qué relación hay entre el punto natural de la socialización y el punto sobrenatural de la *Parousía*?

Para un teólogo protestante de la trascendencia esta pregunta carecería de sentido. Para TEILHARD, en cambio, se trata de una pregunta clave. Él se mueve en una perspectiva teológica mucho más compleja y armónica en la que, sin negar para nada la trascendencia y sobrenaturalidad del hecho cristiano, se buscan sus condiciones de inserción en el fenómeno humano. En definitiva, historia natural humana e historia cristiana sobrenatural se encuentran en un mismo hombre. ¿En qué relación están una con otra? Notemos el sentido específico de esta pregunta. TEILHARD no dice que ambas historias coincidan. Mucho menos que la socialización sea ya en concreto la edificación del Cuerpo místico. Pero, dentro de la postura católica de la armonía entre naturaleza y gracia, piensa que entre ellas tiene que haber una relación, y que ésta, en definitiva, ha de ser positiva, en el sentido de que la socialización ha de poder ofrecer al Cuerpo místico posibilidades superiores de realización.

En principio, la relación entre acabamiento natural del hombre y consumación sobrenatural podría expresarse de acuerdo con estas tres hipótesis. Llamemos con TEILHARD O al término natural del progreso humano y cósmico y ω al término sobrenatural de la plenitud de Cristo y el Reino de Dios. La relación entre ambos términos es triple: 1.º) O bien O y ω son dos términos indiferentes e *independientes* entre sí, de suerte que el progreso sobrenatural se realice al margen del progreso natural; 2.º) bien O y ω son dos términos *antagonistas*, de suerte que el progreso natural se oponga al sobrenatural; 3.º) bien O y ω son dos términos *subordinados* de suerte que ω asuma y sublime las conquistas de O : en este caso la maduración natural de la humanidad importa positivamente a la consumación sobrenatural.⁵³

53. Cfr. *Écrits du temps de la Guerre 1914-1919*, 274 s. TEILHARD se mueve en esta época bajo la influencia de una teología escolar que admitía dos fines del universo, uno natural y otro sobrenatural. Más tarde TEILHARD cuestionará esta hipótesis de los dos fines, O y ω , para optar finalmente por la solución de dejar caer a O y hacer de Cristo en concreto el único y verdadero ω , es decir, el único fin, sobrenatural, del mundo y de la historia: "En conjunto, nos representamos instintivamente al Cosmos como implicando (exigiendo) desde su origen, en virtud de sus primeros elementos, un final natural preciso. Esta visión de las cosas es inexacta... No hay más que un camino: admitir que Jesús es realmente el único Fin concreto del Universo... Error, por tanto, de distinguir en el Hombre dos atracciones distintas, la una hacia un Fin natural hipotético del Cosmos, la otra hacia el Fin sobrenatural que nos espera ante el rostro de Dios. No hay en el Universo más que *un solo centro*, a la vez natural y sobrenatural, que mueve sobre una misma línea a toda la Creación, primero hacia la conciencia más grande, después hacia la santidad más alta, a saber, Cristo Jesús, personal y cósmico" (*Écrits du temps de la Guerre 1914-1919*, 337 ss.). TEILHARD reencontró de este modo, llevado por su meditación personal, la postura de la teología clásica, p. e., de un Tomás de Aquino, para quien la visión beatífica "nos est aliquid naturae, sed naturae finis" (S. T. I, 62, 1), sin llegar con todo a darle una expresión teológica exacta. Cfr. Mgr. BRUNTI DE SOLAGES, *Teilhard*

No hay que decir que sólo esta última hipótesis está de acuerdo con la lógica del pensamiento teilhardiano. Teilhard le dio posteriormente una formulación inteligente y sutil, en la que se mantiene a la vez la distinción de ambos procesos y la unicidad y gratuidad del fin concreto sobrenatural del universo. El "punto crítico de maduración humana" de una parte y el "punto de *Parusía*" o segunda venida triunfante de Cristo para inaugurar el Reino de Dios de la otra "coinciden, inevitablemente, por estructura, en este sentido que el acabamiento de la humanidad por ultra-reflexión aparece como una condición previa necesaria, pero no suficiente, de su divinización".⁵⁴

Esta fórmula es el resultado de una analogía en la que intervienen razones de orden científico con otras de orden histórico. En efecto, por un lado, "sin la evolución biológica que ha construido el cerebro no habría alma santificada: *a pari*, sin la evolución del pensamiento colectivo que puede únicamente hacer realidad sobre la tierra la plena conciencia humana ¿podría haber un Cristo consumado?"⁵⁵ Por otro lado, en vez de pensar a la *Parusía* como un acontecimiento susceptible de producirse en cualquier momento de la historia, sin relación precisa con ningún estado determinado de la humanidad, ¿por qué no pensar más bien, "en perfecta analogía, añadimos, con el misterio de la primera Navidad que no ha podido operarse — todo el mundo está de acuerdo en ello — más que entre el Cielo y una Tierra *preparada* social, política y psicológicamente para recibir a Jesús, que la chispa parusiaca no podría brotar, por necesidad física y orgánica, más que entre un Cielo y una humanidad biológicamente llegada a un cierto punto crítico de maduración colectiva?"⁵⁶

En otras palabras, la socialización juega en relación con la parusía la función de una nueva "plenitud de los tiempos". La *parusía* viene de arriba como don libre de la gracia de Dios. Nada en la naturaleza o en la historia puede exigirla ni provocarla. Pero, dentro de la tradición católica de que "la gracia no destruye sino presupone la naturaleza", no es inadecuado pensar que un cierto punto crítico de perfeccionamiento y maduración colectivos de la humanidad del futuro sea una preparación de la segunda venida del Señor, a la manera como una cierta maduración psicológica, política e intelectual de la humanidad del pasado fue también, de hecho, preparación de su primera venida. En esta hipótesis, "para que el Reino de Dios llegue, para que el *pleroma* se cierre en su plenitud, hace falta — condición físicamente necesaria (aunque no suficiente, bien entendido) — que la tierra humana llegue previamente el término natural de su crecimiento evolutivo".⁵⁷ Y, en consecuencia, el acabamiento natural del hombre puesto en obra por la socialización se encuentra y coincide, en concreto, al final de la historia, con la consumación sobrenatural esperada por los cristianos en la *parusía*. Hipótesis, sin duda, arriesgada que a muchos, no sin razón,

de Chardin. *Témoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Toulouse, Ed. Privat, 1967, 296 ss.

54. *Comment je vois*, 16.

55. *L'Avenir de l'homme* ("Œuvres" 5) 305.

56. *Ibid.* 347.

57. *Ibid.* 347.

parecerá excesivamente optimista—y lo es en tanto no tiene en cuenta suficientemente la posibilidad de la caída y, hablando cristianamente, del pecado que anida siempre en el corazón de la historia humana—, pero que en su aspecto positivo no parece ser otra cosa que una nueva manera de concebir, en función de la actual categoría de la evolución, el viejo problema de la armonía entre naturaleza y gracia.

El nuevo punto de vista está en la base de lo que TEILHARD ha llamado religiosamente la "*via tertia*", un cristianismo trascendente en su origen y en su fin, pero alimentado y rejuvenecido, immanentemente, por la fuerza y la vitalidad de toda la savia humana. En efecto, gracias a él, TEILHARD es capaz de superar la oposición entre una religiosidad trascendente, pero humanamente tibia, y un ateísmo ardiente, pero religiosamente ateo. Mientras los unos dicen: "Esperemos tranquilamente que Cristo vuelva", y los otros oponen: "Terminemos más bien de construir la tierra", TEILHARD piensa: "Para acelerar la *parusía*, acabemos antes de hacer al hombre sobre la tierra".⁵⁸ Y es también desde él que TEILHARD supera la otra oposición entre el tradicional "Dios del Hacia-Arriba" y el nuevo "dios del Hacia-Adelante". Tal oposición para TEILHARD no existe desde el momento en el que el Dios trascendente del "Hacia-Arriba" nos espera como nuestro Fin último, en el límite de la historia, "Hacia-Adelante". "El Hacia-Arriba cristiano se incorpora (sin inmergirse en él, antes bien sobrenaturalizándolo) al Hacia-Adelante humano".⁵⁹ Frente a las pseudo-religiones del Hacia-Adelante (marxismo y humanismos ateos) y las religiones del Hacia-Arriba (teísmos y panteísmos) TEILHARD sueña con un cristianismo que sea capaz de unir progreso y adoración, sentido de la tierra y esperanza escatológica, en una palabra, la doble dialéctica del Hacia-Adelante y del Hacia-Arriba. Esta unión le parece tan importante para el futuro del cristianismo como del mismo hombre: "No hay fe cristiana realmente viva, si no alcanza y levanta en su movimiento ascensional la totalidad del dinamismo espiritual humano (la totalidad del "*ánima naturaliter* cristiana"). Pero tampoco hay fe en el hombre psicológicamente posible, si el porvenir evolutivo del mundo no alcanza en un Trascendente un hogar de personalización irreversible. En suma, imposible de ir Hacia-Arriba sin moverse Hacia-Adelante, ni de progresar Hacia-Adelante sin derivar Hacia-Arriba".⁶⁰

En definitiva, para TEILHARD las opciones son claras. Si los cristianos hemos dejado apagar la llama del deseo, si ya no sentimos la nostalgia de la vuelta del Señor, si, en toda sinceridad y al margen de nuestra salvación personal, hemos de confesar que ya no esperamos nada, es porque no hemos sabido dar a nuestra esperanza un cuerpo auténticamente humano. Lo sobrenatural es un alma, no un organismo completo. Viene a transformar la naturaleza, pero no puede prescindir de la materia que ésta le ofrece. La llama del deseo del Reino de Dios necesita también, para reavivarse del aceite de esta tierra. La revitalización de nuestra esperanza ha de venir, ante todo, "de un aumento de la atracción ejercida por Cristo sobre sus

58. *Ibid.* 339.

59. *Ibid.* 348.

60. *Science et Christ* ("Œuvres" 9) 261.

miembros”, pero, además, “de un aumento de interés descubierto por nuestro pensar en la preparación y en la consumación de la *parusía*”.⁶¹ Interés que sólo puede brotar en concreto “de la percepción de una conexión más íntima entre el triunfo de Cristo y el éxito de la obra que intenta edificar aquí abajo el esfuerzo de los hombres”.⁶² Y si, por otra parte, el mundo está hoy inquieto, la sociedad en desorden, la humanidad en crisis, es que los hombres tienen oscuramente conciencia de lo que son capaces, pero también de lo que les falta: un Dios a quien puedan adorar. Ahora bien, para TEILHARD no hay lugar a duda que este Dios no puede ser otro que el Cristo del Nuevo Testamento, en toda la grandeza de su humanidad y de su divinidad, en su germen histórico concreto, Jesús de Nazaret, que nació de María Virgen y murió bajo Poncio Pilato, y en sus prolongaciones cósmicas y místicas, la Cabeza del Cuerpo que es la Iglesia, Aquel en quien todas las cosas tienen su consistencia y en torno a quien han de ser todas recapituladas, El que es y El que viene.

Como lo ha expresado el propio TEILHARD en un texto clásico: “Cuanto mayor sea el Hombre, cuanto más unida se halle la Humanidad, cuanto sea más consciente y dueña de su fuerza, la Creación será tanto más bella, la adoración más perfecta y Cristo hallará para las extensiones místicas un Cuerpo más digno de resurrección. En el Mundo no puede haber dos cimas, como en un círculo no caben dos centros. El Astro que el Mundo espera, sin saber pronunciar todavía su nombre, sin apreciar exactamente su auténtica trascendencia, sin poder distinguir siquiera sus rayos más espirituales y divinos, es por fuerza el mismo Cristo que nosotros esperamos. Para desear la *Parusía* basta con que dejemos latir en nosotros, cristianizándolo, el propio corazón de la Tierra”.⁶³

* * *

Con ello hemos llegado a aquel punto, en nuestra exposición, en el que el final coincide con el principio. En efecto, TEILHARD suele casi siempre terminar sus reflexiones sobre la socialización con la referencia inevitable a Cristo, ese Cristo a la vez personal y universal, del que ha escrito hermosamente que “se ama como una persona y se impone como un mundo”.⁶⁴ Fuera de Él serían en definitiva vanos nuestros esfuerzos por evitar la despersonalización del hormiguero. La sociedad se mecanizaría invenciblemente, si sus crecimientos sucesivos no fuesen coronados por Él. “La Humanidad, para no ser opresiva, debe tomar una figura sobrehumana”.⁶⁵

Efectivamente, la paradoja de la socialización según TEILHARD estriba en que ha de realizar el principio fundamental de su dialéctica que consiste en “personalizar uniendo”. La comunidad humana futura que anhelamos ha de hacernos más universales, a la vez que nos hace más personales.

61. *Le Milieu Divin* (“Œuvres” 4) 198 s.

62. *Ibid.* 199

63. *Ibid.* 200 s.

64. *Écrits du temps de la Guerre 1914-1919*, 293 nota 14.

65. *L'Énergie humaine* (“Œuvres” 6) 101.

Ahora bien, un milagro así sólo puede realizarse en torno a una Persona que irradie amor. Sólo un Centro personal trascendente puede convertirse en Centro de centros. Sólo un Amor personal e infinito puede darnos la fuerza para romper el doble círculo del egoísmo que tiende a aislarnos y de la masificación que tiende a esclavizarnos. "Amaos los unos a los otros". Hace dos mil años que estas palabras fueron pronunciadas. Pero ahora llegan a nuestros oídos con un tono muy distinto. Durante siglos constituyeron un código incomparable de perfección moral. Hoy, después que se ha revelado a nuestro espíritu la existencia de la Noosfera y la necesidad vital en que nos encontramos de salvarla, la voz que habla se hace más imperiosa. Ella no dice solamente: "Amaos para ser perfectos", sino que añade: "Amaos o pereceréis".⁶⁶

Ahora bien, ¿dónde encontrar la posibilidad de un tal amor fuera del "Fenómeno cristiano"? El Cristianismo no es sólo el ámbito histórico donde continúa resonando aquella voz. "El Cristianismo, si se me permite decirlo, escribe TEILHARD, no es otra cosa que un *phylum* de amor en la Naturaleza".⁶⁷ Ante todo, un *phylum* de amor trascendente y personal que tiene su origen en el mismo hogar del Amor infinito. "El mensaje esencial de Cristo, precisa TEILHARD, se encuentra todo entero en el anuncio de una Paternidad divina. Traduzcamos: en la afirmación de que Dios, ser personal, se presenta al Hombre como término de una *unión* personal... Dios amor y no alcanzable finalmente sino en el amor: he aquí la revolución psicológica y el secreto del éxito cristiano".⁶⁸ A lo que hay que añadir inmediatamente: un *phylum* de amor que, partiendo de Dios, se concentra en Cristo, el Hijo encarnado, para irradiar desde Él al mundo y a la humanidad entera. En este amor "se construye físicamente el Universo".⁶⁹ En un solo Corazón, el Corazón del mundo, el Corazón de Dios, se concentra la savia total de las cosas. Gracias a Él, el cristiano puede decir a su Dios que "le ama no sólo con todo su cuerpo y toda su alma, sino con *todo el Universo*".⁷⁰ En Él encontramos la síntesis de lo personal y lo universal. Él salva lo que hay de personal e irreversible en cada persona humana, introduciéndola precisamente en aquel Cuerpo universal de los elegidos que se construye en torno a Él como Cabeza. Para dejar por última vez en este ensayo la palabra al propio TEILHARD, "La esencia del Cristianismo no es ni más ni menos que la creencia en la unificación del Mundo en Dios por la Encarnación... Porque es Alfa y Omega, Cristo, sin perder su precisión humana, es coextensivo a las inmensidades físicas de la duración y de la Tierra. Porque reina sobre el Mundo, sobreanima al Mundo. En Él, por toda la lógica del Cristianismo, lo personal se expande (o mejor se centra) hasta llegar a ser universal".⁷¹

66. *Ibid.* 189.

67. *Ibid.* 195.

68. *Ibid.* 193 s.

69. *Ibid.* 90.

70. *Ibid.* 197.

71. *Ibid.* 113. En nuestra traducción hemos cambiado el tiempo de los verbos. De hecho TEILHARD escribe así: "Pour être alpha et oméga, le Christ doit devenir co-extensiv... Pour régner sur Terre, Il doit sur-animer le Monde". Inserto en su contexto el texto de TEILHARD pre-

Éste sería sin duda el momento de esbozar una crítica. En ella habría que hablar de los geniales aciertos de la visión de TEILHARD, pero también de su falta de rigor analítico y conceptual, de su exagerado optimismo humanista y de su innegable unilateralidad teológica. Personalmente creo mejor dejar esta tarea para más adelante, cuando conozcamos mejor toda la obra del discutido jesuita y se haya creado en torno a ella una atmósfera más objetiva. Además, ¿ganaríamos mucho en someter al análisis frío y objetivo una obra eminentemente sintética, que se acerca en el plano del pensamiento a aquello que en el plano religioso llamamos fe? Y la fe, por razonables que sean sus opciones fundamentales, es siempre, en definitiva, fe, es decir, a la vez e ineluctablemente, visión y decisión, sentido y riesgo, menos una idea para ser pensada que un ideal para ser vivido. Naturalmente esta fe tiene en TEILHARD un sentido analógico que va desde lo que se podría llamar una "fe filosófica" hasta la fe específicamente teológica y cristiana. Pero lo decisivo es que la actitud de espíritu del creyente y, en consecuencia, del vidente es la que define y vivifica toda su obra.

Aceptemos, pues, a TEILHARD tal como él es: como un hombre que "ha visto" y se esfuerza por "hacer ver". Recojamos la llamada profética a la acción que en esta visión se encierra, si es que queremos continuar siendo hombres en un mundo humano. Y subrayemos sólo a modo de conclusión, con la ayuda de un texto admirable de Mme. BARTHÉLEMY-MADAULE, la coherencia de esta visión y la profundidad de la experiencia espiritual de la que ha brotado: "Hemos acabado la lectura de la construcción personalista teilhardiana en la perspectiva dialéctica que TEILHARD deseaba. Es sólo así que puede ponerse al día un gran personalismo que tiene por centro actual la persona humana, pero anuncia un segundo centro, la persona divina manifestada en el Cristo encarnado. El personalismo de TEILHARD es una visión capaz de estructurar este universo personal de dos polos, gracias a su concepción del universo. Es porque el universo es visto como una creación que prosigue hasta el fin de los tiempos, y porque esta creación es unión y, por tanto, convergencia, que el polo último y personal puede religarse de manera coherente a las personas humanas. Todo está aquí. Si renunciamos a estructurar el devenir como universo personal o universal-personal, recaemos en la persona humana. En ella podremos ciertamente encontrar valores religiosos, un itinerario hacia lo divino, pero ya no podremos hablar de una visión personalista en la que el polo divino y el polo humano estén sintéticamente estructurados y religados... Un tal personalismo supone una espiritualidad, digamos una mística cuya profundidad crece a la medida de la extensión de la síntesis. Uno se siente obligado a interpretar esta visión total como signo de una unión vivida, de una mística unitiva. TEILHARD DE CHARDIN no ha podido sostener un personalismo de tal amplitud más que a partir de una experiencia espiritual, de un acontecimiento interior aparentado a la escatología; digamos, pues, respetando toda ley de

analogía, que TEILHARD ha debido vivir en lo más íntimo de sí mismo una mística de tipo escatológico, una especie de *pre-parusía*. Él no habría podido desarrollar durante sesenta años el tejido a la vez sólido y sutil de su universo personal, síntesis de lo humano y lo divino, si esta síntesis no hubiese abrazado antes su alma... TEILHARD no ha podido ser el pensador del universal-personal, sino porque era el místico del Cristo universal de la *parusía*".⁷²

72. *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin*, 300 s.