

SOCIALIZACION Y PERSONALIZACION EN TEILHARD DE CHARDIN

ANDRES MARTINEZ LORCA

Se cumple este año el centenario del nacimiento del gran científico y pensador francés Pierre Teilhard de Chardin. Muy bien dotado intelectualmente, se dedicó desde fecha temprana a la paleontología por cuyas numerosas investigaciones de campo, divulgadas a través de artículos y congresos científicos, obtuvo un merecido prestigio internacional. Sin embargo, la mayor parte de su producción como escritor estuvo centrada sobre el “fenómeno humano” desde una más amplia perspectiva antropológica que —partiendo de una base empírica— implicaba posteriormente análisis de carácter filosófico e incluso teológico. Este espíritu de síntesis sobre unos temas tan polémicos desde Darwin hasta nuestros días en un intelectual como él, no sólo creyente sino sacerdote jesuita, significó en la práctica que su vasta y sugestiva obra antropológica únicamente pudiera conocerse, por razones de censura, después de su muerte ocurrida en 1955. La difusión de sus libros en Francia y posteriormente en otros países durante los años 60 fue tan fulgurante como efímera. En España que tradicionalmente ha copiado con retraso toda moda cultural francesa, se produjo un hecho similar. Desde los años 70 y hasta hoy, una espera cortina de silencio rodea el nombre del gran pensador francés.

El objetivo del presente trabajo es estudiar los conceptos de *Socialización y de Personalización* a través de la amplia y dispersa obra teilhardiana, dada cuya complejidad he considerado oportuno anteponer una Introducción general que sirva para situar mejor su fenomenología, convencido como estoy de que en la historia de la ciencia y del pensamiento la importancia de las modas culturales es secundaria y, a veces, incluso engañosa. Modestamente deseo contribuir así en este centenario a un mejor conocimiento de Teilhard de Chardin, sobre todo en los medios universitarios. En nuestro país, la contribución original sobre Teilhard, y no mera traducción del francés, ha sido escasa y de desigual valor. Sobre el tema objeto de nuestra investigación, nuestra bibliografía es mínima y desgraciadamente centrada sobre uno sólo de los dos conceptos que hemos estudiado, separación ésta que metodológicamente me parece un grave error, porque pienso que ambos están unidos indisolublemente en la dialéctica de nuestro autor. Quisiera, por otra parte, agradecer con toda cordialidad desde estas páginas las facilidades que me concedieron la dirección y el personal encargado de la espléndida biblioteca que la Compañía de Jesús tiene en su residencia madrileña de Pablo Aranda, sin cuya generosa ayuda este trabajo no hubiera podido realizarse.

INTRODUCCION

1. DE LA CIENCIA A LA RELIGION

La vida de Teilhard de Chardin desde los primeros años del siglo hasta su muerte en 1955 estuvo dedicada de lleno a las ciencias de la naturaleza más relacionadas con la Antropología, concretamente a la Biología, Geología, Zoología y Paleontología. Tras alcanzar su Licenciatura y Doctorado por la Sorbona en Ciencias Naturales (años 1919 y 1922, respectivamente), en abril de 1923 parte de Marsella rumbo a China, país en el que pasaría gran parte de su existencia, quedando el nombre del ilustre jesuita unido para siempre a los hallazgos paleontológicos en Extremo Oriente y de modo particular al del "Homo erectus pekinensis" o Sinántropo. J. Piveteau y los españoles E. Aguirre y M. Crusafont han dedicado penetrantes páginas a la obra paleontológica de Teilhard (1). En un breve resumen de su carrera científica elaborado por el propio jesuita, distinguía 3 etapas en sus investigaciones: a) fase de investigaciones preliminares sobre el terreno, de 1901 a 1912, desarrolladas en Egipto e Inglaterra con una orientación fundamentalmente geológica; b) fase de investigaciones paleontológicas en Europa, de 1912 a 1923, que transcurrió casi por completo en el laboratorio de Paleontología del Museo Nacional de París; c) fase de exploraciones en Asia oriental, de 1923 a 1945, centrada sobre todo en China. Respecto a los resultados más relevantes de sus trabajos, destacaba en estas mismas notas sus contribuciones en geología general, en paleontología de los mamíferos y en paleontología humana, sin olvidar que "lo mejor" de su experiencia y "la esencia" de su visión se orientaban hacia lo que podría llegar a ser, según sus palabras, una *Ciencia de la Antropogénesis* (2). Si añadimos a lo anterior sus investigaciones paleontológicas en el sur de Africa y la labor de escritor, más intensa durante los últimos quince años de su vida, podemos tener una panorámica general aproximada de su trabajo científico. Desde un punto de vista meramente cuantitativo, y dejando a un lado sus principales obras difundidas con carácter póstumo, Teilhard publicó en vida unos 120 artículos de ciencias naturales, a los que deben sumarse aproximadamente otros 90 de carácter filosófico o religioso.

El punto de partida del pensamiento teilhardiano fueron, pues, las ciencias de la naturaleza a las que se entregó apasionadamente. No se trata, por tanto, ni por formación ni por carácter, de un mero soñador, poeta o místico, como pretenden algunos. Lo que ocurre es que el punto de llegada es diferente. A este gran pensador le interesaba, como escribirá él mismo, *todo* el fenómeno humano, no sólo su base biológica; de ahí esa apertura hacia la filosofía y de ahí también ese desgarramiento frecuente en la conciencia moderna entre fe y razón, entre ciencia y religión, que cobró en él una singular intensidad no exenta, a veces, de dramatismo. "La originalidad de mi creencia consiste en que tiene sus raíces en dos campos de la vida habitualmente considerados antagonistas. Por educación y formación intelectual, yo pertenezco a los "hijos del Cielo". Pero por temperamento y por estudios profesionales, yo soy "un hijo de la Tierra". Situado así por la vida en el corazón de dos mundos de los que conozco, por una experiencia familiar, la teoría, la lengua y los sentimien-

(1) Jean Piveteau, "L'oeuvre paléontologique du P. Teilhard de Chardin", en *Quaternaria*, Roma, 1965; Miguel Crusafont Pairó, "El pensamiento científico del P. Teilhard de Chardin", en *Estudios Geológicos*, 1956, nn. 31-32 y Emiliano Aguirre, "El legado del P. Teilhard de Chardin", en *Revista de Antropología y Etnología*, 1955, n. 9.

(2) Cahiers Pierre Teilhard de Chardin, *Le Christ évolutif. Socialisation et Religion. Carrière scientifique*, Paris, Seuil, 1965, pp. 159-167. Este escrito, normalmente poco utilizado, lleva fecha de 1948 y lo redactó para el ingreso en el Collège de France, donde iba a suceder al abate Breuil. Razones de obediencia religiosa le impidieron recibir este nombramiento.

tos, no he erigido ningún muro interior, sino que he dejado que actúen en plena libertad una sobre otra, en el fondo de mí mismo, dos influencias aparentemente contrarias" (3).

2. INFLUENCIAS FILOSOFICAS

Estuvo familiarizado durante su formación jesuítica con la filosofía escolástica, que sin embargo no parece haber arraigado en él. ("Yo me paseo como un elefante por los arriates de la escolástica", llegará a afirmar en una carta de 1936). De los filósofos modernos, le influyen principalmente Leibniz y Pascal, autores que son citados con alguna frecuencia en sus escritos. En cuanto a los pensadores contemporáneos, hemos de señalar la atracción ejercida por Bergson y Blondel. El marxismo sólo fue conocido por Teilhard indirectamente, a través de charlas con algunos científicos amigos suyos. A pesar de la predominante orientación idealista de su formación filosófica, no debemos olvidar las profundas modificaciones materialistas que introdujo en su pensamiento, ni tampoco el hecho indudable de que las influencias estrictamente filosóficas sobre él no son, en general, ni muy extensas, ni muy profundas y nada librescas. Son más bien los problemas vivos planteados por las ciencias de la naturaleza y las inquietudes teóricas de un creyente que piensa por sí mismo, las motivaciones de fondo de sus reflexiones filosóficas que, asimismo, reflejan el carácter profundamente intuitivo de su autor (4).

3. LA FENOMENOLOGIA TEILHARDIANA

La obra de Teilhard, como ya hemos apuntado, no puede reducirse al nivel puramente científico y, en concreto, de las ciencias de la naturaleza. Su objetivo de estudiar todo el fenómeno humano, lo conduce a prestar atención a los elementos filosóficos propios de una concepción del mundo y que precisamente en cuanto tales se encuentran más allá de la metodología científica estricta (5). ¿Podemos hablar en Teilhard de una metafísica o simplemente de una filosofía más o menos encubierta?

Inicialmente, creo que debería atenderse a lo que suele llamarse "fenomenología teilhardiana" y que tiene poco que ver con la de Kant o Husserl, por ejemplo. No se trata ya de estudiar la subjetividad de la conciencia desde la perspectiva del conocimiento sino de construir una concepción del mundo, una *Weltanschauung*, que partiendo de los datos empíricos de las ciencias positivas, haga posible una comprensión totalizadora del hombre. Para el propio jesuita podría calificarse su contribución de ultrafísica pero no de metafísica, aún reconociendo la apariencia de filosofía en ella contenida, que aproximaba su fenomenología a la física de los presocráticos. De un modo vigoroso subrayó la originalidad de su planteamiento y los límites del mismo: "Yo no soy ni un filósofo

(3) P. Teilhard de Chardin, *Comment je crois*, cit. en C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, Madrid, Taurus, 1968, 6.ª ed., p. 72.

(4) Sobre las influencias filosóficas en Teilhard, cf. Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, Barcelona, Labor, 1966, pp. 41-43, 132-135 y sobre todo 152-170 ("conocía muy mal a Hegel... Le interesaba relativamente poco el pensamiento ajeno y lo esquematizaba", escribe Cuénot); Carlos París, "Ser y Evolución", en AA.VV., *La Evolución*, Madrid, BAC, 1966, pp. 782-787 y Eusebio Colomer, "Teilhard de Chardin: Evolución y Cristianismo", en *La Evolución*, cit., pp. 860-867.

(5) Sobre este punto sigue siendo obligada la referencia al valioso trabajo teórico de Manuel Sacristán, "La tarea de Engels en el Anti-Dühring", en F. Engels, *Anti-Dühring*, México D.F., Grijalbo, 1968, 2.ª ed., p. X y ss. Por su parte, Teilhard era consciente del problema, ya que en su obra principal, *El Fenómeno Humano*, reconoce que hablar como él hace de que el universo tiene un sentido "desde el punto de vista científico, es absolutamente indemostrable".

fo ni un teólogo, sino un estudiante del fenómeno, un físico en el viejo sentido de los griegos" (6). ¿Es esto filosofía o incluso metafísica? Para E. Colomer, estamos ante una filosofía implícita, ante una ultrafísica que no es todavía una metafísica pero la presupone. Según C. París, "una ontología del ser en evolución resulta implícita en su sistema conceptual". J. Gómez Caffarena es más explícito y concluye que "Teilhard fue realmente un filósofo" situado en un terreno próximo al materialismo dialéctico. En general, me parecen correctas estas interpretaciones así como la última sugerencia de Gómez Caffarena que nos llevaría a reconocer la afinidad entre la fenomenología de Teilhard y la dialéctica de la naturaleza de Engels, juicio éste que comparte también C. Cuenot, entre otros (7). En definitiva, la fenomenología teilhardiana es científica en su origen y filosófica por su espíritu sintético, por su apertura a una concepción del mundo, constituyéndose en última instancia en una dialéctica de la naturaleza que culmina en un humanismo dinámico, ya que destaca en ella, como veremos, un cierto antropocentrismo evolutivo.

4. EVOLUCION CONVERGENTE DEL UNIVERSO

El pensamiento de Teilhard es esencialmente evolutivo, una dialéctica de la naturaleza abarca todo el universo. La evolución constituye "una condición general a la que deben doblegarse y satisfacer ya, para ser pensables y verdaderos, todas las teorías, todas las hipótesis, todos los sistemas" (8). En la historia del cosmos distingue el ilustre jesuita tres pasos fundamentales: la aparición de la materia, la aparición de la vida y la aparición del espíritu, es decir, lo que él llama Cosmogénesis, Biogénesis y Noogénesis. La materia va adquiriendo progresivamente una mayor complejidad y, de modo correlativo, una conciencia superior. Esto es decisivo para él: la Ley de "Complejidad-Conciencia" guiará el proceso evolutivo de la naturaleza hasta que aparezca la reflexión y con ésta, el hombre.

Al plantearse el problema del lugar del hombre en el universo, Teilhard expresa su insatisfacción hacia toda Antropología anterior. "Desde un punto de vista puramente positivista el Hombre es el más misterioso y el más desconcertante de los objetos descubiertos por la Ciencia. Y de hecho debemos reconocerlo, la Ciencia no ha encontrado todavía para él un lugar en sus representaciones del Universo" (9). ¿Quiere ello decir que el hombre no se destaca de modo singular en el proceso evolutivo animal? No exactamente, pues Teilhard puso siempre de relieve que con la aparición del hombre comienza una nueva fase: "Después de la era de las evoluciones sufridas, la era de la auto-evolución" (10). ¿Qué significado cobra, pues, el hombre dentro de la concepción del mundo teilhardiana?

(6) Cf. *El Fenómeno Humano*, prólogo, Madrid, Taurus, 1963, pp. 43-49 y también los ensayos *La place de L'Homme dans l'Univers, réflexions sur la Complexité y Comment je vois*.

(7) Cf. los artículos de E. Colomer y C. París, antes citados, y José Gómez Caffarena, "Teilhard y el marxismo", en *Hechos y Dichos*, n. 362, marzo de 1966. Sobre el problema general del método en Teilhard son de interés los artículos de autores franceses C. d'Armagnac, "Philosophie de la nature et méthode chez le Père Teilhard de Chardin", en *Archives de Philosophie*, 1957, XX y F. Russo, "La méthode du Père Teilhard de Chardin", en *Recherches et Débats*, octubre de 1962, n. 40. No comparto el análisis de Jesús García Alvarez, "La nueva visión del Universo de Teilhard de Chardin", en *Estudios Filosóficos*, mayo-agosto de 1964, vol. XIII, quien reduce la fenomenología teilhardiana a "la intuición de un poeta, de un contacto apasionado con las cosas", por parecerme simplista.

(8) *El Fenómeno Humano*, cit., p. 223.

(9) *Ibid.*, p. 199.

(10) *La réflexion de l'énergie*, p. 83, cit. en C. Tresmontant, o. cit., p. 37.

5. HUMANISMO DINAMICO

La definición del hombre como “la evolución que se ha hecho consciente de sí misma” formulada por el biólogo británico Julián Huxley era repetida frecuentemente por Teilhard de Chardin. A partir del hombre se pasa del reino de la necesidad al de la libertad, de la evolución sufrida a la auto-evolución, apareciendo entonces un nuevo nivel, lo social. “Hasta el hombre puede decirse que la selección natural era la que tenía la dirección suprema en materia de morfogénesis y de cerebración; mientras que, a partir del hombre, son las fuerzas de invención las que han empezado a tomar en sus manos las riendas de la Evolución. Cambio completamente interior y sin repercusión directa sobre la anatomía; pero cambio que implica, ahora lo vemos, dos consecuencias decisivas para el porvenir. La primera es la de aumentar sin límites el radio de influencia que emana de cada viviente. Y la segunda, mucho más revolucionaria todavía, la de ofrecer a un número creciente de individuos la posibilidad de unirse y unanimizarse cada vez más estrechamente en el fuego inextinguible de la investigación en común” (11).

En los últimos meses de su vida, Teilhard pensaba escribir un ensayo con el título *Humanisme et Humanismes*. Gracias a una carta suya fechada el 30 de marzo de 1955 (recordemos que su muerte se produce sólo unos días después, el 10 de abril del mismo año), conocemos con algún detalle su programa de trabajo sobre este tema. Comenzaba distinguiendo dos formas de humanismo: una, al modo griego y otra, que calificaba de “neohumanismo evolutivo”. El humanismo griego, ya superado, buscaba principalmente el mayor desarrollo estético posible, en un plano de armonía, estático. Frente a él, se presenta en nuestros días un neohumanismo evolutivo dominado por la convicción de que hay un Ultra-Humano. En palabras del propio Teilhard, “Humanismo del Cosmos, pasado, superado, y en vías de sustitución por un Humanismo de Cosmogénesis” (12). Con toda razón hace notar uno de sus biógrafos que realmente no hay que lamentar del todo el que Teilhard no pudiera escribir su último ensayo, pues toda su obra fue un gran ensayo, cada vez más rico y matizado, sobre el tema (13).

Recordemos ahora aquellas palabras del gran pensador francés cuando se lamentaba de que la ciencia no hubiera encontrado aún un lugar para el hombre en sus representaciones del universo. Existía, pues, una ciencia del hombre y una ciencia de la naturaleza, pero no una ciencia del hombre *en* la naturaleza. Hay que mirar al hombre, repitió a menudo, no como un extraño en una naturaleza que evoluciona sino, por el contrario, como inserto en dicho proceso y constituyendo la culminación de la escala viviente. El geólogo austríaco Suess inventó el término *Biosfera* para designar la capa viviente. Pues bien, Teilhard para destacar la excepcionalidad de la aparición del hombre en el seno de la naturaleza inventó un neologismo, ya bastante extendido: *Noosfera*. Con él se refiere a la capa humana, reflexiva, de la tierra que representa todo un reino, un conjunto específico y orgánico, distinto de la capa viviente aunque nutrida y sostenida por ésta. Llega a esta conclusión: el hombre es la clave del universo. Mas no se trata de volver a un antropocentrismo de posición, que se encuentra tan desfasado como el geocentrismo, sino más bien de poner de manifiesto que *el hombre es la flecha de la evolución*. Por consiguiente, un antropocentrismo de tipo evolutivo, dinámico, representa el vértice del humanismo teilhardiano.

(11) P. Teilhard de Chardin, *El Porvenir del Hombre*, Madrid, Taurus, 1964, p. 360.

(12) Cit. en C. Cuénot, *Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*, Paris, Plon, 1958, p. 457.

(13) N. M. Wildiers, *Teilhard de Chardin*, Barcelona, Fontanella, 1968, p. 175.

Pero la dialéctica teilhardiana no pone aquí punto final. Lo que hace precisamente es volver a arrancar desde esta meta alcanzada. Del hombre aislado, a la humanidad. La convergencia es una ley esencial del proceso humano cuyo objetivo es la *Socialización*. “Tomar conciencia de la convergencia de lo humano sobre sí mismo me parece un paso tan revolucionario (para el pensamiento y la actividad humana) como pudo serlo antaño el percatarse de que la tierra “gira” y que hay una evolución biológica” (14). La Socialización se impone, pues, a nuestra reflexión como un gran paso adelante del hombre, inmerso en la naturaleza, pero dominando el proceso evolutivo —ya en un nuevo estadio cualitativo— por vez primera en la historia del mundo.

I. LA SOCIALIZACION

1. LA SOCIALIZACION, “DERIVA DE FONDO DE LA EVOLUCION”

El movimiento de socialización que caracteriza a la humanidad no pertenece a la categoría de lo accidental, de lo contingente. Para Teilhard es una ley fundamental de progreso o, como la llama en numerosas ocasiones, “una deriva de fondo de la Evolución”. Dicho esto, hay que subrayar que en la dialéctica teilhardiana no se considera la socialización como un movimiento aislado del proceso histórico, sino, por el contrario, inserto en un movimiento evolutivo general y que no termina en sí misma. De otra parte, la socialización no destruye la persona. Adelantemos que para Teilhard de Chardin el proceso humano de convergencia no construye una humanidad semejante a un hormiguero, sino un nuevo mundo, unificado progresivamente y personalizado al máximo. La fenomenología teilhardiana comprende a ambos lados de su eje central, el hombre, estos dos conceptos en apariencia antagónicos: socialización y personalización. (No obstante, por cuestión de método de análisis los estudio por separado: primero, el concepto de socialización y después, el de personalización).

En diferentes obras, abordó el tema de la socialización aunque es cierto, como señala un agudo comentarista francés, que no con la maduración y el detalle empleado en otros conceptos (15). Ello plantea, sobre las usuales dificultades de un estudio sistemático de Teilhard, otras nuevas. Inicialmente, encontramos términos como “totalización” o “planetización” para designar el proceso de convergencia humana. Pero en los escritos posteriores a la II Guerra Mundial, el término ya consolidado será el de “socialización”. Decíamos antes que para nuestro autor la socialización no es algo accidental al hombre sino una profunda deriva cósmica. Veamos en textos diferentes el desarrollo de esta idea.

El hombre verdadero es el que reúne en sí “la conciencia de toda la capa humana total”. No es una unidad cerrada y, de hecho, ha nacido no sólo como un individuo sino como una especie (16). Con gran vigor se opone Teilhard a las corrientes individualistas o que menosprecian el papel de la socialización. “Y, entonces, ¿por qué, por un instinto mal entendido de autodefensa o por rutina intelectual, nos obstinamos en tratar como accidentales o parabiológicos esta capacidad y esta ten-

(14) Teilhard de Chardin, cit. en Josef Vital Kopp, *Origen y futuro del hombre*, Barcelona, Herder, 1965, p. 102.

(15) “El Padre Teilhard no pudo sintetizar sus puntos de vista audaces y profundos sobre la socialización tanto como lo hizo sobre otros grandes temas (materia, devenir, hominización, ley de complejidad-conciencia...); ellos se encuentran dispersos en numerosos escritos”: François Russo, “La socialisation selon Teilhard de Chardin”, en *Revue de l'Action Populaire*, n. 163, diciembre de 1962, p. 1.157.

(16) P. Teilhard de Chardin, *Cartas de Viaje*, Madrid, Taurus, 1965, p. 105; *La Activación de la Energía*, Madrid, Taurus, 1965, p. 69 y *Le Christ évolutif*, cit., p. 20.

dencia de todos los vivientes (cuanto más vivientes sean) hacia el acercamiento y la coordinación? ¿Por qué, en desacuerdo con los hechos, nos negamos todavía a reconocer que en la subida irresistible a través de la Biosfera de los efectos de socialización hay que ver una modalidad superior de lo que he llamado antes “el proceso cósmico de corpusculización”? ¿No se aclararía todo el espectáculo del mundo a nuestros ojos si mirásemos frente a frente lo que es nuevo y extraordinario y nos decidiéramos a admitir que después de los átomos, después de las moléculas son los animales enteros, los hombres mismos, los que el universo, en su movimiento, tiene ahora que implicar en su síntesis para que continúe enrollándose sobre sí mismo el vórtex de la Evolución?” (17).

En *El Fenómeno Humano* muestra a la socialización como esencial para el proceso cósmico de interiorización y en *La Aparición del Hombre* escribe que con aquella, la reflexión se hace colectiva. “Con el Homo Sapiens, bajo el velo de la socialización pone la planta sobre un estadio nuevo la vitalización axial de la Materia: no ya sencillamente la reflexión de un individuo sobre sí mismo, sino millones de reflexiones que se buscan y se refuerzan. La aurora de una Reflexión colectiva. La emersión de lo Reflexivo en lo Colectivo” (18). C. Cuénot al explicar el sentido de la socialización teilhardiana ha destacado cómo, en cierto modo, la humanidad es más verdadera que el hombre y que éste “gracias a la socialización (a condición de que ésta se mantenga personalizante), alcanzará un estadio superior, el ultrahumano, que ya está en él en estado de germen” (19).

La experiencia del Japón influyó poderosamente en su visión antropológica. Partiendo de ella, en su ensayo *L'apport spirituel de l'Extrême-Orient*, el ilustre jesuita intuyó que “sólo la socialización permitirá a la evolución saltar y al hombre superarse a sí mismo para alcanzar un estadio superior” de pensamiento y libertad. En su libro *El Grupo Zoológico Humano* recuerda que desde hace 20.000 años no ha habido progreso apreciable en la cefalización. El, sin embargo, no aceptaba que se hablara de estancamiento pues “esto es olvidar que, gracias precisamente al artificio maravilloso de la socialización en medio reflexivo, un nuevo tipo de ordenación “sicogénica” (generadora de conciencia) ha aparecido oportunamente en la Naturaleza del Hombre” (20).

En su ensayo *Comment je vois* llega a identificar la socialización humana con el eje principal terrestre de la evolución. Y en su obra más importante, sintetizaba así su enfoque del problema: “El Fenómeno Social: culminación, que no atenuación, del Fenómeno Biológico” (21). P. Chauchard ha subrayado justamente, en mi opinión, este punto al distinguir el proceso histórico del proceso biológico, como efectivamente ocurre en Teilhard, pero sin contraponerlos de un modo absoluto. “Hasta el hombre, la historia era sólo biología. Con el hombre, cesa el perfeccionamiento orgánico para dar lugar al perfeccionamiento psicosociológico. (...) Por encima de los individuos, aunque sin existir fuera de ellos, lo social y lo cultural adquirirán su valor específico” (22).

La concepción teilhardiana de la socialización como “deriva de fondo de la evolución” puede esquematizarse, en resumen, mediante estas dos proposiciones:

(17) *La Aparición del Hombre*, Madrid, Taurus, 1965, pp. 297-298.

(18) O. cit., pp. 196-197.

(19) Claude Cuénot, *Teilhard de Chardin*, cit., pp. 153-154.

(20) *El Grupo Zoológico Humano*, Madrid, Taurus, 1964, pp. 107-108.

(21) *El Fenómeno Humano*, cit., p. 268.

(22) Paul Chauchard, *El ser humano según Teilhard de Chardin*, Barcelona, Herder, 1966, p. 119.

1. "La socialización humana no es más que una fase suprema en la "complejización" y en la "concienciación" de la Biosfera" (23).

2. "En el campo de la vida reflexiva, la socialización no es un epifenómeno, sino el fenómeno esencial de la hominización" (24).

Y es que, como escribió en *El Fenómeno Humano*, "sin su asociación con los demás no puede existir para el Hombre ninguna clase de porvenir evolutivo" (25).

2. NECESIDAD Y LIBERTAD EN LA SOCIALIZACION

La socialización es una ley del desarrollo humano y, por tanto, una necesidad. Pero, al mismo tiempo, el hombre es libre de poner todas sus energías a favor de esta corriente general cósmica y no está descartada la resistencia, inútil ciertamente, de algunos hombres inmersos en un individualismo reaccionario: este es, esquematizado, el pensamiento de Teilhard sobre este punto. Conocida esta síntesis inicial, iremos ampliando su análisis sobre el doble aspecto libertad-necesidad que implica la socialización.

Quizá en la obra donde mejor ha desarrollado esta dialéctica de la socialización sea en *El Porvenir del Hombre*. Su punto de partida puede considerarse la siguiente afirmación: "Antes dejaría de girar la Tierra, que la humanidad, considerada en conjunto, de organizarse y unificarse" (26). Con más fuerza aún, destaca posteriormente Teilhard la necesidad de la socialización así: "Si nuestros instintos individualistas se rebelan contra esta deriva hacia lo colectivo, esta rebelión será tan vana como injustificada. Vana, porque ninguna fuerza del Mundo podría hacernos escapar a lo que es la fuerza misma del Mundo. Injusta, puesto que el movimiento que nos lleva hacia formas superorganizadas no tiende, por naturaleza, más que a hacernos completamente personales y humanos" (27). La alternativa o socialización o humanismo es fruto de un planteamiento falso del problema. Sin embargo, no desaparecen fácilmente los prejuicios individualistas. "Lo sé: por una especie de obsesión nativa no llegamos a liberarnos de la idea de que estando más solos seremos más dueños de nosotros mismos. Ahora bien, ¿no es verdad precisamente todo lo contrario? No lo olvidemos. En cada uno de nosotros, estructuralmente, todo es elemental, inclusive nuestra libertad. Imposible, por tanto, liberarnos sin unirnos y asociarnos convenientemente" (28).

En otro plano, la libertad ante la socialización significa una aceptación consciente del progreso humano. Teilhard de Chardin no desconoce ciertas dificultades individuales en este proceso. No es un cuadro color rosa el que nos presenta sino el de una humanidad en evolución donde el espíritu "burgués" propio de otras épocas debe ser sustituido por la libre adhesión al movimiento convergente que es "el único que puede salvar la dignidad y las esperanzas del ser". (Teilhard que tan poco sabía de economía política utiliza con cierta frecuencia la categoría de "burgués", "espíritu burgués", en un sentido vulgar y nada científico. Su pensamiento humanista tiene un evidente influjo

(23) P. Teilhard de Chardin, *La Visión del Pasado*, Madrid, Taurus, 1964, p. 340.

(24) *El Porvenir del Hombre*, cit., p. 276.

(25) O. cit., p. 295.

(26) *El Porvenir del Hombre*, cit., p. 195. Cf. también p. 142.

(27) *Ibid.*, p. 154.

(28) *Ibid.*, p. 221.

de la ética cristiana al rechazar la seguridad y el egoísmo individualistas propios del “burgués”). Por eso, opta por esta elección: “Para evitar la anarquía total, fuente y signo de muerte universal, no nos queda otra solución que hundirnos resueltamente sin titubeos –aún cuando haya de parecer algo de nosotros mismos– en el crisol de la socialización” (29).

Pero existía un peligro que era fácil desconocer desde esta perspectiva: el de anular por completo la libertad humana y reducir la socialización a un “determinismo ciego”. Teilhard, que ya afirmó al tratar de la aparición del hombre que con éste desaparecía la evolución sufrida y comenzaba la evolución dirigida o auto-evolución, no podía volver atrás, cuando tanto había avanzado respecto al análisis individual de la reflexión. Sobre esto es categórico. “*El fenómeno social no es un determinismo ciego, sino el anuncio, el esbozo de una segunda fase de reflexión humana (no solamente individual, sino esta vez colectivo)*” (30). En una profundización del problema, resalta que la “idea, la esperanza de una planetización de la vida es mucho más que una especulación biológica”. Para él, esa adhesión libre a la socialización es “el fuego espiritual sin el que todos los demás fuegos materiales (encendidos con tan gran trabajo) se apagarían prontísimo”. En este sentido, sólo la esperanza en la socialización, sólo la libertad en la aceptación de la convergencia humana, pueden traer “la alegría de la acción y el gusto por la vida” (31). Dentro de este proceso de convergencia planetaria, a la selección natural darwiniana sucede una era lamarckiana de supervida por invención calculada. “Son las fuerzas de invención las que han empezado a tomar en sus manos las riendas de la Evolución” (32). Precisamente por estas razones ataca al existencialismo moderno, en cuanto corriente pesimista y conservadora que se opone a la totalización de nuestro mundo (33).

Dentro de esta dialéctica necesidad-libertad, el ilustre jesuita llega a distinguir un antes y un después. Según afirma en la obra que venimos resumiendo, se distinguen en la socialización dos clases de energías:

a) *Energías de compresión*: mediante los efectos de determinismos externos e internos, conducen a un primer grado de unificación *forzosa*.

b) *Energías de atracción*: realizan una verdadera unanimitación *libre y consentida*.

Las energías de atracción constituirían así una segunda etapa donde se centraría la actividad humana por “atracción” libre, superada ya la etapa inicial caracterizada por la necesidad o, como dice nuestro autor, “la unificación forzosa”. No debe olvidarse que para él la socialización no encierra exclusivamente un progreso material sino también un progreso espiritual. Como subrayó en *El Fenómeno Humano*, “perfección espiritual (o “centreidad” consciente) y síntesis material (o complejidad) no son sino las dos caras o mitades entrelazadas de un mismo fenómeno” (34).

En *La Visión del Pasado* continúa enriqueciendo el análisis del problema. Sobre la base de que los hombres de nuestro tiempo jamás someterán sus mentes ni sus voluntades a lo que no entiendan, concluye que sólo a través del compromiso libre se vencerá la “tendencia a la inercia y al de-

(29) Ibid., p. 68.

(30) Ibid., p. 165. El subrayado es mío.

(31) Ibid., p. 146.

(32) Ibid., p. 360.

(33) Ibid., p. 307.

(34) O. cit., p. 77.

sorden". La voluntad humana no ha quedado, pues, relegada. "Para mantener sometida al trabajo vital a la masa indisciplinada de las mónadas pensantes decimos que no existe más que una posibilidad: hacer que prime en ella la pasión del todo sobre el egoísmo elemental, es decir, prácticamente acrecentar en esta masa la conciencia de la evolución general de que forma parte" (35). El peligro de una recaída en un individualismo que produce la dispersión está presente. ¿Qué solución dar a esta dificultad que amenaza a toda la "deriva de fondo"? Hay que inculcar en el hombre actual, responde, "el sentido y la pasión dominante del Todo". El pensamiento teilhardiano se abre de este modo a una nueva ética, que se distingue por el sentido cósmico del trabajo humano y la crítica al egoísmo individualista. "Quiérase o no, ya hoy no basta, en el campo de las entidades colectivas, ni tampoco en el campo de los individuos, con el precepto estoico: "No hagas a los demás lo que no quieras que te hagan a ti". Tal vez eficaz para impedir que chirrien los engranajes humanos, esta regla negativa no sirve para poner en marcha el motor, ni para dirigirlo" (36). Una nueva ética de signo colectivo o "internacional" (como la llama el propio Teilhard) sustituye a la vieja ética individualista, propia de un universo estático. La fecundidad de una hipótesis semejante confirma que la humanidad, lejos de disgregarse, se agrega. Con una frase muy gráfica, expresa el paso de una a otra ética: "La ley del equipo sustituyendo a la ley de la selva" (37). Esta ética social, dentro de una perspectiva más optimista, anularía para nuestro autor la tentación de desesperación a que son tan propicios los existencialistas. En *El Grupo Zoológico Humano* se opondrá, en un tono crítico, a las corrientes individualistas que se empeñan en no comprender el futuro de la humanidad en la socialización. Van contra corriente, afirma, y son propias del siglo pasado (38).

Llegar a comprender "la convergencia de lo humano" es algo esencial para Teilhard de Chardin. Intuía el gran salto adelante que la humanidad podría lograr aceptando el movimiento de socialización. De ahí su optimismo. Y por eso nunca comprendió la existencia de una pretendida "energía de desesperación". Como escribió en una ocasión, "cualquier energía consciente está construida... a base de esperanza" (39). En resumen, la socialización es necesaria en cuanto ley del desarrollo humano pero, al mismo tiempo, es libre por cuanto puede el hombre aceptarla o no, asumir su movimiento y darle un sentido. "Teilhard cree en el éxito del mundo pero no mecánicamente asegurado, ya que la libertad es uno de los factores de la evolución. El hombre no debe perder el gusto por la vida" (40).

3. DOS FASES: EXPANSIVA Y COMPRESIVA

"Después de una fase expansiva, la humanidad aborda con la socialización su fase compresiva", afirma Teilhard. Pero, inmediatamente, surge la pregunta: ¿cuándo comenzó la socialización de la humanidad? Para él, la socialización comienza en los orígenes de la humanidad pero es en nuestra época cuando toma su impulso creciente, o sea, cuando se inicia la segunda fase. Como ha señalado F. Russo (41), la socialización no data de hoy. Desde su nacimiento, la humanidad se ha

(35) *La Visión del Pasado*, cit., p. 109.

(36) *Ibid.*, p. 282.

(37) *Ibid.*, p. 284.

(38) *O. cit.*, pp. 100-116. Para una contraposición entre el pensamiento teilhardiano y la filosofía de Heidegger, cf. C. Tresmontant, *Introducción al pensamiento de Teilhard de Chardin*, cit., p. 39. Una tarea de contraste similar respecto a otro gran filósofo existencialista, Jean-Paul Sartre, se encuentra en R.M. Alberes, *Jean Paul Sartre*, Paris, Editions Universitaires, 1957, pp. 13-14.

(39) *El Fenómeno Humano*, cit., p. 279.

(40) Abel Jeanniére, "L'Avenir de l'humanité d'après Teilhard de Chardin", en *Revue de l'Action Populaire*, enero de 1962, n. 154, pp. 5-22.

(41) "La socialisation selon Teilhard de Chardin", cit., p. 1.158.

socializado; en principio, en pequeños grupos y después, a partir del Neolítico, en conjuntos mucho más amplios, para llegar a la época de los imperios hacia el comienzo de nuestra era. Ocupada por poseer la tierra (fase expansiva), la humanidad no estaba socializada sino en débil grado. De esta fase inicial conservamos una interesante descripción teilhardiana. “Desde sus orígenes a nuestros días, la Humanidad, recogiénose y organizándose ya incoativamente sobre sí misma, ha pasado ciertamente por un período de establecimiento geográfico, en el curso del cual se trataba para ella, en primer lugar, de multiplicarse y de ocupar la Tierra. Y sólo muy ultimamente, “una vez franqueada la frontera”, han aparecido en el Mundo los primeros síntomas de un repliegue definitivo y global de la masa pensante en el interior del hemisferio superior, en el que sólo podría irse contrayendo y concentrando por efecto del tiempo. Socialización de expansión que revierte, para culminar, en una socialización de compresión” (42).

El período de aceleración de la socialización humana, lo sitúa Teilhard a partir de finales del siglo XVIII. En realidad, parece lógico que lo haga coincidir con la civilización industrial que pone fin a la civilización agraria, nacida en los comienzos de la humanidad, cuando se hicieron sedentarios los primeros grupos humanos. En el proceso de autoevolución, ¿qué diferencia introduce la socialización compresiva en relación con la fase anterior? Según él, se reemplaza la presión externa por la atracción interna (se pasa, según sus palabras, del “push” al “pull”). La libertad del hombre es decisiva en esta segunda fase (43). Nuestro autor utiliza en algunas ocasiones el símil del globo terráqueo para distinguir la fase expansiva de la compresiva. Hasta fecha reciente, la humanidad habría ido extendiéndose, como ocurre geográficamente desde el Polo Sur hasta el Ecuador; pero a partir de la segunda fase nos encontramos en el centro metafórico del globo, que va convergiendo hacia su Norte natural en un estrechamiento progresivo.

La fase compresiva varias etapas intermedias:

1.^a *Compresión étnica*: los pueblos y razas cada vez más estrechados, como consecuencia del fuerte crecimiento demográfico.

2.^a *Paso de la invención privada a la invención colectiva*: la creación científica y técnica exigen, cada vez más, un trabajo en equipo.

3.^a *Organización económica y técnica a escala internacional*: las barreras nacionales van perdiendo valor y son sustituidas por áreas regionales, que integran varios países, y, en ocasiones, mundiales.

4.^a *Fin de la edad de las civilizaciones y comienzo de la edad de la civilización*: un género de vida casi idéntico en todos los pueblos hace su aparición.

5.^a *Desarrollo impresionante de los medios sociales de comunicación a escala planetaria*: realidad manifiesta especialmente en el campo de la televisión, el teléfono, la radio y el telégrafo (44).

Teilhard gustaba de repetir esta sugestiva frase del abate Breuil: “estamos acabando de des-

(42) *El Grupo Zoológico Humano*, cit., p. 91.

(43) Cf. *La Aparición del Hombre*, cit., pp. 213-214 y 306 y *El Fenómeno Humano*, p. 258.

(44) Para un estudio detallado de estas cinco etapas, cf. *El Grupo Zoológico Humano*, p. 146; *El Porvenir del Hombre*, pp. 148-149; *La Aparición del Hombre*, p. 200 y también F. Russo, art. cit., pp. 1.159-1.160.

prendernos de las últimas amarras que no retenían todavía en el Neolítico". Y en un ensayo sobre el futuro de la ciencia, resumió de este modo el avance producido durante los últimos 25 milenios en la organización de la humanidad: "¿No es evidente que desde hace 20 ó 25.000 años (edad del reno), la humanidad ha operado un avance pasmoso en su organización? *Organización económica*: unificación de las energías de la tierra. *Organización intelectual*: unificación de los conocimientos en un sistema coherente. *Organización social*: unificación de la masa humana en un conjunto pensante" (45). Ya en 1941, durante su estancia en Pekín, el ilustre jesuita entendió perfectamente que en la socialización estaba el porvenir del hombre. A pesar de las dificultades aparentes, y también de las reales, la fase compresiva de la socialización nos viene dada, pero al mismo tiempo necesita de nuestra aportación. Nada se puede hacer solo y la socialización necesita para ser realizada de todos los hombres, de todas las razas, de todos los pueblos de la tierra. "¿Dónde está hoy Leibniz con sus mónadas cerradas! El hombre no puede pensar solo, y ahora ya menos que nunca" (46). Todo parece indicar que vivimos momentos decisivos para la socialización, en cuya fase superior estamos inmersos, cada día más. Nuevos inventos, nuevas necesidades materiales y culturales y especialmente una nueva conciencia planetaria que surge, van alejándonos del individualismo, de la civilización agraria o artesanal de siglos anteriores.

En resumen, tras una fase inicial de *expansión*, la humanidad ha alcanzado la segunda fase de la socialización, la de *compresión* y con ésta se hace viable el futuro del movimiento socializador. "La Humanidad parece que en nosotros se aproxima a su punto crítico de socialización" (47). Mas ¿podemos entrever, de alguna manera, las grandes líneas del futuro de la humanidad, es decir, del futuro de la socialización?

4. EL FUTURO DE LA SOCIALIZACION

Teilhard de Chardin aunque fue un intuitivo no quiso hacer de profeta. Por eso no nos pinta un cuadro detallado sino sólo un esbozo de las perspectivas del hombre. Y ante todo constata una realidad, en coherencia con su humanismo dinámico: la naturaleza humana no es ni inmutable, ni imperfectible.

En *La Aparición del Hombre* es donde ha desarrollado más detenidamente sus puntos de vista relacionados con la etapa final de la evolución humana. Teilhard señala las "tres líneas principales de avance orgánico-psíquico" que conducirían a una futura ultra-hominización, no des-hominización. "Mi tesis es que el Hombre, al totalizarse sobre sí a una temperatura psicológica suficiente, no se destruye, se realiza" (48). ¿Cuáles son estas tres líneas principales de avance? 1.^a Auto-evolución. 2.^a Unanimización. 3.^a Activación (49). Dentro de la tercera línea de avance, apunta estos tres tiempos progresivos: "En un primer tiempo (ayer), el Hombre, que hasta entonces se imaginaba ser fijo o estar fijado, se dio cuenta, de pronto, de que continuaba moviéndose biológicamente.

En un segundo tiempo (hoy), he aquí que poco a poco se despierta ante la idea de que esta ultra-evolución le unifica sobre sí mismo.

(45) *L'Avenir de la science, vu par un paleontologiste*, p. 8, cit. en A. Jeanniére, art. cit., p. 12.

(46) *L'Atomisme de l'esprit*, cit. en C. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 83.

(47) *El Porvenir del Hombre*, p. 54.

(48) *La Aparición del Hombre*, p. 315.

(49) Para una amplia explicación del contenido de estas tres líneas, cf. *ibid.*, pp. 316-323.

En un tercer tiempo (mañana), ¿no puede preverse seriamente que irá dándose cuenta (con una conciencia cada vez más aguda) del hecho de que esta convergencia biológica no es interesante, en verdad, más que si al término de su operación salva irreversiblemente y en su totalidad la esencia lentamente destilada de lo Reflexivo y de lo Correflexivo?” (50).

Nuestro autor está convencido de que el hombre llegará hasta el límite extremo de sus fuerzas, a lo largo del movimiento de totalización: nada le impedirá que vaya en todas las direcciones hasta el límite de sus fuerzas de investigación y de invención. Creo que de los textos anteriores puede deducirse ya una doble conclusión: a) El impulso final de la socialización humana es interior y no exterior. La atracción y no la coacción es su característica esencial.

b) No nos es dado conocer exactamente el porvenir de la Humanidad, aunque sí podemos intentar un esbozo de sus “líneas principales de avance”.

Igualmente, en la misma obra antes citada se plantea el problema de si no surgirá algún obstáculo insalvable en el camino hacia la totalización. Según él, ni el tiempo, ni las reservas minerales, ni las fuerzas interiores de auto-evolución, unanimización y activación destruirán las esperanzas del proceso socializador. Nos encontramos ahora en buena disposición para comprender la etapa final de la socialización humana, el *punto Omega* teilhardiano. Destacar la irreversibilidad del proceso cósmico es fundamental para no falsificar el pensamiento del ilustre jesuita. Nada más extraño a su fenomenología, en verdad, que la idea de un eterno retorno, de una repetición de ciclos. La irreversibilidad es la categoría que posibilita la penetración de su fe cristiana en su sistema de pensamiento. De ahí, la aparición del punto Omega que es probablemente el aspecto menos aceptado de todo el teilhardismo. Muchos científicos de la naturaleza, filósofos marxistas y existencialistas afirman que desborda el marco de su fenomenología y es una concesión a su profunda religiosidad o al misticismo. Desde el campo católico, tampoco han faltado los ataques. Pero, en cualquier caso, hay que recordar que el problema religioso está enraizado profundamente en el sistema teilhardiano. No es nuestra tarea en el presente estudio detenernos sobre esta cuestión, más teológica que filosófica, pero no nos parece adecuado silenciar el lugar central del punto Omega en la concepción teilhardiana del mundo (51).

Los atributos del punto Omega, al que identifica con Cristo, son: autonomía, actualidad, irreversibilidad y trascendencia. El propio pensador francés reconoce que el punto Omega procedía de un acto de fe, que era una extrapolación de origen supra-fenomenico. Desde luego, la dialéctica unitaria socialización-personalización quedaría para Teilhard un poco en el aire sin la existencia del punto Omega. Gracias a él, el proceso de socialización no será despersonalizador.

El proceso de “amorización” apoyado en la existencia del punto Omega es una demostración más de que para él no existe un divorcio entre ciencia y religión. En un inédito titulado *History of the conflict between Religion and Science*, siguiendo el método hegeliano concluye así: “La lucha histórica entre la religión y la ciencia no significa un divorcio final; sino que expresa solamente una fase en el esquema clásico hegeliano: Tesis (Cristianismo medieval. Amor de Dios) –Antítesis (Ciencia moderna. Descubrimiento de la evolución)–Síntesis (una religión cristiana de la evolución. Amor a la Evolución. Omega)” (52).

(50) Ibid., pp. 327-328.

(51) Cf. *La Visión del Pasado*, p. 352; *El Fenómeno Humano*, pp. 323-324.

(52) Cit. en C. Cuénot, *Teilhard de Chardin*, cit., p. 156.

Para concluir, nos parece útil el resumen de los pasos finales de la socialización elaborado por un competente crítico:

1. La humanidad converge.
2. Hay que imaginar un final absoluto del Universo (*El Grupo Zoológico Humano*).
3. Este centro supremo se encuentra más allá de una simple colectividad humana perfeccionada y no puede ser concebido sino como ultra-consciente, ultra-personal y ultra-actual (*El Porvenir del Hombre*).
4. Esta ultra-evolución, al operarse en un medio reflexivo, no sabría ser sino una auto-evolución, es decir, un gesto conscientemente y apasionadamente querido (*La Convergencia del Universo*).
5. Este "Hogar Universal" no puede ser concebido más que como punto de encuentro entre el Universo llegado al límite de centración y otro centro aún más profundo, centro autosubsistente y principio absolutamente último de irreversibilidad y de personalización: el verdadero Omega (*El Grupo Zoológico Humano*).
6. Así, el hombre desemboca en un Dios personal, garantía y acabamiento de la persona (53).

La socialización no es, en definitiva, otra cosa para Teilhard de Chardin que "el fenómeno esencial del mundo humano" y una de las tres etapas decisivas de la historia del Universo. "a) En el mundo material, el fenómeno esencial es la Vida (porque interiorizada).

b) En el mundo viviente, el fenómeno esencial es el Hombre (porque reflejamente consciente).

c) En el mundo humano, el fenómeno esencial es la totalización gradual de una humanidad (en la que se ultrarreflexionan los individuos)" (54).

La humanidad, que se concentra sobre sí por medio de la socialización, tiende hacia un estado superior. Teilhard habla a este respecto del "ultrahumano", de la "super-humanidad". ¿Qué significa esto? ¿Nos hallamos en el comienzo de una nueva teoría del Super-Hombre?

5. ¿SUPER-HOMBRE O SUPER-HUMANIDAD?

A propósito, primero, del problema de las razas y, después, en relación con el futuro de la humanidad, Teilhard de Chardin se planteó en numerosas ocasiones el tema que abordamos ahora. En *El Fenómeno Humano* califica de "falso y contra natura" el ideal racista, partiendo de la base de que la evolución equivale a ascensión de conciencia y de que ésta lleva consigo un efecto de unión (55). En la misma obra, llama al individualismo y al racismo "teorías cínicas y brutales". Es evidente, por tanto, que *Teilhard no tiene nada que ver con el Super-Hombre de Nietzsche*. Como ha observado con agudeza C. Cuénot, "la concepción nietzscheana del superhombre es el resultado de una crisis individualista (dirigida en parte contra el hegelianismo, y testimonio de una suprema protesta de la aristocracia europea contra la rebelión de las masas)" (56). Como es bien sabido, esta funesta teoría del Super-Hombre fue reabsorbida y modificada en una dirección aberrante por los ideólogos nazis que propiciaron por todos los medios el nacimiento de ese engendro de la llamada "raza aria".

(53) F. Russo, art. cit., pp. 1.157-1.170.

(54) *Comment je vois*, p. 7, cit. en art. de E. Colomer, o. cit., p. 880.

(55) O. cit., p. 292.

Teilhard leyó y escribió muy poco de política. Sin embargo, sus tomas de posición son muy vivas y muestran un espíritu avanzado y amante de la libertad. André Devaux ha estudiado en un artículo el pensamiento político del ilustre jesuita. “En cuanto al fascismo, se le juzga más severamente todavía (que al comunismo), a causa de su carácter francamente reaccionario: el P. Teilhard le acusa de preferir “lo racial a lo humano” y, en imagen exacta, lo ve a punto de “remar hacia el porvenir con idea de volver a encontrar formas de civilización desaparecidas para siempre” (57). Precisamente por estas razones, Teilhard discrepa profundamente de la actitud política conservadora de la jerarquía católica: “Estoy asustado al escuchar (¿es verdad?) que la Iglesia oficial condena el comunismo y simpatiza con los fascismos justamente *por lo que no es necesario*: éstos, por sus apariencias reaccionarias y aquel, por su voluntad de cambiar el mundo” (58). Como no es nuestra intención analizar las implicaciones políticas de la concepción del mundo teilhardiana, dejamos este tema que se nos ha presentado tangencialmente a propósito del racismo y de la teoría del Super-Hombre.

Nuestro autor defiende, por el contrario, la síntesis de las razas y considera regresiva, desde un punto de vista antropológico, la segregación. Así, escribió en *La Visión del Pasado*: “Las colectividades humanas más humanizadas nos aparecen, en definitiva, como producto de una síntesis y no de una segregación. Tal es la afirmación elemental que, a mi entender, ofrece una solución al problema teórico y práctico de las razas” (59). El estadio superior del hombre actual no será un superhombre, como podía haber parecido en principio, sino la humanidad; pero, al mismo tiempo, una humanidad en movimiento continuado que entra hoy en su fase crítica. “Después del Hombre, la Humanidad” (60).

Algunos estudiosos han comparado en este contexto al hombre actual (“homo progressivus”, según la denominación de Teilhard) con el hombre primitivo. Según ellos, el Pithecanthropus y el Sinanthropus eran hombres *totalmente diferentes* de cualquiera de los que viven hoy. Lo nuevo fue la lenta aparición del hombre con su razón y su libertad; el superhombre nació ya, hace unos 50.000 años (61). La evolución humana continúa su ascensión, pero no en un orden biológico sino psíquico. De ahí que el futuro de la misma lo constituya una Super-Humanidad y no un Super-Hombre. Teilhard niega el inmovilismo en la especie humana, pero no reduce el dinamismo evolutivo a un mero panbiologismo cuya meta sería un soñado monstruo. “Vamos en adelante hacia algo nuevo y no en absoluto hacia la aparición de un nuevo hombre un poco más dotado de células grises. Desde Cro-Magnon, Chancelade o Grimaldi, en efecto, *la humanidad ha evolucionado considerablemente, pero esta evolución es completamente de orden psíquico y no biológico*, del orden del espíritu y no del orden de las conexiones nerviosas; lo que ha progresado de manera extraordinaria es el espíritu y las conexiones dentro de la Noosfera, mientras que el cerebro del hombre no ha variado desde hace 50.000 años” (62). En otro importante texto distingue así el objetivo de la Super-Humanidad: “No es en la dirección de los individuos supercerebralizados anatómicamente, sino en las de agrupacio-

(56) Teilhard de Chardin, cit., p. 86.

(57) “El hombre de mañana según Teilhard de Chardin”, en *Indice*, año XVII, n. 171, p. 17.

(58) Carta del 25 de mayo de 1938, cit. en Pierre-Louis Mathieu, *La pensée politique et économique de Teilhard de Chardin*, Paris, Seuil, 1969, p. 113. El subrayado es de Teilhard.

(59) O. cit., p. 276.

(60) *El Grupo Zoológico Humano*, cit., p. 121.

(61) Cf. B. Delfgaauw, *Teilhard y el problema de la evolución*, Buenos Aires, Ediciones Carlos Lohlé, 1966, pp. 114-116 y Abel Jeanniére, art. cit., pp. 5-6.

(62) Cit. en A. Jeanniére, art. cit., p. 7. El subrayado es mío. Cf. también *El Porvenir del Hombre*, p. 33.

nes supersocializadas como hay que orientarse, si se quiere adivinar científicamente la figura de la Super-Humanidad” (63).

Desde un punto de vista dialéctico, el pensamiento de Teilhard de Chardin sobre la socialización evolucionó, a grandes rasgos, del siguiente modo:

–A partir de la primera Guerra Mundial, en la que tomó parte activa, percibió la realidad de las magnitudes colectivas, presintiendo la existencia de una “Noosfera”.

–En el año 1930, cobra conciencia de la decisiva importancia del hombre en el proceso evolutivo universal.

–Desde 1935 y durante la segunda Guerra Mundial, Teilhard estudia en profundidad el problema de la socialización, observando las experiencias del comunismo y de los fascismos.

–Por último, durante los años 1945 a 1955, el ilustre jesuita estuvo preocupado de modo primordial por el futuro de la socialización, es decir, por el ultra-humano o super-humanidad que pone término a la historia del hombre.

Hemos desarrollado paso a paso el pensamiento teilhardiano (bastante disperso, es cierto) sobre la socialización. No hemos pretendido, como es lógico, ser exhaustivos sino trazar con exactitud las grandes líneas del problema, destacando los aspectos fundamentales (64). Decíamos antes que la dialéctica de Teilhard era unitaria y que la socialización implicaba también la personalización. Vamos a estudiar, por tanto, a partir de ahora este segundo tema sin el cual quedaría mutilado el pensamiento teilhardiano. Como escribió él mismo, “*la socialización no significa el fin sino más bien el comienzo de la era de la persona*”.

II. LA PERSONALIZACION

1. EL COMIENZO DE LA ERA DE LA PERSONA

En *El Porvenir del Hombre* nos encontramos con un planteamiento perfectamente maduro sobre la dialéctica socialización-personalización. “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. En este crítico momento todo el problema estriba en que el entrar en masa de las individualidades se realice no (siguiendo el método “totalitario”) en una determinada mecanización funcional y forzada de las energías humanas, sino en una “conspiración animada por el amor” (65). De este texto se deduce con claridad que la concepción teilhardiana de la persona no va a suponer,

(63) *Science et Christ*, Paris, Seuil, 1965, pp. 203-204.

(64) Para un mayor detalle, cf. las siguientes obras de Teilhard de Chardin en las que expone el tema de la socialización: *El Fenómeno Humano*, parte IV; *El Grupo Zoológico Humano*, última parte; *El Porvenir del Hombre*; *La Energía Humana*, especialmente el cap. titulado “Ensayo de un Universo personal”; *La Aparición del Hombre*, sobre todo pp. 189-199 y 289-304 y *La Activación de la Energía*, especialmente pp. 62-82 y 217-230.

Igualmente, son de gran interés para el tema los siguientes inéditos que han sido publicados en Paris por Editions du Seuil: *Reflexiones sobre lo ultra-humano*; *Del Cosmos a la Cosmogénesis*; *La Convergencia del Universo*; *Transformación y prolongación en el Hombre del mecanismo de la evolución y Barrera de la muerte y co-reflexión*. (La traducción de los inéditos es mía).

(65) O. cit., p. 71.

en modo alguno, un retroceso en el proceso de socialización. Por el contrario, la socialización constituye el comienzo de la Era de la persona, aunque Teilhard reconoce los peligros que pueden provenir del totalitarismo. La aparente contradicción que late en el fondo de este problema se debe a la larga tradición histórica del individualismo para el cual son incompatibles personalización y socialización. Ahora bien, en contra de toda corriente individualista, nuestro autor pondrá de manifiesto en numerosas ocasiones que la persona se realiza precisamente *en* la socialización. “No es aislándose (como pudiera creerse), sino asociándose convenientemente con todos los demás, como el individuo puede esperar el logro de plenitud de su persona, plenitud de energía y de movimiento y plenitud de conciencia, sobre todo debido a que no nos hacemos completamente “reflexivos” (es decir, “hombres”) cada uno de nosotros, sino reflejándonos mutuamente los unos en los otros. *Colectivización e individualización* (no de autonomía, sino de persona) *no son, pues, dos movimientos contradictorios entre sí*” (66). Lejos de recluirse en sí, la persona se realiza en contacto con los demás. El carácter social es esencial dentro del concepto teilhardiano de persona.

Por otra parte, se opone a una culminación “colectiva” de la Antropogénesis que sería defendida, según él, por los marxistas (lo cual es muy discutible, al menos si se refiere a *todos* los marxismos). El papel del punto Omega, como ya hemos visto, es el de consumir, sin confundirlos, a todos los diversos individuos humanos. El carácter solidario del hombre es subrayado así: “Lo que hay de más comunicable y más precioso en cada ser es lo que le hace uno mismo con todos los demás. Coincidiendo con todos los demás, encontraremos el centro de nosotros mismos” (67).

Para evitar el peligro del totalitarismo moderno, Teilhard de Chardin propone como solución revalorizar el espíritu dándole “el sitio conveniente a las Personas y a las fuerzas de Personalización” (68). Para él, *el totalitarismo no es un efecto de la socialización sino una desvirtuación de ella*. Aceptando un símil suyo, podemos decir que no es que la máquina humana no deba ni pueda funcionar sino que, en algunos casos, funciona mal. El remedio no sería el inmovilismo (en este caso, el individualismo) sino la acción, o sea, la convergencia humana, la socialización. La función de lo personal es imprescindible. “Es un error buscar las prolongaciones de nuestro ser y las de la Noosfera del lado de lo impersonal” (69).

2. INDIVIDUO Y PERSONA

Y llegamos ya al nudo de la cuestión: la distinción entre individuo y persona. El siguiente texto, importante por su valor teórico en una filosofía de la persona humana, creo que ilustra bien la perspectiva de Teilhard: “Su único error (el del egoísmo), suficiente, sin embargo, para desviarle de su camino de un extremo a otro, es el de confundir la individualidad con la personalidad. Cuando busca separarse lo más posible de los demás, el elemento se individualiza; pero al hacerlo, da un paso atrás y consigue arrastrar al Mundo hacia lo más bajo de la pluralidad, en la Materia. En realidad, se disminuye a sí mismo y se pierde. Con el objeto de ser nosotros de una manera plena, nos es necesario avanzar, precisamente por una dirección inversa, hacia el sentido de una convergencia con los demás; es decir, con el Otro. La meta de nosotros mismos, el colmo de nuestra originalidad,

(66) *Ibid.*, p. 236. El subrayado es mío.

(67) *La Energía Humana*, Madrid, Taurus, 1963, p. 71.

(68) *El Fenómeno Humano*, pp. 308-309.

(69) *Ibid.*, p. 312.

no es, pues, nuestra individualidad, es nuestra persona; y ésta, por la estructura misma evolutiva del Mundo, no podemos hallarla más que por la unión. No existe espíritu sin síntesis. Siempre, pues, la misma ley de arriba abajo. El verdadero Ego crece en razón inversa del "Egotismo". El elemento, a imagen del Omega que le atrae, no puede llegar a ser personal más que al universalizarse" (70). Por tanto, para Teilhard, la individualidad es disgregadora y regresiva. La personalidad, por el contrario, es sintética y progresiva. Y el colmo de nuestra originalidad no reside en nuestra individualidad sino en nuestra persona. Nuestro autor solía repetir a menudo: "La Unión diferencia y superpersonaliza". En este proceso unificador, el amor juega un papel fundamental. Como decíamos antes a propósito de la socialización, la coacción es sustituida por la "conspiración", el amor es por naturaleza la única energía de síntesis cuya unión diferenciante puede super-personalizarnos" (71).

En *El Grupo Zoológico Humano* distingue la socialización (o totalización) del totalitarismo; a la primera la califica de "eucomplejo", mientras que al segundo lo llama "seudocomplejo" y le acusa de "neutralizar las libertades fundamentales" (72). La personalización, por efecto de síntesis, logra que la etapa compresiva de la socialización no secuestre las libertades: "por la Personalización(es) por lo que podremos salvar lo que se oculta de verdaderamente sagrado en nuestro egoísmo. El centro último de cada uno de nosotros no se halla al término de una trayectoria solitaria y divergente; coincide (sin confundirse) con el punto de confluencia de una Multitud humana tendida, reflexiva y unanimitada libremente sobre sí mismo" (73).

Al considerar el futuro de la socialización, Teilhard se sentía con profundo optimismo. Un mundo nuevo espera a una nueva humanidad. "No tenemos la menor idea de lo que, en unión con todos los demás hombres, resultará capaz de hacer cada hombre (sin deformarse y para transformarse)". El estaba convencido de que nada ni nadie detendría el impulso creador del hombre y calificaba de inimaginables las posibilidades humanas de cara al porvenir.

En definitiva, el papel de la Personalización es el de salvar lo que de legítimo existe en lo individual, de suerte que la Socialización no ahogue las libertades sino que las saque del reducido marco egoísta en que suelen encerrarse. Este pensamiento es ampliado por nuestro autor en la última parte de *La Aparición del Hombre*. Bajo el epígrafe "el Universo personal", escribe así: "En el grado de lo "Viviente simple", toda la Ciencia nos enseña que la Unión diferencia los elementos que aproxima. En el grado de lo Reflexivo, los personaliza, podemos comprobarlo en nosotros mismos.

A fuerza de correflexión, debemos concluir lógicamente, los totaliza en un "no sé qué" donde toda diferencia desaparece en el límite entre Universo y Persona" (74).

3. ¿HORMIGUERO TOTALITARIO O UNIVERSO PERSONALIZADOR?

El tema de la personalización en Teilhard ha despertado gran interés entre sus críticos y comentaristas. Indudablemente ha influido en ello no sólo su aportación teórica, valiosa para un mejor esclarecimiento del problema, sino en buena medida también la vigencia del tema mismo. Co-

(70) *Ibid.*, pp. 315-316.

(71) *La Activación de la Energía*, cit., p. 47.

(72) *O. cit.*, p. 121.

(73) *Ibid.*, pp. 135-136.

(74) *O. cit.*, pp. 334-335.

mo ha escrito Xavier Zubiri, "el tema de la persona reviste carácter inundatorio en el pensamiento actual. (...) Por donde quiera que se mire, se descubre el tema de la persona como uno de los problemas capitales del pensamiento actual" (75). Entre esos críticos, destaca ante todo M. Barthélemy-Madaule, quien con su obra *La personne et le drame humain chez Teilhard de Chardin* ha dado una importante aportación a la ya amplia bibliografía teilhardiana (76).

El tema de la persona aparece en Teilhard en fecha muy temprana, en el año 1917. Sus primeras reflexiones al respecto las encontramos en *Le Milieu mystique*. Volverá a surgir el tema en 1936, en el ensayo *Esquisse d'un univers personnel*. Es curioso cómo es retomada la temática con idéntico enunciado general, aunque ya más madurada la elaboración conceptual, en el último capítulo de su obra posterior *La Aparición del Hombre* que lleva por título "El Universo Personal".

En *El Fenómeno Humano* habla del amor que realiza "el gesto contradictorio de personalizar totalizando". Partiendo de esta afirmación, F. Russo ha destacado que lo colectivo es "in-amable" y que en vano se invitaría a los hombres a darse a un colectivo que no sería sino un "número anónimo". La socialización necesita de la amorización. "Así entendida y realizada, la socialización está al servicio del hombre; ella se revela como factor importante de personalización" (77).

Como ha sabido ver entre nosotros E. Colomer, la personalización coincide con el dominio por parte del hombre del proceso socializador. Si fuera un mero proceso mecánico, tecnocrático, ni la amorización, ni "el gusto por la vida" tendrían sentido alguno. Pero al entender la posición de clave del Universo y de la Evolución que desempeña el hombre para Teilhard, desaparecen las posibles confusiones. "Asumida y orientada por el hombre, la socialización cobra un valor eminentemente positivo que en definitiva coincide con el aumento de personalización" (78).

El ilustre jesuita veía un doble peligro para la socialización: el aplastamiento de la persona en un socialismo de tipo puramente materialista, de un lado, y el peligro de esclerosis individualista o racista, por otro. El origen de nuestra repugnancia a lo colectivo, afirmará en el ensayo *Esquisse d'un univers personnel*, radica en la ilusión que nos hace identificar "personal" con "individual" (79).

Ciertamente, como ya hemos señalado antes, la perspectiva del porvenir de la humanidad no quedó totalmente elaborada, de modo apriorístico, por Teilhard. Sin embargo, al intentar realizar un bosquejo del "Universo Personalizante", nos indicó estas tres direcciones de investigación: 1. El sentido sexual. 2. El sentido humano. 3. El sentido de la Tierra.

Partiendo de un planteamiento ético, C. Cuénot ha estudiado las relaciones individuo-persona en nuestro autor, concluyendo así su análisis: "El mundo tiene una curvatura personalizante. Teilhard, como hemos visto, había analizado y construido el cosmos mediante el hombre. Ahora nosotros podemos añadir una precisión: la realidad cósmica se ha condensado en personalidad humana" (80).

(75) Xavier Zubiri, "El hombre, realidad personal", en *Revista de Occidente*, año I, 2.ª época, n. 1, p. 5. Zubiri es uno de los filósofos contemporáneos que más atención ha prestado al tema de la persona. Recordemos su primera obra, *Naturaleza, Historia, Dios* y los siguientes cursos públicos: *Tres concepciones clásicas del hombre*; *Cuerpo y alma*; *La libertad humana*; *El problema del hombre* y *Cuatro lecciones sobre la persona*.

(76) Paris, Seuil, 1967.

(77) F. Russo, art. cit., pp. 1.164-1.165.

(78) Eusebi Colomer, S. I., "Socialización y Personalismo en Teilhard de Chardin", en *Convivium*, Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Barcelona, n. 28, pp. 29-30.

(79) Cit. en A. Jeanniére, art. cit., p. 12.

(80) *Teilhard de Chardin*, cit., p. 103.

En conclusión, para P. Teilhard de Chardin el porvenir de la humanidad no es otro que la Socialización compresiva; ésta no significa el fin sino más bien el comienzo de la era de la persona. Desaparecerá inevitablemente todo lo que sea individualismo egoísta, mas no lo fecundamente individual. No caminamos, pues, hacia un hormiguero totalitario sino hacia una nueva comunidad de personas donde imperará el gusto por lo colectivo, pero un colectivo no despersonalizador sino que esté impregnado de amorización, es decir, de libertad y respeto a la persona humana. Esta aportación teórica de Teilhard ha ejercido una notable influencia en muchos teólogos y filósofos cristianos contemporáneos, despertando asimismo la simpatía y admiración de algunos filósofos marxistas no dogmáticos, pues no por azar el diálogo cristiano-marxista se originó precisamente entre teilhardianos y comunistas franceses. Incluso la más progresiva doctrina social de la Iglesia católica lleva la huella de Teilhard. Baste como muestra este espléndido texto de la Encíclica *Mater et Magistra* de Juan XXIII, Papa tan querido por creyentes y no-creyentes: "Uno de los aspectos típicos que caracterizan a nuestra época es la socialización. (...) ¿Se habrá de concluir que la socialización, creciendo en amplitud y profundidad, reducirá necesariamente los hombres a autómatas? Es una pregunta a la que se debe contestar negativamente".