

TEILHARD DE CHARDIN, FILOSOFO DEL DERECHO

(Posibilidades de su pensamiento jurídico)

SUMARIO: INTRODUCCION: 1. *Teilhard de Chardin y la filosofía del Derecho*. 2. *Indicaciones bibliográficas*.—PRIMERA PARTE: RAÍCES DEL PENSAMIENTO SOCIAL Y JURÍDICO TEILHARDIANO. I. *El cosmos teilhardiano*: 1. El teilhardismo. 2. La lógica teilhardiana. 3. La libertad humana, epicentro de todas las lógicas. II. *Puesto del hombre en el cosmos*: 1. El hombre, creador creado. 2. Cosmos-hombre-sociedad.—SEGUNDA PARTE: EL PENSAMIENTO SOCIAL TEILHARDIANO. III. *La gran escalada de lo personal*: 1. De los pólipos a la geopolítica. 2. El «universo personal». IV. *Lo bueno y lo menos bueno de la Sociología teilhardiana*: 1. Niveles de lo personal. 2. Dimensiones de lo personal.—TERCERA PARTE: LO BUENO Y LO MALO DEL PENSAMIENTO JURÍDICO TEILHARDIANO. V. Desde puntos de vista *técnico-jurídicos*. VI. Desde puntos de vista de *Derecho sustantivo*: a) Hacia un Derecho primordialmente comunitario; b) El Derecho, epicentro del desarrollo comunitario. VII. Desde puntos de vista de *teología del Derecho*: a) La teología del Derecho, punto omega de las ciencias jurídicas; b) La cistogénesis, punto omega de todas las tensiones jurídicas.

INTRODUCCION

1. Teilhard de Chardin, filósofo del Derecho

Teilhard de Chardin nunca fue jurista ni nada parecido: no se propuso elaborar un pensamiento jurídico sustantivo. Pero sí dijo cosas importantes sobre el Derecho y la vida social. Y parece que sus cosmovisiones serán decisivas para las ciencias del Derecho y las prácticas jurídicas, como ya lo han sido o están siéndolo en otros dominios de las disciplinas humanas.

Quizá no sea, por lo tanto, demasiado prematuro intentar hacer ya una filosofía y teología del Derecho inspiradas en él. Sabemos los riesgos que implica dicho intento, sobre todo teniendo en cuenta que ni siquiera los «filósofos puros» se han puesto de acuerdo sobre el valor y significación global de las intuiciones teilhardianas.

Pero, por otra parte, en nuestros días estamos en plena «eclosión» del teilhardismo, incluso en España. Parece, pues, llegado el turno a los juristas. Probablemente, Teilhard alcanzará entre nosotros, juristas y sociólogos, predicamentos similares y aun superiores a los alcanzados en los últimos tiempos por *Kant*, *Hegel*, *Marx*, el *raciovitalismo*, el *existencialismo*, la *sociología* en todas sus ramas, el *estructuralismo*... La razón es ésta: Teilhard de Chardin, además de ser el gran profeta-poeta de los tiempos a venir, encierra en sus visiones dosis masivas de totalización en grandes conjuntos, y eso es lo que hace las delicias de juristas y sociólogos.

No es mi intención hacer aquí una síntesis crítica completa del pensamiento jurídico teilhardiano: la recepción y asimilación de sus concepciones sociogenéticas todavía no están suficientemente maduras como para permitirnoslo. Mi tarea va a ser más bien indicativa, propedéutica e introductoria.

2. Indicaciones bibliográficas

En virtud de estas consideraciones y dado el carácter de mi estudio, me limitaré a expresar únicamente aquellas citas y referencias bibliográficas que sean imprescindibles para la marcha de este resumen. Los textos de Teilhard, salvo indicación en contrario, son traducción mía de los originales en francés y únicamente referiré en su forma directa los más esenciales en notas a pie de página con las correspondientes siglas que indico en la bibliografía siguiente:

1.º OBRAS DE TEILHARD DE CHARDIN

Salvo indicación en contrario, los textos están sacados de las *OEUVRES de Pierre Teilhard de Chardin*, Seuil, París (1953-1963), y más concretamente de los siguientes volúmenes de dicha colección:

1. *Le phénomène humain* (PH), 1955.
2. *L'Apparition de l'homme* (AH), 1956.
3. *La vision du passé* (VP), 1957.
4. *Le milieu divin* (MD), 1957.
5. *L'Avenir de l'homme* (AvH), 1959.
6. *L'Energie humaine* (EH), 1962.
7. *L'Activation de l'Energie* (AE), 1963.
8. *La Place de l'homme dans la nature* (PN), 1963.

(De todas estas obras hay traducción española.)

2.º OBRAS SOBRE TEILHARD DE CHARDIN

1. RIDEAU, EMILE, *La pensée du Père Teilhard de Chardin*. Seuil, París, 1965 (PP). (Esta obra es, además del mejor estudio de conjunto, un magnífico arsenal de textos editados e inéditos de nuestro autor.)
2. SOUCY, CLAUDE, *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*. P. U. de F., París, 1967 (PL). (Obra también fundamental, más directamente relacionada con el tema de este estudio.)
3. DE LUBAC, HENRI, *Blondel et Teilhard de Chardin. Correspondence commentée*. Beauchesne, París, 1965; *La prière du Père Teilhard de Chardin*. Seuil, París, 1964.
4. BARTHÉLEMY-MADAULE, MADELEINE, *Bergson et Teilhard de Chardin*. Seuil, París, 1963. (Como las dos anteriores, contiene puntos de vista sistemáticos y comparativos muy sugestivos). BORNE, ETIENNE, *De Pascal à Teilhard de Chardin*. Bussac, Clermont-Ferrand, 1963.
5. CUÉNOT, C., *Pierre Teilhard de Chardin. Les grandes étapes de son évolution*. Plon, París, 1958; *Teilhard de Chardin*. Seuil, París, 1962. (La génesis y evolución del pensamiento de Teilhard es también estudiada con acierto en obras similares de C. TRESMONTANT, P. LEROY, P. CHAUCHARD, B. DE SOLAGES y otros.)
6. SMULDERS, P., *La vision de Teilhard de Chardin. Essai de réflexion théologique*. Desclée de Brouwer, París, 1964-65. (Modelo de interpretación y crítica «constructiva» del sistema cósmico-teológico teilhardiano. Son igualmente notables en este aspecto otras obras semejantes de C. MONEY, G. CRESPIY, H. DE LUBAC, P. GRENET...)
7. PIVETEAU, J., *Le Père Teilhard de Chardin savant*. Fayard, París, 1964. (Hay obras de enfoque similar escritas por P. CHAUCHARD, L. BARJON-P. LEROY, etcétera.)
8. HILDEBRAND, DIETRICH VON, *El caballo de Troya en la Ciudad de Dios*. Fax, Madrid, 1967 (trad. de C. Ruiz-Garrido). (Modelo de cómo no se debe leer ni interpretar a Teilhard de Chardin; cfr. especialmente su apéndice: «Teilhard de Chardin, falso profeta», págs. 257-284.)
9. CRUSAFONT PAIRÓ, M., y otros, *La evolución*. BAC, Madrid, 1956. (Gran tratado sobre el tema central del teilhardismo y su impacto en el pensamiento cósmico-antropológico de nuestros días, con bibliografía especializada sobre cada uno de los aspectos abordados.)

Todas estas obras contienen bibliografía. En las notas citaré, además, otras publicaciones especialmente significativas para los temas concretos tratados a lo largo del estudio. Sobre todo en la nota 44.

PRIMERA PARTE

RAICES DEL PENSAMIENTO JURIDICO TEILHARDIANO

I.—El cosmos teilhardiano

El pensamiento de Teilhard de Chardin es de una envergadura y riqueza de sentidos sorprendente. Las ambivalencias y equívocos se dan

también en él más de lo deseable. Por eso es por lo que se nos quedan ridículamente pequeños desde el comienzo todos los moldes y categorías en que intentemos vaciar su doctrina. Teilhard de Chardin se propuso nada menos que suministrarnos una cosmovisión total: una interpretación exhaustiva del mundo, de la vida y del ser desde sus orígenes infinitesimales y remotos hasta cualquier eventualidad probable del presente o del futuro. Intentaré hacer ver concisamente cuáles son, en mi opinión, los caracteres básicos de su pensamiento.

1. CARACTERES GENERALES

El teilhardismo es un nuevo tipo de agustinismo a la altura del siglo xx. Teilhard de Chardin filosofaba con la totalidad de sí mismo y con cuanto le rodeaba, desde las profundidades del «hombre interior» y con el universo entero reflejándose dentro como un eterno presente total. Todo se reducía para él a las mismas ideas maestras del agustinismo y todo se condensaba en una sola palabra: Amor. Su lema era el mismo de Agustín de Hipona: «Ama et fac quod vis» (1) [Cfr. EH, 181]. Agustinismo, incluso, por su ambición temática y por el papel de protagonista y de centro del mundo que da al hombre: papel de creador creado y de artífice responsable del mundo y de la historia por encargo de Dios Padre.

Otros ingredientes o inspiraciones decisivas de su pensamiento le vinieron de la filosofía espiritualista (Blondel) y del neotomismo (Sertillanges, Maréchal, Rousselot), de Bergson, Péguy... (2). Metodológicamente el teilhardismo es una «fenomenología espiritualista» con método biranianiano-interiorista, que estudia cuanto es y acontece a través de un análisis progresivo de la conciencia y de la actividad humanas en las que

(1) Ver, entre otros mil, PIEMONTESE, F., *La veritas agostiniana e l'agostinismo perenne*, Marzorati, Milano, 1963. Quien mejor ha estudiado la significación de Teilhard de Chardin dentro del agustinismo (en comparación con la otra figura señera de este mismo movimiento, Maurice Blondel) es: DE LUBAC, H., «Maurice Blondel et le Père Teilhard de Chardin. Mémoires échangés en décembre 1916», en *Archives de Philosophie*, XXIV (1961), 123 y ss., especialmente pág. 126; los dos buscan, según DE LUBAC, la plena explicación de la «plenitud cristiana» agostiniana y se complementan como dos armónicos de una misma melodía. Cfr. también: VARIOS, *Teilhard de Chardin et la pensée catholique, Colloque...*, Seuil, París, 1965.

(2) Han estudiado a fondo este aspecto RIDEAU, SOUCY, TRESMONTANT, CUENOT, SMULDERS, etc., en las obras referidas en la bibliografía. Véase especialmente RIDEAU (PP), 231 y ss., 230-232 y 254-255, con sus notas correspondientes.

se reflejan todos los ingredientes del mundo y todas las alternativas de cada opinión. El *contenido* y objeto formal de su sistema es éste: cuanto es, opera y acontece tiene un *sentido* único y convergente: creación progresiva de más-ser y de mejor-ser en el mundo de los hombres.

Vista con *categorías antropológicas*, la creación progresiva es un proceso global único de inspiración unitaria (personalista) y con fases sucesivas coherentes: cosmogénesis, biogénesis, neogénesis, antropogénesis y cristogénesis son estadios complementarios (3) de un mismo proceso de socialización, personalización y ultrapersonalización.

Viéndolo todo con *categorías éticas* se constata que los procesos cósmico-antropológicos componen múltiples sistemas complejísimos de opciones libres y de impactos múltiples en la decisión humana; de forma que todo depende del funcionamiento de la libertad humana misma (4).

Visto el mundo con *categorías socioeconómicas*, todos los problemas se reducen para Teilhard de Chardin a uno solo: al de encontrar el mejor modo de explotación y aprovechamiento de las energías (cósmicas, antropológicas y divinas) disponibles para conseguir un máximo de desarrollo personal y colectivo de los hombres mediante la liberación óptimo-máxima de las energías de amor, de unión y de cooperación que constituyen la esencia misma de la perfección personal. Al Derecho le corresponde como tarea propia específica el buscar, imponer y garantizar dicho sistema de economías totales.

Visto el problema con *categorías teológicas* todo se reduce a buscar

(3) Cfr. EH, 177: *el punto decisivo, en este aspecto, es la «consistencia final» del hombre*. En diálogo directo con Teilhard de Chardin sobre este punto, Blondel se expresaba así: «...depuis longtemps, depuis toujours, j'ai cherché à résoudre ce problème: comment conférer à cette pauvre apparence d'être que nous sommes et que sont les choses une solidité définitive; comment absolutifier le relatif; comment comprendre que tout cela en vaille la peine pour Dieu? Et alors, en étudiant les conditions requises pour cette *solidification* de la créature (le mot est de Saint Augustin, *Conf.*, liv. XI, chap. XXX), j'ai retrouvé par toutes les avenues logiques, métaphysiques, morales, religieuses de ma pensée ce Panchristisme ontogénique et phylogénétique dont nous avons souvent parlé ensemble» (Cfr. DE LUBAC, obra citada en nota 1, pág. 144); y también: *Maurice Blondel et A. Valensin, Correspondence*, Seuil, 1957, tomo I, 43-48.

(4) Según Teilhard, dentro del fenómeno global de «escalada genética», el hombre pertenece a la tercera esfera, una vez superados los umbrales de la vida y de la conciencia, y en cierto sentido es el fin y el motor (consciente y libre) de esta operación ascendente: «L'Homme, non pas centre de l'Univers, comme nous l'avions cru naïvement—mais, ce qui est bien plus beau, l'Homme flèche montante de la grande synthèse biologique» (PH, 249). Ver otros textos sobre este tema en MD, especialmente págs. 51, 56, 63, 101, 121, 122.

la cristificación óptimo-máxima del mundo y de la historia a través de una «coherencia» creciente de las conductas humanas con todos los datos que las condicionan y especialmente con el punto omega de convergencia final total: Cristo es centro de todos los centros.

Todos estos puntos serán estudiados a fondo a lo largo de nuestro estudio.

2. LA «LÓGICA» TEILHARDIANA

El hombre moderno, según Teilhard, pone sus *condiciones «a priori» a Dios*. Y rehusará toda esperanza de salvación que implique una evasiva en el más allá; no sólo la que implique traición a los valores y realidades de acá, sino incluso la que suponga renuncia o menosprecio de los valores legítimos del humanismo y de la historia. Habrá que «ganar el cielo» *construyendo la tierra*, a través del éxito temporal e histórico de las civilizaciones existentes. Si no, la opción sería siempre antihumana, sea el que sea el mundo elegido.

1) A Teilhard le reprocharán muchos el que meta a Dios por medio en cada línea y con demasiadas prisas. En cierta medida tendrían razón los científicos, sociólogos y filósofos (puros) que repudiasen ese prurito apologético y proselitista que resuda por todos los poros de su persona y de sus obras y que se da, por otra parte, con profusión similar en todos los demás personalistas-espiritualistas. Tendrían razón, claro está, desde sus propias perspectivas científicas, técnicas y metodológicas y en cuanto que ellos han decidido por su propia cuenta *atenerse exclusivamente a uno o varios de los datos o realidades que componen y envuelven al objeto estudiado* por su disciplina. Tendrían razón, repito, si Teilhard no tuviese en cuenta las razones de ellos. Pero no es así.

2) También Teilhard tiene *razón y tiene razones* que avalan su propia metodología. Porque lo cierto es que no hay oposición ni incompatibilidad ninguna entre la tarea de unos y otros. Salvo cuando el «técnico», sociólogo, científico o filósofo puro quieran afirmarlo así veleidosamente y fingir artificiosamente contradicciones que sólo existen en su mente, o cuando el metafísico o teólogo tejan sus propias tesis sin tener en cuenta suficientemente los datos y conclusiones constatadas y avaladas por aquéllos.

3) El tecnólogo tiene pleno derecho a estudiar su propio objeto desde sus propias perspectivas concretas y precisas y a poner provisionalmente entre paréntesis todos los demás datos o fenómenos que no están en el radio de acción de su propio punto de mira. Y tiene derecho tam-

bién a acusar de simplismo y de construir castillos en el aire a todo investigador que dictamine sobre su dominio concreto de las ciencias o de la realidad *sin tener en cuenta suficientemente los datos, leyes y fenómenos descubiertos por los especialistas en la materia.*

4) Pero a lo que no tiene derecho en absoluto es a pronunciarse contra cualquier otro *pensador o investigador que tenga en cuenta, además de los datos técnicos que él estudió, los demás que él prefirió poner entre paréntesis.* Siempre que se trate de datos, fenómenos y realidades auténticas, existentes y vigentes, habrá derecho a estudiarlas desde perspectivas diferentes, más o menos detallistas y más o menos comprensivas.

5) A lo que tampoco se tiene derecho es a impugnar y querer invalidar las conclusiones de otros *estudiándolas desde perspectivas enteramente diversas y aun contradictorias respecto a aquéllas desde las que fueron formuladas.* Eso no es justo. Y es, además, inútil, científicamente hablando.

6) El hecho decisivo es éste: Teilhard no menospreció los datos científicos de los especialistas en cualquiera de los problemas abordados por él. Lo que no pudo, evidentemente, es tratarlos con la extensión específica que cada uno de ellos merecería en su disciplina particular. Ello es imposible, ilógico y contradictorio en toda obra de síntesis y de interpretación totalizadora como es la suya. Ni la teología ni la filosofía son simple «suma» cuántica de las disciplinas particulares, ni una serie de copias de la aportación de otras (5).

7) Ahora bien, lo que hay que aclarar también es si *de hecho* (y, por tanto, *de derecho*) existe o no esa dimensión *teocéntrica* y ese *sentido humano-divino* y *pancrístico* que Teilhard tiene en cuenta en el es-

(5) Problema distinto es el de saber si Teilhard llegó o no a ser «auténtico científico» en las muchas ramas del saber que aborda en sus grandes síntesis, especialmente en la antropología, las ciencias físicas y en la misma teología. Son muchos, como es sabido, los especialistas de diferentes ramas que lo tachan de simple aficionado, intruso y pedante, mientras que otros lo defienden con plena convicción. Probablemente es cuestión de actitud inicial: muchos lo condenan por lo que Teilhard no dijo o dejó de decir en una rama específica de especialización (interpretando a Teilhard por categorías y conceptos que él nunca usó en su sentido técnico, al menos exclusivamente); otros buscan más bien—y creo que con mayor objetividad y honradez científica—su interpretación global específica, sin atribuirle «errores» ni «herejías» contra «dogmas» científicos o teológicos que él nunca abordó desde un punto de vista técnico. Compárense a este respecto, por ejemplo, las obras citadas de SMULDERS y D. VON HILDEBRANT, o los diversos estudios integrados en la obra colectiva de la BAC, también citada.

tudio de todo lo cósmico y humano-social. Es decir, si Dios y Cristo [con cuanto ello implica y significa para la existencia, razón y comportamiento del hombre] son efectivamente fenómenos y datos históricos y reales a tener en cuenta en *toda interpretación del mundo y de la vida que quiera ser auténticamente fenomenológica, totalizadora y exhaustiva e incluso simplemente «lógica» con sus propios planteamientos.*

8) Se trata, en definitiva, de decidir si la existencia y presencia y acción de Dios en el cosmos, en el hombre y en la historia son o no un dato básico para estudiar el sentido que todo lo humano tiene.

9) En una cosmovisión católica, el planteamiento es tajante y neto. Cristo mismo lo dijo: «lo que hacéis con cualquier otro hombre, me lo hacéis a mí». *Lo hecho para con cualquier hombre cuenta como si se lo hiciésemos directamente a Dios mismo.* Y eso es exactamente lo que Teilhard ha venido a recordarnos: con el decidido propósito de demostrárnoslo «científicamente» con todos sus presupuestos, implicaciones y consecuencias. *Esa es la ambición central de su pensamiento y así hay que estudiarlo y valorarlo.*

10) Según Teilhard podemos distinguir [pero nunca poner en contradicción y ni siquiera independizar o separar entre sí en el orden de la finalidad o en el de la realización] los valores sobrenaturales y teológicos y los valores simplemente naturales y antropológicos del hombre, del cosmos y de la historia.

11) *Un presunto valor teológico que contradiga o aniquile valores humano-sociales legítimos no es auténtico.* Por eso nos resulta hoy tan difícil entender y justificar el sacrificio de Abraham o las guerras de religión. Kierkegaard es testigo de lo primero; de lo segundo, Simone Weil y otros mil.

12) La dimensión inversa es también válida: *un presunto valor humano que contradiga o aniquile valores humano-teológicos legítimos, tampoco es auténtico.* Todos los positivos (axiológicos y filosóficos, no los simples positivismos metódicos) pecan exactamente por este extremo.

13) En el fondo todos los humanismos obedecen a un mismo impulso central: son una nueva afirmación de fe en el hombre *frente a* algún «olvido» de los humanismos anteriores.

14) O sea, que para Teilhard todos los humanismos pueden presentar alguna dimensión positiva y aprovechable. Para un humanismo que quiera ser *integral*, el problema consiste en asimilar la aportación positiva de cada uno de ellos y encontrar el punto óptimo en que coincida y pueda acoplarse con los demás, soslayando los parcialismos y miopías o excesos de cualquiera de ellos: lo que no siempre es fácil.

Teilhard vio la parte positiva de algunos humanismos recientes (nazismos, comunismos, existencialismos del absurdo), pero no dio, quizá, la importancia y relieve necesarios a los errores y antivalores que entrañaban.

15) En la cosmovisión católica, el cristianismo no es *un* humanismo más: es el humanismo integral. Precisamente porque sabe que hay que tener en cuenta *todos los datos y condicionamientos* fácticos, históricos o sociológicos, que componen la realidad existencial del hombre.

16) Para Teilhard el cristianismo es específicamente personalista. Pero sin que ello implique, en absoluto, el sacrificio de los valores orgánicos y cósmicos, sociológicos y simplemente humanos del hombre. Sino al revés: hay que poner a plena luz el papel y función no sólo salvíficos, sino aun rigurosamente cósmicos que Cristo desempeña en la Creación [Cfr. EH, 180].

17) Al fondo de todos los textos humanísticos y cristológicos de Teilhard hay una idea importante: la convicción de que algunos han querido convertir al cristianismo en una concepción juricista y simplemente moralista del mundo y del hombre, y en un sistema de verdades extrañas a la vida real. Ese «cristianismo» se desentiende del mundo histórico y real a base de un complejo sistema de prohibiciones, anatemas y evasivas en el que cuentan muy poco la mayoría de los problemas y aspiraciones de los hombres. Tal versión del cristianismo terminaría es terilizándolo absolutamente como fermento histórico efectivo.

18) De ahí, concluía Teilhard, la necesidad de un *aggiornamento* (6) muy serio y profundo del cristianismo en muchas de sus apariencias o manifestaciones. *Hay que demostrar la convergencia y coincidencia sustancial entre todo humanismo legítimo y todo cristianismo auténtico*. Hasta que todos los hombres lleguen a ver con evidencia que lo cristiano o crístico no es, en definitiva, más que una intensificación cualitativa de todo lo verdaderamente válido para el hombre. El cristianismo, concluiremos con Teilhard, tiene «*que cubrir todo lo humano sobre la tierra*»: si no, no es una auténtica *Palabra de Dios ni tampoco un auténtico Mensaje para el Hombre*, sean los que sean sus aciertos *parciales* (7).

(6) Sabido es que Teilhard de Chardin ha sido uno de los autores más influyentes en el «renacimiento» católico a que asistimos en nuestros días tras el Vaticano II. Y que a través del Padre LEBRET influyó decisivamente en la *Populorum Progressio* [ver la tercera parte, 2, b), del presente estudio].

(7) En este sentido son decisivas tanto (MD) como (EH), (AE) y (AvH). «Le christianisme, dans la mesure où il cesse (comme il le devrait) de couvrir *tout l'Humain sur terre*, perd le mordant de sa vitalité et la fleur de son attrait»

3. LA LIBERTAD HUMANA, EPICENTRO DE TODAS LAS «LÓGICAS»

Teilhard no construyó ningún sistema político ni ético, pero sí fundó las bases sobre las que se los puede construir. Para él la historia es la génesis de un ser nuevo de naturaleza colectiva [la noosfera] en función del cual tienen que organizar todas sus relaciones los individuos. Sólo con esta afirmación de principio los problemas políticos pasan a primer plano en cuanto factores constructivos del futuro humano, factores cualificados aunque, desde luego, no únicos (8).

En las concepciones políticas clásicas (de Aristóteles a Montesquieu y Kant, por ejemplo), la democracia liberal parecía guardar el justo medio entre anarquía (totalitarismo del individuo) y absolutismo (totalitarismo de grupo). Y esas concepciones son las que Teilhard pone en el banquillo: la evolución ha demostrado que el principio de *unidad* es importante y necesario en toda agrupación humana, pero que también lo es el de *libertad*, conquista preciosa de los tiempos modernos. Sólo el principio de *unanimidad* parece conciliar armónicamente ambos valores opuestos. He ahí esbozado el núcleo dialéctico del pensamiento político teilhardiano: conciliación de contrarios por superación y sublimación.

Otras dos perspectivas contribuyen a encuadrar en sus coordenadas exactas la dialéctica política teilhardiana: 1) su concepción unitaria (no unívoca) del ser, desde sus formas materiales (más dispersas) hasta sus formas espirituales (más unitivas, pero no unificadoras); o desde lo finito a la totalidad; 2) su concepción evolutiva y dialéctica del ser: ascendente o regresiva según el polo desde el que se vea al mundo y según los aspectos parciales en que se lo concrete.

En virtud de estas dos coordenadas globales, el advenimiento de la unanimidad es visto por Teilhard como un proceso a la vez necesario y libre: la evolución pasa a ser un movimiento consciente desde que entra en la esfera de lo humano, pero el hombre puede «desviarla» e incluso invertirla a través de sus propios sistemas de opciones libres (9). Sin em-

(AvH, 344). «Le christianisme, enfin, est spécifiquement personnaliste. Mais là, encore, prenons garde que la dominance accordée aux valeurs de l'âme ne fasse présenter l'Évangile comme un juridicisme et une morale, aux dépens des splendeurs organiques et cosmiques incluses dans la doctrine paulienne du Christ récapitulant toutes choses». Ver este y otros textos similares, con su correspondiente interpretación sistemática, en RIDEAU (PP), 78 y ss. Ver, sobre todo, (MD) entero, pero muy especialmente sus págs. 59-62 y 71.

(8) Resumen en este apartado ideas—que comparto—de Soucy (PL).

(9) Para Teilhard la verdad, el valor y el bien son integración de cualquier realidad o afirmación parcial en el todo que les da sentido: son *diversos modos*

bargo, esta inversión del sentido evolutivo iría contra la evolución, y si la contradicción de lo parcial con lo parcial es posible, no lo es la del todo con el todo.

Hasta aquí Teilhard sigue fiel al modelo y a la técnica mental hegeliana: podría incluso decirse que el teilhardismo es la interpretación cristiana de Hegel, inversa a la interpretación materialista de Marx, y, sin embargo, *lo cierto es que Hegel no inspiró a Teilhard, pues éste no lo conoció más que muy vagamente y de lejos*. ¿Cuál es, pues, la verdadera correlación existente entre ambos sistemas?

Podemos contestar ateniéndonos a la *sustancia* del problema y prescindiendo de formalidades y conexiones sólo coyunturales. Teilhard había visto perfectamente el fondo de la cuestión: sabía que él abordaba desde un *climax* nuevo (concepción evolutiva total, realista y a la vez dialéctica) la enorme empresa de trasplantar a una nueva cosmovisión todos los descubrimientos y conquistas del pensamiento y de la actividad humana durante los siglos precedentes (10). Pues bien, esa es precisamente la tarea realizada por Hegel en los dominios de la filosofía (aunque sin las bases biológicas, paleontológicas, científicas y teológicas de Teilhard). Por eso es por lo que la dialéctica hegeliana vino a ser el patrón, esquema, modelo y esqueleto imprescindible para todo sistema mental que quiera abarcar y explicar sistemática e integralmente el mundo presente: Marx y Teilhard han aceptado el modelo hegeliano, aunque interpretándolo en sentidos divergentes; Kierkegaard y Sartre lo han

de coherencia total. Ninguna ciencia, filosofía o teología que busque una explicación suficientemente completa de lo humano puede ser verdadera si no tiene en cuenta todos los datos que condicionan su objeto [Cfr. AE, 289-290].

Llevando esta doctrina al dominio de la acción y de la filosofía social, tendremos que *cualquier actividad social y cualquier juicio de hecho, de finalidad o de valor sobre la conducta humana, sólo poseerán un fondo de verdad científica suficiente cuando se los pueda integrar en una interpretación completa de la realidad social, histórica y cósmica de las que el hombre y la sociedad forman parte*.

(10) Todas las energías que el hombre emplea en su acción y que quedan afectadas por ella, son en cierto sentido, según Teilhard, prolongación de las energías cósmicas y físico-matemáticas: la libertad misma es un estadio ulterior de las energías y tendencias que encubren los determinismos físicos. La misma actividad espiritual del hombre en todos sus dominios (psíquico-intelectual, volitivo y estimativo, moral, artístico, técnico...) no es sino la avanzadilla de las energías físico-materiales. En definitiva, según él, el amor constituye y construye físicamente al Universo y los «materiales» que componen y deciden el modo de ser definitivo del cosmos son las grandezas «morales» del hombre.

criticado directamente; los estructuralistas lo han adoptado también en sus dominios específicos.

Esto nos permite concluir que, desde un punto de vista de lógica formal, Teilhard no es «tomista» ni «agustiniano» ni «personalista», sino «hegeliano» (11). Esta afirmación evidentemente sólo es exacta en cuanto al estilo y estructura general del pensamiento, no en cuanto al sentido e inspiración éticorreligiosa del mismo: el sistema hegeliano se cerraba en sí mismo; el teilhardismo es un sistema consustancialmente abierto a la trascendencia de un Amor (personal e interpersonal) que lo «llena» todo.

II.—Puesto del hombre en el cosmos

Teilhard de Chardin concibe lo social (interindividual, intergrupalo, colectivo) como algo (que es continuación de lo) biológico y orgánico; como un estadio de la noosfera; como un nivel de la evolución que continúa a los anteriores [EH, 36 y ss. y 125].

¿Hay «vínculo natural orgánico» entre el perfeccionamiento físico-orgánico-ontológico del mundo y el de las personas y los conjuntos humanos? Sí para Teilhard de Chardin (12). El auténtico progreso y la

(11) Resulta así que para Teilhard el mundo, la historia, la sociedad y cada hombre concreto son el resultado conjunto de una misma acción creadora y de la co-acción de todos y de cada uno de los ingredientes del proceso total. Pero son, a la vez, otros tantos factores de la conducta de los demás. De forma que cuanto es, acontece u obra en cada momento es, a la vez, la resultante y la actualización de infinitos procesos, acciones y tendencias anteriores. Bergson y Blondel quedan así unificados.

(12) *El mundo está en génesis y en trance de creación continua y continuada.* Cuanto existe, es o acontece no es más que «materia» y base *para una vivificación, espiritualización, personalización y cristificación crecientes de sí mismo y de todos los seres.* El mundo más que Evolución creadora es Creación continua que evoluciona, progresa, converge y se unifica cada vez más. El *élan vital* no es más que un momento o estadio previo del «pancristismo» (Blondel). Y *lo sobrenatural mismo es de hecho un fermento esencialmente extraordinario, pero injertado por libre decisión divina en el proceso creador del cosmos y contribuye* (con plena correspondencia, coherencia y convergencia respecto a los demás ingredientes, factores y fuerzas del Universo) *a la mejor obtención del fin único total.*

La historia cósmico-antropológica no es más que la *proyección real de una Acción universal en pro de fines determinados.* La historia de cada hombre y de cada acto humano no es más que un proceso en el que se logran o fracasan diversos intentos de superar las propias limitaciones y particularidades, y en el que se consume o impide la entrega personal al fin y métodos de unión y de cooperación que nos enseña, posibilita y aconseja el cosmos.

verdadera prolongación de la evolución consisten en la moralización del universo. Toda acción humana y toda opción libre implican un valor y una función auténticamente biológicas y cosmogénicas: pero lo específico de Teilhard de Chardin (frente a Bergson) en esta perspectiva es que, según él, la evolución y la continuidad biogenética se prolongan también en los dominios de la conciencia colectiva. En los dominios del conocimiento, de la acción, del querer (amor) y del ser, y en los de explotación de la energía total (cósmica, biológica, psicológica, moral, crística). La evolución trabaja por acumulación y la tarea del hombre es contribuir a la máxima explotación de sus propias energías y de las del mundo y hombres que lo entornan. La sociedad es así un superorganismo que acumula, asimila y totaliza los progresos de todo género (de lo físico a lo moral y a lo sobrenatural) de los individuos, los grupos y los conjuntos: la evolución continúa en el hombre (13).

1. EL HOMBRE, CREADOR CREADO

A) La primera misión que corresponde a la actividad humana, en cuanto culminación de los procesos creadores del Universo y de la Historia, consiste en *lograr la mejor explotación posible del mundo y de todas las energías que podamos disponer* (14), especialmente las de nuestro propio cerebro.

(13) Para el hombre se trata de asumir personalmente la realidad total del mundo, de la historia y de los demás seres y tratar de comprenderla, interpretarla y respetarla. Transformarla o completarla en cuanto ello la corresponda a él y dentro de la jerarquía total de seres y valores del cosmos.

La historia y el cosmos (todo lo cósmico-antropológico) están montados y gravitan «hacia arriba». Según Teilhard todo «cae hacia arriba». La consistencia global y definitiva de cualquier ser o proceso *está en la punta del movimiento cósmico-creador*, en el objetivo común final. Se trata de un mundo en espiral.

En esta creación múltiple y progresiva, los tanteos y ensayos son infinitos e infinitos los riesgos y pequeños éxitos o fracasos parciales. Éxito es lograr una *progresiva convergencia*, unión, integración, síntesis o armonía entre todos y cada uno de los elementos del proceso creador. El fracaso es siempre *divergente y regresivo*: cualquier progresión parcial es siempre *emergente y progresiva*.

(14) La ética social y la «teología del mundo» de Teilhard de Chardin no son ningún «naturalismo» («naturalización de lo sobrenatural por vía de subjetivación»). Sin embargo, su aportación decisiva sí que consiste en demostrar la interdependencia que existe de hecho y de derecho entre todos los valores (humanos o relativos al hombre y, por tanto, naturales y sobrenaturales) que se juegan en la vida o en la acción del hombre y de todos los hombres [Cfr. AE, 289-290]. La «visión» de Teilhard es sorprendentemente afín en este punto con la de La-

Teilhard llega en este punto a conclusiones importantes:

a) Hay un cierto sentido del mal que consiste en desperdiciar y despilfarrar las energías y posibilidades que son de todos y, por tanto, en privar a otros de las que les corresponden legítimamente. Las energías y posibilidades disponibles son de hecho muy limitadas: el que abusa de las que cree enteramente suyas, las roba a los demás [Cfr. PP, 447 y ss.]. Veremos con qué consecuencias.

b) Las técnicas, la investigación, las ciencias en general y la industrialización de los medios de producción, no son sólo aficiones o profesiones más o menos rentables: son multiplicadores fabulosos de las energías humanas y, en cuanto tales, su función energética es auténticamente social y personalista (15).

bertonnière. Simétricamente al antitomismo de éste, Teilhard cree que en el cristianismo se introdujo un elemento «judío» y «judaizante» excesivo: elemento que consiste en separar (¡Lutero!) los valores sobrenaturales no sólo de los naturales, sino incluso de la acción y de la libertad humanas. La intención básica de Teilhard es exactamente la contraria: recordarnos que existe una interdependencia funcional entre todos los órdenes y niveles de los valores humanos y que un valor supremo o ulterior presupone, implica y necesita, para ser auténtico, de la correalización simétrica de otros anteriores.

(15) Desde puntos de vista más analíticos, la actividad humana tiene *otras funciones connaturales* que vamos a enumerar:

1. Tiene, en primer lugar, un *papel desvelador, didáctico o demostrativo* que podemos llamar «ontofántico» o descubridor del ser (Heidegger): puede mostrarnos cuanto es, hay y acontece. Y con la particularidad de que *esta función es siempre acumulativa*: acumulativa respecto al hombre individual que aprovecha su propia «experiencia» y las «enseñanzas» de los demás para lograr un mejor conocimiento personal del mundo y de la vida; acumulativa también respecto a las diferentes comunidades históricas y respecto a la humanidad misma, en cuanto que se van aprovechando las experiencias y descubrimientos de todos para promover un mejor conocimiento y explotación común del mundo.

2. La *investigación* y la *técnica* tienen a este respecto, según Teilhard, una misión instrumental decisiva, cuya importancia crece en progresiones geométricas. Hasta el punto de que podemos hablar de una auténtica *dimensión técnica de las acciones humanas*, en cuanto que los resultados acumulados de nuestra propia actividad contribuyen a facilitarnos un mejor dominio y explotación del mundo. Teilhard es tajante en este punto: es necesario y urgente acelerar y explotar al máximo todas las técnicas de investigación y de promoción con que contamos; implantar una geopolítica que supere las actuales miopías egoístas y suicidas; multiplicar las *máquinas* que liberen al hombre de muchos servilismos que lo aplastan hoy; tecnificar el trabajo y la producción de forma que se produzca, no un simple paro o exclusión de muchos en provecho de pocos, sino verdaderas posibilidades de *ocio* y de actividades más liberales para todos; acelerar todas las técnicas que nos descubren mejores modos de satisfacción de las necesidades y aspiraciones

c) La explotación del cosmos y de las energías humanas hay que consumarla en todos los órdenes de utilización y de rentabilidad brindados por el mundo y en todos los órdenes de aprovechamiento y desarrollo de que el hombre es capaz [Cfr. EH, 131-134 y 143 y ss.: «*tout essayer, et tout pousser à bout*», 134].

B) La segunda misión global del hombre [concurso humano a las tareas de la evolución] es lograr el mejor *perfeccionamiento del mundo, de los otros y de sí mismo*.

La evolución misma consiste en liberar el máximo de energías de personalización y de amor, pero no sólo en su estadio (divino) último, sino también en los anteriores [Cfr. AE, 61-63].

a) El «más» de conciencia, de ciencia, de verdad, de bienes y medios que el hombre puede poseer en cada momento, tras cada una de sus acciones sucesivas—y no sólo el «más» o el bien moral y teológico-sobrenatural—pueden entrañar una contribución positiva al perfeccionamiento de sí mismo, del mundo y de los demás [Cfr. EH, 90].

b) *El perfeccionamiento del mundo* consiste en que el hombre lo domine cada vez más y mejor: el cosmos es un ser recién nacido al que el hombre tiene que dar madurez (16) [Cfr. AE, 289 con su nota].

humanas; encontrar, sobre todo, las mejores técnicas para la *explotación del cerebro humano*, haciendo converger las energías espirituales de la humanidad en una misma línea de investigación, promoción y desarrollo colectivo y personal. Ver sobre este punto P. CHAUCHARD, *Trabajo, diversión e higiene mental*, Fax, Madrid, 1970.

(16) TEILHARD (AE, 289). La actividad humana es creadora en varios sentidos:

a) La acción humana es productiva en cuanto que es *trabajo y mediación entre el hombre y el mundo* que lo rodea (se trate de actividades investigadoras o técnico-productivas, o de actividades de consumo, de comunicación de bienes, ideas o sentimientos...). Resulta así que el hombre se transforma y se desarrolla conjuntamente a sí mismo y a los demás y al mundo en que vive a través de su acción y de su trabajo [AE, 371]. «*Pouvoir plus pour agir plus; agir plus afin d'être plus*» [PH, 277].

b) La acción humana es productiva en un segundo sentido («productiva») en cuanto que es *expresión del hombre mismo* que la produce: gesto y toma de postura del actor para con el mundo que le rodea y en cuya presencia es puesta la acción...

c) En un tercer sentido la acción es productiva, en cuanto que es *arte*; en cuanto que puede ser fuente de belleza, armonía y unión entre las partes del cosmos...

La acción humana tiene, además, *dimensiones morales decisivas*, que están en íntima conexión con las funciones *sociales y personalizadoras* que analizaremos después [Cfr. EH, 91-105].

c) *El perfeccionamiento humano común* consiste en los progresos de la socialización, de la personalización y de la ultrapersonalización.

d) *El perfeccionamiento humano personal* consiste en llevar al máximo estadio de desarrollo posible las tres etapas de sí mismo: concentración reflexiva; desconcentración por la apertura a los demás; superconcentración por la unión al ultra-Cristo. Pero estas tareas se logran a través de las «prácticas» que realizamos en nuestra propia conducta respecto a los derechos, bienes y valores de los demás.

C) La tercera función característica de la actividad humana es estrictamente ética y consiste en consumir una «toma de postura» propia de cada hombre ante el mundo, los otros y Dios.

Este es un punto de vista esencialísimo dentro de la doctrina teilhardiana sobre la vida social y el Derecho.

a) Llevando a sus últimas implicaciones cósmico-teológicas el estudio de este punto el resultado es éste: no sólo todo hombre es *divino* para cualquier otro [«conmigo lo hicisteis»], sino también todo lo que es de un hombre o es relativo a cualquier hombre.

b) Existen, pues, tres grados o modos de «ser divino»: 1) *lo divino por esencia o naturaleza*, o sea, todo lo que pertenece a Dios mismo personalmente y en cuanto tal; 2) *lo divino por participación y delegación o representación de primer grado*, o sea, todo lo que pertenece a los hombres mismos en cuanto personas; 3) *lo divino por delegación, participación y representación de segundo grado*, o sea, todo lo que corresponde a los hombres en cuanto ciudadanos concretos dentro del sistema mundial vigente.

c) Lo importante es darse cuenta de que, sin confundirse, *estos tres niveles de lo divino se juegan inescindiblemente en la vida humana* y que (en cuanto que dichos niveles sean relativos al hombre mismo) puede, sí, haber distinción de uno respecto a los demás, pero no contradicción. Es decir, que el reconocimiento y realización de uno de ellos puede ser enteramente válido (y auténtico el valor obtenido así), aunque no se se realicen a la vez directamente los otros (y siempre que estructuralmente no los implique o exija), pero no contra ellos.

D) La cuarta función de la actividad humana radica en su nivel *social*. En él insiste muy especialmente Teilhard, desarrollándolo hasta el punto de olvidar a veces que lo individual-personal es lo último axiológicamente e incidir en afirmaciones cuasitotalitarias y colectivísticas. Lo cierto es que Teilhard prescinde de hecho de muchos de los condicionamientos fácticos y sociológicos (actuales e históricos) de la vida humana, *porque la suya es una visión futurista, optimista y utópica*, en la que

priman los factores de integración, de armonía y de totalización. Las mismas relaciones entre los procesos y factores parciales las concibe, como ya dijimos, con técnicas y modos casi hegelianos. Como un insertarse a sí mismo en la marcha de la creación evolutiva, incorporando a ella todas las energías propias y *activando* así las energías cósmico-anropológicas totales (17).

Z. COSMOS - HOMBRE - SOCIEDAD

Lo más característico y sugestivo de la doctrina teilhardiana de la acción y papel del hombre en el cosmos es su planteamiento global, más que su desarrollo ulterior (18). La acción humana queda insertada en el

(17) Para Teilhard, como para Hegel y Marx, lo universal, lo cósmico-evolutivo, y especialmente las estructuras sociales mismas, suministran al hombre, colectiva e individualmente, los *cadres* en que él tiene que insertar su acción para que sea positiva, fecunda y perfectiva para él, para los demás y para el mundo. Tal vez la diferencia radical estribe en el diverso sentido que tiene la categoría de perfección (cósmica y antropológica) en Hegel y Marx frente a Teilhard: para aquéllos la perfección, el bien y los valores sustantivos del mundo, de la historia y del hombre están *en los procesos cósmico-sociológicos mismos*. Para Teilhard dichos procesos son el «medio» y «encuadre» en que la perfección propia de las personas tiene que realizarse: no como *parte o condición* para la perfección total del mundo, sino como *fin y resumen cualitativo* de ella.

No termina ahí el paralelismo y contraste entre la cosmovisión dialéctica hegeliana y marxiana y la de Teilhard. Desarrollando los postulados e implicaciones sociales y sociológicas del proceso histórico-evolutivo de la Socialización, es cuando más suele insistir Teilhard en el carácter recíproco y solidario de todos los procesos parciales, en la complementariedad múltiple que existe entre cada yo y los demás; en la función acumulativa y aceleradora o acuciante de todos los avances personales y colectivos del movimiento creador; en sus dimensiones educacionales y hereditarias... Y, sobre todo, en las necesidades de apertura recíproca y de colaboración: complementariedades dialécticas que pueden darse entre el hombre y la mujer; entre maestro y discípulo; amo y servidor; hombre y sociedad; hombre y mundo; hombre y Dios; hombre e historia; hombre y Estado... Teilhard no desarrolló suficientemente estas últimas perspectivas, pero abundan en él textos muy sugestivos. Ver RIDEAU (PP, 241 y ss.), gran síntesis y exégesis de dichos textos. Ver también lo dicho en el apartado 3, párrafo I, de este estudio, y notas 8-11.

(18) «Comment, dans un Univers Personnel, les valeurs se disposent-elles, du point de vue de l'Action?» (EH, 89). Se trata, en definitiva, de «re-ajuster, à l'intérieur d'un Univers reconnu convergent, la gamme entière des valeurs humaines» (AE, 308). Para orientar la acción e indicar el modo cómo debe buscarse tal reajuste y armonización de todos los valores humanos tenemos un indicador constante: el *sentido* de la creación evolutiva [Cfr. también EH, 36 y ss.].

He aquí la síntesis de RIDEAU sobre este punto: «Relié sans doute dialectique-

orden cósmico-antropológico de la creación evolutiva. Sus objetivos y presupuestos le vienen dados *antes* de ella misma, de sus raíces cósmico-evolutivas y de sus fines totales de ultrapersonalización y de reintegración de todo en el punto final. Lo ético-moral en Teilhard de Chardin está en plena continuidad con lo cósmico-antropológico, y la moral no es más que la *física específica de los actos humanos* [Cfr. PP, 320].

1) Las mismas leyes estructurales que regían el funcionamiento del mundo prehumano y prerreflexivo son las que mandan aquí: ley de la convergencia y coherencia crecientes; ley del aprovechamiento óptimo-máximo de las energías disponibles; ley del *servicio positivo* a fines y valores ulteriores y comunes, como medio y modo óptimo de realización adecuada de sí mismo (19).

2) Todo ello implica, a su vez, un cúmulo tal de posibles malentendidos, equívocos y confusiones, que resulta difícil separar el grano de

ment à la pensée et à l'action de l'homme, le monde où éclot l'homme, et où chaque homme continue à l'éclorre, est déjà *sens*, du mois progrès de sens. Quant à l'homme, enraciné dans l'éternel, avant de l'être dans le monde, il est donné à lui-même comme *sens*, comme esprit orienté vers l'absolu et appelé par l'Absolu. Et pourtant ce sens initial est aussi tout entier à créer, à inventer—en quelques sorte à partir de rien—et chaque homme est entièrement responsable de lui-même [...]. En d'autres termes, évidemment inegaux au mystère humain, le sens initial est inachevé: l'homme est donné à lui-même comme problème de liberté dans le temps et invité à se parfaire, personnellement et collectivement, par les médiations de son existence, jus-qu'à ce qu'il ait (tout ensemble) inventé et découvert le sens total de l'être, en transformant par le fait même le monde pour lui donner un sens total» (RIDEAU, PP, 241). Ver TEILHARD, PH, 290: «Quelle est, dans l'intérêt même de la vie générale, l'oeuvre des oeuvres humaines?»

(19) «La liberté n'est plus autre chose que l'expression avancée et distincte de ce qui se disimule ou se dissocie dans les déterminismes physiques. Le Cosmos se bâtit physiquement, à partir de l'Homme, par des grandeurs morales. C'est dire que l'action spirituelle, si dédaignée de la science, se place de plain-pied à la tête des énergies matérielles seules jusqu'ici considérées par la Physique.» (Como no vale la oposición Espíritu-Materia, personal-universal, tampoco la de físico-moral). «Nous voici maintenant amenés corrélativement à fondre dans une dimension commune deux caractères en apparence opposés de l'expérience. Il n'y a plus autour de nous un domaine physique et un domaine moral. Il n'y a que du Physico-moral... C'est un amour qui construit physiquement l'Univers» [EH, 90].

Tres son, pues, las dimensiones constitutivas del quehacer humano que interesan primordialmente a Teilhard de Chardin:

- a) Su dimensión *personalizante* a través del amor;
- b) Su dimensión *social* a través del «sentido humano»;
- c) Su dimensión cósmica; lo explica sistemáticamente en (EH, 91-105). «Sens humain; plus sens de la Terre; et enfin sens d'un Omega; trois étapes progressives d'une même illumination» [AE, 61].

la paja y quedarse con lo válido y útil de la doctrina teilhardiana. Habrá que *tomar muy en serio la sustancia de sus afirmaciones y la intención central que las anima, pero nunca podrán tomarse en serio, a la letra y en sentido unívoco, muchas de sus expresiones concretas*. Cuando Teilhard habla de una cierta «obligatoriedad cósmica» que incumbe a los actos humanos, no hay que entender tal expresión en el sentido de que sean las cosas y el cosmos mismo los que *funden y constituyan* de por sí un conjunto de obligaciones éticas estrictas. Eso sería absurdo. Pero sí podrá aceptarse su doctrina en un sentido sintomático, indicativo o analógico: en el sentido de que la existencia, el funcionamiento y la marcha del mundo pueden ser interpretadas *como signos* que indican al hombre el camino que debe seguir y *como medios e instrumentos* para que él pueda realizar su propia misión en el mundo. No existe obligación ética ninguna que nos ponga al servicio del cosmos (si prescindimos de que éste pueda representar la voluntad, derechos o intereses de otras personas o del Ser que lo creó y destinó a sus fines propios). La «obligatoriedad cósmica» es, pues, simplemente simbólica o metafórica. Expresa los signos y soportes prehumanos que anteceden y posibilitan el funcionamiento de la libertad humana y sus obligaciones específicas [Cfr. EH, 177 y ss.].

3) Ahora bien, en cuanto afirmación de un objetivismo moral enteramente contrario a las arbitrariedades éticas del subjetivismo, del positivismo o del voluntarismo (individual o colectivo), el sistema ético-cósmico teilhardiano merece una aceptación universal y puede ser alineado junto a otros intentos felices de la tradición moral católica [Cfr. PP, 320].

4) El objetivismo y el simbolismo ético teilhardiano (enteramente agustinismo por ambos conceptos) [Cfr. AE, 289-290] alcanzan su verdadero relieve y potencia expresiva cuando se los interpreta desde puntos de vista ético-religiosos y contemplativos, similares a aquellos desde los que fueron formulados. En esta perspectiva, el teilhardismo enlaza con los grandes místicos de la tradición católica.

5) Totalidad del mundo, totalidad de la Noosfera o humanidad y totalidad de la persona humana: cuando estas totalidades se junten y articulen armoniosamente en el centro de convergencia común, la multiplicidad material habrá desaparecido, superada y sublimada en la unanimidad moral-espiritual. La primera tarea que le incumbe a la sociedad humana universal es, pues, llegar a ser un supra-organismo.

6) En este estadio-estado, la libertad terminará siendo la espon-

taneidad universal consciente de sí misma: puesto que, como decía Pascal, la naturaleza misma no es más que una primera cultura inicial, un primer hábito.

Por tanto, según Teilhard de Chardin, unión, perfección y personalización no son más que diversos estadios y perspectivas de la misma unificación perfeccionadora. En esta perspectiva, materialismo y espiritua- lismo (monistas) son errores dimanados de un mismo error común: el individualismo.

7) Consecuencia a la vez gnoseológica y ontológica: la verdad está siempre en la síntesis (equivalente al «término medio» del sistema dia- léctico de Aristóteles) y nunca en lo analítico aislado (materia o espí- ritu; individuo o sociedad, etc.). La conciencia y la libertad son, no agre- gaciones, sino síntesis superadoras [Cfr. Soucy, PL, 29-30].

SEGUNDA PARTE

EL PENSAMIENTO SOCIAL TEILHARDIANO

III.—De la planetización al «universo personal»

¿Cómo queda metodológica y ontológicamente justificada la inserción de lo social o político en la cosmología y antropología teilhardianas? Muy sencillamente y con plena lógica (20):

a) El fenómeno humano sintetiza en sí (por conocimiento, presencia y acción del mundo en él) todo el cosmos.

b) Ahora bien, el fenómeno humano mismo desemboca (se integra y se termina) todo él en los procesos sociales [AE, 81]: la socialización trata pura y simplemente de continuar todos los procesos del ser o de la evolución.

(20) Los problemas cósmico-ontológicos y todos los procesos humanos quedarían resueltos, según Teilhard, en cuanto lográramos explicar el sentido y signifi- ficación de las relaciones humanas. Porque en tiempos recientes ha habido un cambio decisivo en ellas.

Los problemas de la socialidad humana se presentan hoy a escala cósmica al entrar en juego múltiples factores que antes sólo actuaban a escala micrométrica. Por el efecto multiplicador, acumulativo y acelerador de varias «explosiones en cadena», las simples «relaciones humanas» de la historia se han convertido en verdaderos «lazos» físicos entre los hombres [AE, 71].

Los agentes que más han influido en tal metamorfosis son la explosión demográ- fica y el *boom* tecnológico con sus secuelas inmediatas de poblamiento integral de la tierra, industrializaciones masivas y geopolítica planetaria.

1) La complejidad creciente lleva al primer estadio de unidad y de síntesis: el individuo humano es el *primer grado de lo personal*.

2) La complejidad, síntesis y organización ultraindividual llevan a la Noosfera o mundo de lo social: es el *segundo grado de lo personal*.

3) El juego dialéctico persona-sociedad es el proceso que termina lo personal: la totalidad suprapersonal y ultrapersonal es el *tercer grado de lo personal*.

¿Qué es lo más característico de esta concepción dialéctica, evolutiva, *realista*, concreta, biológica y viva del fenómeno social humano? (21). ¿Cuáles son los pilares y estructuras de la ontología social teilhardiana? Lo social es para él un ulterior dominio de progresión biológica unificante (dialéctica de la convergencia, la divergencia y la emergencia); pero con sentido, realidad y vida propias. La energía cósmico-evolutiva es en el dominio de la socialización donde está desplegando el máximo de sus potencialidades y creando nuevas formas y canales de expresión. Fenomenología, biología y metafísica de la socialización coinciden: son dimensiones complementarias del porvenir común del hombre como especie y de la humanidad como supraorganismo vivo total.

1. LA GRAN ESCALADA: DE LOS PÓLIPOS A LA GEOPOLÍTICA

La respuesta de Teilhard a las interrogantes planteadas es la siguiente:

1) La *síntesis ultrahumana* que buscamos, siempre y cuando sea bien ordenada y dirigida (ya veremos después cómo tiene que serlo) sólo puede desembocar en formas cada vez más perfectas de organización, de conciencia y de libertad. Tenemos que insertarnos deliberadamente, en plan de colaboración activa y positiva, en el juego de las fuerzas de colectivización que nos atraviesan. En ello no hay ningún riesgo insuperable. Ellas nos conducirán, no a una mecanización o masificación creciente, sino a una mayor y mejor centración y personalización.

(21) Teilhard plantea así la cuestión: en la historia cósmico-universal de la Biología (desde los pólipos a las colmenas, desde los hormigueros a los rebaños) se ha utilizado siempre cualquier tipo orgánico ya constituido como ladrillo para la construcción de conjuntos orgánicos ulteriores. ¿Se cumplirá esa misma ley en el hombre como especie y como individuo? ¿Vamos hacia la «*termitera humana*» (en que todo lo humano personal quedará centrifugado) o hacia un nuevo tipo de conjunto humano en el que todo lo más válido para el hombre como persona y para los hombres como especie quedaría, no sólo garantizado, sino potenciado?

2) El resultado global de todo ello será la implantación de una nueva «geopolítica» que dejará muy atrás las miserables disputas callejeras a que ha quedado reducida la historia hasta nuestros días [AE, 76].

3) La idea, la razón, el sentido y el aglutinante de la unión y síntesis buscadas no estará en la fuerza ni en el aniquilamiento violento o tramposo de las tendencias legítimas de la personalidad de cada uno (energías de personalización), sino en su potenciación óptimo-máxima a impulsos de una fuerza que es la más específicamente humana que existe: el amor. El amor es, según Teilhard, la potencia de unión más perfecta que puede darse entre las personas y la forma de interacción personal más profunda, directa y creadora que puede concebirse. Es a la vez la «expresión» y el agente de la síntesis universal (22).

4) Los procesos de esta socialización acelerada y multiplicadora implican de hecho, y sin que podamos evitarlo, una auténtica «invasión» por parte de los demás en el ámbito vital de cada uno: *la tierra ha llegado a su plenitud humana efectiva*. Pero si llegamos a digerir y asimilar convenientemente (a través del amor, de la solidaridad y de la comunión) esa «invasión», llegaremos a *salvar del mejor modo imaginable lo más personal y valioso de cada uno y de todos* [Cfr. EH, 117 y 180].

(22) La condición humana y el puesto del hombre en el cosmos son de sobra ambivalentes y ambiguos:

a) De un lado, si tenemos en cuenta lo que *el hombre* es individualmente, constataremos que es *la partícula cósmica más complicada en sentido cuantitativo y en sentido cualitativo* y, por eso mismo, la mejor centrada y la más consciente [AE, 74].

b) Pero eso no basta. Al hombre no se lo puede considerar nunca como una partícula aislada; *el hombre es esencialmente sociedad y multitud*; multitud que crece y sobre todo multitud *organizable* gracias a su asombroso poder de fecundación recíproca en el orden físico y en el psíquico.

c) Pues bien, ni al hombre individual, ni mucho menos a la humanidad en conjunto, se los puede considerar hoy como algo estático y definitivamente asentado. La vieja concepción tradicional (geocéntrica, heliocéntrica o antropocéntrica, pero siempre cerrada sobre sí misma), está superada. Ello nos permite replantearnos la pregunta clave a tenor de los nuevos datos referidos: esa multitud creciente y crecientemente interdependiente de seres humanos, ¿no encerrará en sí la *posibilidad y la energía potencial de una síntesis ulterior transhumana*? Eso es lo que parece profetizarnos precisamente la historia cósmico-universal prehumana.

d) No se trata, como temería la cosmovisión antropocéntrica, de una ultraorganización colectiva totalitaria, en cuya construcción el hombre no sería más que un simple elemento, factor o instrumento del proceso en curso. Sino de un *modo de unión y de convivencia* en el que se actualicen y completen las *exigencias objetivas* de la Evolución cósmico-antropológica y las mismas aspiraciones específicamente humanas de los procesos de la Socialización. Así es cómo se obten-

5) El proceso descrito implica, según Teilhard [AE, 68 y ss.], cuatro niveles o fases (23) complementarias: fase de la *multiplicación numérica* de los hombres; fase de *interferencia efectiva creciente* entre lo individual y lo colectivo; fase de *síntesis* de lo individual y lo colectivo *en lo personal*; fase de *simpatía y unión recíproca* creciente a través de un *sentido integral* de lo humano.

6) La socialización tiene dos sentidos fundamentales para Teilhard de Chardin: *socialización de expansión* y *socialización de comprensión*. Tampoco es fácil reducir a una fórmula única ambas vertientes de la socialización. Digamos que la socialización de expansión indica un sentido o polo o dirección *centrífuga* del movimiento social humano y tiene sus puntos últimos de incidencia en las civilizaciones humanas (expansión por agregación) o en las individualidades humanas (expansión por aislamiento). Tal socialización coincide así con los nacionalismos e individualismos tradicionales (24).

7) Es la socialización por comprensión la que más nos interesa. Teilhard piensa, en efecto, que la interpretación individualista y egocentrista

drá la *coherencia total* hacia la que camina el cosmos.

(23) Pregunta Teilhard, en primer lugar, de dónde viene esa fuerza que impulsa a la Humanidad a plegarse (*super-entrouler*) y centrarse (*super-centrer*) sobre sí misma. La respuesta es ésta: el origen remoto está en la *comprensión ejercida por el planeta* sobre una masa humana que ha llegado ya al final de su expansión geográfica y se siente más apretada cada vez en el astro en que ha nacido. La presión espacial crece y la humanidad parece poder encontrar la solución en *una forma de organización ulterior* que implique, a su vez, una subida de la tensión psíquica comprometida. Teilhard compara tal forma de organización futurible con el cuerpo que cristaliza por efecto de la presión a que está sometido [AE, 173-174].

Continuando el análisis en parecidos términos, afirma Teilhard que la fuerza y la inercia del movimiento socializador son un efecto de la *comprensión astero-genética que ejerce la gravedad sobre la materia sideral difusa* [AE, 174].

Evidentemente, Teilhard ha sido arrastrado en esta ocasión por la inercia de sus propias intuiciones, metáforas o fantasías, hasta extremos excesivamente alejados de su base y de la misma verosimilitud. Hay, ciertamente, una cierta analogía, paralelismo y proporcionalidad remota entre las cuestiones barajadas por él en su explicación [fuerzas físico-químicas de agregación molecular, fuerzas geopolíticas de interacción entre individuos y pueblos, y fuerzas psíquico-voluntarias de la asociación humana], pero la correspondencia es tan tenue que su doctrina parece una elumbración más o menos poética y no un verdadero intento de explicación racional del problema. Seguramente lo que él se propuso es eso precisamente.

(24) El lector habrá advertido ya el equívoco: Teilhard no distingue entre lo social, la sociedad, la socialidad y la socialización con suficiente nitidez. Preci-

está superada por las ciencias antropológicas y sociológicas y responde a una cosmovisión enteramente primitivista. Es ingenuo no ver en el *contorno social* nada más que un *trampolín* para saltar de él a la *frucción* de la propia personalidad (25) [AE, 139].

8) La socialización en su conjunto es un *proceso total e irreversible: prehumano, transhumano y ultrahumano*. Pero con una característica decisiva: la de su distinto funcionamiento en los estadios que preceden al hombre y en los estadios que se realizan en el hombre mismo o más allá de él (pero siempre a través de él). *En los estadios prehumanos el proceso es automático y sus resultados están prefijados. En los demás estadios la libertad humana es un factor decisivo.*

9) La socialización avanza entonces *sobre rodamientos* («rouages») *específicamente humanos*. Un factor decisivo es la «*compresión étnica*», con el consiguiente aumento de la interdependencia y comunicaciones a escala planetaria entre los hombres por efecto de la misma explosión demográfica. Otro elemento importante es la *creciente organización e interdependencia técnico-económica* entre los hombres y los pueblos en función de la llamada «geopolítica»; están, *por fin, los aumentos correlativos de conciencia y las posibilidades de acción* que se van consiguiendo en función de los múltiples avances del progreso y de la historia humana en general (26).

samente porque lo que a él le interesa son los procesos en sí, no lo estático-ontológico.

La misma socialización es en Teilhard de Chardin un proceso enormemente complejo y pluridimensional e incluso proteico. Es difícil reducirlo a una sola fórmula. Digamos que *la Socialización es una fase avanzada del proceso cósmico total de la Evolución creadora*, que se refiere expresa y directamente a las relaciones interhumanas y al sentido y fines de éstas. La cosmogénesis, la biogénesis y en cierto sentido la neogénesis y antropogénesis son fases anteriores a la Socialización. La Socialización trata de explicar cómo han ido surgiendo las actuales formas de relación e interdependencia entre los hombres; cuál es su sentido global; cuál es su próxima expansión previsible y cuál es su punto de incidencia en los procesos humanosociales ulteriores [PN, 173 y ss.].

(25) La «compresión» de la humanidad sobre sí misma está, a su vez, reforzada por dos «*curvaturas*» que condicionan el funcionamiento de todos los procesos humanos: la *curvatura física de nuestro planeta*, que nos comprime y limita materialmente y nos estimula así hacia aventuras interplanetarias, y la *curvatura psíquica* o del ensimismamiento reflexivo del hombre, que nos impulsa a explotar y prolongar los nuevos datos con que vamos contando en el mundo. *Ambas curvaturas nos empujan hacia una totalización más compleja que los agrupamientos humanos que nos engloban hoy por hoy* [PN, 139 y ss.].

(26) El éxito o fracaso de la Socialización en su conjunto depende de:

10) Concluyendo: la doctrina teilhardiana relativa a lo social entraña, una vez más, una potente y nervuda «visión del pasado» y una interpretación muy sugestiva de los presupuestos y condiciones del proceso social [Cfr. EH, 177 y ss.]. En definitiva, vuelve a situarnos ante el problema central de todas las antropologías y sociologías: el de la libertad humana y sus relaciones con el bien común [Cfr. RIDEAU, PP, 238-239]

Pero hay mucho más: la doctrina esbozada sobre los diversos sentidos, estadios, implicaciones y niveles de la vida social nos conduce a la misma constatación a que nos llevó el estudio de estos temas en ocasiones anteriores (27). La socialización en sentido ético-personalista no sólo es la decisiva: es la que *da o quita sentido y razón a todas las demás formas de socialización*. Las socializaciones que significan «masificación», «publicación», «colectivización» o «institucionalización político-administrativa» de las relaciones sociales no son, en definitiva, más que eso: *nuevas posibilidades y nuevos riesgos para la libertad humana y para la socialización en sentido ético-personalista*. Son lo que en francés llamaríamos nuevas *chances* para la socialización personalista, pero sin suprimir la ambigüedad y riqueza que el término *chance* encierra: nuevas bazas y envites y apuestas; nuevos riesgos y suertes y aventu-

a) La estructura misma del Universo que parece «forzarnos» y «condenarnos» a una *unificación creciente* [AE, 167 y ss.].

b) Pero toda unión y síntesis ulterior implica la *asunción de nuevos riesgos* [PN, 157 y ss.].

c) Los riesgos específicos que tiene que superar la Socialización parecen dimanar fundamentalmente de un doble frente: *del Mundo y del Hombre*.

d) Existe, en primer lugar, el *riesgo de que se agoten las primeras energías que se necesitan para alimentar la operación*: como son el tiempo, las fuentes de energías físicas y cósmicas en general y las energías humanas propiamente dichas. ¿Se agotarán las reservas de la humanidad? Teilhard es optimista en este punto: las nuevas fuentes y los nuevos tipos de energía que el hombre va descubriendo, garantizan de sobra una amplia financiación y una cobertura, a cualquier plazo, de la operación en curso.

e) *Existe, sobre todo, el riesgo cualificado de la libertad humana imprevisible*. No parece garantizado que en lo sucesivo el hombre supere las trampas específicas que le amenazan en la era de la Socialización interplanetaria: las trampas de la mecanización político-social y de la asfixia administrativa; las de la superpoblación y de las regresiones antiselectivas; la amenaza de otros mundos. (La destrucción del medio ambiente y la vida, diría hoy.)

f) Los riesgos de la libertad se producen en los dos sentidos básicos del obrar humano: *riesgos de no saber-hacer lo más oportuno; riesgos de no querer-hacerlo*. Todo está en función de la libertad.

(27) Ver notas 60, 64 y 65.

ras; nuevas posibilidades u oportunidades brindadas a una libertad que se lo juega todo siempre a una carta, a la carta de la propia decisión libre.

2. EL FUTURO DE LO PERSONAL

Una vez conocidos los factores generales y los ingredientes estructurales de la sociedad, importa que estudiemos su funcionamiento. Se trata de saber cómo «opera» cada uno de esos elementos en el proceso total de la socialización y, muy en particular, de saber cuál es el papel y las funciones que corresponden a la libertad y actividad humanas en el conjunto del proceso [Cfr. AE, 77 y ss.].

Teilhard lo expresa así: hemos visto hasta aquí una pluralidad de datos, energías y movimientos parciales que precedían a la libertad humana y se resumían en ella, constituyendo lo que podemos llamar el pasado y presente de la socialización. Veamos ahora su próximo futuro.

El funcionamiento y sentido de la socialización, en cuanto proceso que se resume y condensa en la conciencia y conducta personal de cada hombre, son los que nos darán *la clave para conocer científicamente cuál es el futuro que aguarda al «universo personal»* y cuál es la estructura específica del proceso de personalización (28).

(28) Incluso reducida al nivel típicamente humano-social, la Socialización implica muchos sentidos, difícilmente conciliables. Y lo peor es que Teilhard no se atiene nunca a uno solo.

Esta Socialización en sentido subjetivo-social es ya un proceso típicamente humano-social que se desarrolla entre hombres y repercute directamente en el ser personal mismo. En cuanto proceso entre grupos de hombres o sistemas de condiciones sociales es la Socialización transpersonalista; en cuanto que repercute en el ser personal del hombre mismo, es la Socialización personalizadora, parte integrante y decisiva de la personalización, como veremos después. Pero existen, además, otras dimensiones consustanciales del proceso socializador.

La Socialización en sentido ético, por ejemplo, consiste en darse, en dedicarse a empresas de interés común, aprovechando toda la realidad (de sí mismo, de los otros, de la historia y del mundo) para que nuestro servicio sea más pleno y tenga garantías de mayor eficacia colectiva [Cfr. PP, 238; AE, 80].

Esta Socialización (que terminará siendo un proceso de apertura, servicio y simpatía para con los demás) empieza siendo un proceso de *concentración psicológica en sí mismo*, de *toma de conciencia del mundo* y de *asunción moral*, deliberada y decidida, *de toda la realidad mundanal de sí mismo* [AE, 70 y ss.].

En el primer sentido, constata Teilhard, la personalización psicológica o subjetiva es un proceso antropogenético que empezó mucho antes del hombre mismo y que hay que medir según parámetros sucesivos de cerebralización creciente, de

Las afirmaciones más importantes de Teilhard en este punto son las siguientes:

1) *La pura reflexión sobre sí mismo* y la conciencia personal subjetiva (en cuanto proceso maduro de concentración física y psíquica) parecen cerrarse en sí mismas y no admitir ningún otro centro ulterior de convergencia y coherencia. Ello parece implicar que el movimiento cósmico-antropológico de la socialización «*invierte*» el sentido y dirección de su marcha en cuanto llega al hombre y se encamina hacia el reconocimiento y reasunción de su propio pasado. Ello implicaría, a su vez, que el hombre mismo, punto final del cosmos, tiende a *sumergirse y reencarnarse en el cosmos de donde emergió y a centrifugarse en la multitud y en la multiplicidad de las que es síntesis y fruto maduro* (29).

2) La experiencia cósmico-histórica y la reflexión sobre ella y sobre nuestra realidad personal parecen conducirnos a la solución opuesta: *el hombre individual no es una «célula terminal»* [Cfr. EH, 79]. Es un ser incompleto e inacabado: cuando creeríamos poseernos ya a nosotros mismos en plenitud, constatamos que una parte inmensa de nuestros deseos y tendencias queda insatisfecha y trasciende nuestra realidad personal.

enrollamiento cerebral cada vez mayor y de conciencia y reflexión cada vez más desarrolladas.

Lo psíquico, lo moral, lo cósmico, lo ontológico-personal y lo ontológico-social están siempre conjuntamente implicados en la Socialización teilhardiana. El que necesite, no perspectivas sistemáticas e interpretaciones globales del fenómeno, sino análisis micrométricos (científicos) de todos y cada uno de sus ingredientes, que olvide a Teilhard y acuda a otras fuentes.

(29) La Socialización no es, en definitiva, para Teilhard más que una forma de convergencia ultrapersonal e interpersonal: la comprensión de la planetización no es directamente convergente pero parece tender a serlo. Pues bien, este fenómeno de unificación por totalización convergente que es algo privativo de la especie humana, material y espiritualmente tiende a formar un auténtico superorganismo, una superunidad (sociedad) de naturaleza enteramente biológica. Lo social o «político» no contradice, pues, lo biológico-orgánico, sino que es un nivel específico de desarrollo del mismo, es su plenitud y acabamiento a nivel ulterior.

Esta dialéctica (cosmo-biológica y socio-orgánica) de la socialización es, pues, «la lógica propia de la convergencia del Espíritu» en cuanto que esta convergencia es síntesis y emergencia de (posibles) nuevas energías humanas (mejores). En este realismo dialéctico las estructuras del conocer y las del ser se correlacionan directamente: así es cómo nos resulta evidente la *naturaleza orgánica de la planetización*. Esta es, a la vez, una forma de ser, de pensamiento y de acción comunes (civilización mundial); un superorganismo humano con plenitud de facultades y de acción, y una nueva etapa de la evolución.

3) Esto prueba, según Teilhard, que para seguir siendo «coherentes» y consecuentes con nosotros mismos y con la verdad y realidad de nuestra religación al mundo y a otros seres, «tenemos que buscar y realizar entre todos algún tipo de síntesis» [EH, 79].

4) Síntesis que implica, para Teilhard, *un movimiento de ultrapersonalización*: el problema está ahora en cómo vamos a conocer, explicar, realizar y consumir esta socialización ultrapersonalizadora (30).

5) Al fondo de todos los escrúpulos e intentos solipsísticos hay *un malentendido decisivo*, según Teilhard. El error consiste en la *falsa idea* que nos hemos hecho todos *de lo que es estrictamente «personal»* y en la interpretación torcida que damos a lo que constituye nuestra perfección y plenitud de ser. *El bien del hombre está en la unión: el mal* [EH, 80], *en el aislamiento y el solipsismo* (31). El hombre sólo encuen-

(30) Entramos así en la perspectiva de la socialización personalizante y de sus condiciones e implicaciones «políticas» [Cfr. Soucy, PL, 141 y ss.; EH, 164].

Teilhard de Chardin va al fondo del problema y resuelve así toda una red de planteamientos erróneos y unilaterales que hacían imposible la solución para tantos «especialistas». El no ve en la persona algo divino y «sustancialmente» terminado, sino un acto o centro relativo de unificación de lo diverso; y pasa de ella a la Colectividad como de la parte al todo y de lo imperfecto a lo perfecto. Supera, así, los callejones sin salida del viejo (¡y eterno!) individualismo y los de todos los *ismos* modernos de similar raíz y enfoque [Cfr. RIDEAU, PP, 238-239].

(31) O sea, en el individualismo.

Todos estos movimientos coinciden en afirmar que el hombre logra su plenitud salvaguardando (hurtando) la mejor parte de sí mismo de la «invasión de lo social y del todo». Incluso los evolucionistas al estilo de Bergson piensan que, puesto que la evolución se para en el hombre, éste sólo puede «salvarse» aislándose de la naturaleza, del tiempo y del sistema de la pluralidad y socialización. Hasta aquí coinciden todos ellos.

En lo que varían es en el «salvavidas» y el bote de naufragio que eligen para intentar salvarse y, si es posible, con armas y bagajes [Cfr. AvH, 247-248]. Las declaraciones de derechos del hombre, dice allí Teilhard de Chardin, evidencian un deseo de autonomía: «todo para el individuo en el seno de la Sociedad». Pero ello evidencia que se tiene una idea errónea del problema: se cree que la «especie humana» (la sociedad) se desarrolla y llega a su plenitud en cuanto que unos pocos elementos aislados alcanzan, cada uno por sí y aisladamente, el máximo de perfección y desarrollo propio.

Y, sin embargo (continúa allí Teilhard de Chardin), el individuo no se basta a sí mismo, ni biológicamente ni en ningún otro sentido. No es aislándose, sino asociándose *convenientemente* con los demás como el individuo podrá lograr la plenitud de su *persona* [EH, 77 y ss.]. La individualización no es para Teilhard de Chardin, en definitiva, más que una etapa [quizá una implicación ontológica previa] de la personalización. En relación con la Socialización, la individualización

tra la perfección y la plenitud de sí mismo cuando consigue la *armonía* y *coherencia* («orgánicas», según Teilhard) [EH, 82] con todos los seres que nos rodean y que condicionan de hecho y de derecho nuestra conducta total y nuestro ser personal. Veremos con qué sentido, en qué condiciones y con qué resultados.

6) A la «sociedad unánime» que nacerá de la actual socialización galopante Teilhard la caracteriza con estos tres rasgos:

- a) Estado mundial (sea la que sea su forma de integración);
- b) Estado orgánico (superorganismo político de la noosfera);
- c) Estado de la libertad:

1) En cuanto que el individuo ama lo social personalmente y se integra voluntariamente en él.

2) En cuanto que la sociedad acepta como condición política propia primordial el respeto de lo personal (32).

corresponde a la fase «expansional» y divergente (previa) de la socialización, mientras que la personalización es su fase convergente (actual), la síntesis del proceso [Cfr. Soucy, PL, 141 y ss.].

(32) «Il ne s'agit—explique Soucy (PL, 184)—pas de *limiter* la socialisation, de la borner par l'indépendance de quelque domaine privé, de lui opposer une barrière extrinsèque comme si la logique de la personne et celle de la société étaient séparées et concurrentes. La loi de la personnalisation n'est pas plus extérieure à l'essence de la société que celle de l'individu. Demander au Tout de respecter les parties qu'il intègre, c'est seulement lui demander de respecter sa propre nature de Tout, qui est d'être organisme et non masse. Contre un personnalisme idéaliste, Teilhard ne pensé donc pas que seul le respect du personnel impose telle forme de socialisation plutôt qu'une autre, qui en soi serait aussi valable; le choix n'est pas entre deux sociétés dont l'une épanouirait ses membres et l'autre non, mais entre la vraie société, la seule possible en définitive, et ses ébauches, ses caricatures, ses monstres, d'ailleurs à terme non viables. C'est ce qui commande l'attitude vis-à-vis du marxisme et des divers fascismes: la société de l'avenir selon Teilhard n'est pas en deçà du totalitarisme, un totalitarisme limite, restreint, qui ferait des concessions à quelque autre valeur parallèle; mais un au-delà du mauvais totalitarisme, un totalitarisme enfin complet, achevé, conscient de sa nature organique, ayant découvert que son but est la personnalisation, qu'en poursuivant la sienne propre, il assure aussi celle des individus et réciproquement. Mais c'est aussi une société où les personnes, cessant de revendiquer un domaine d'indépendance, justifié dans le passé mais n'ayant plus cours désormais, auront découvert à leur tour que *rien* en elles n'échappe à la société, que sur aucun plan elles ne peuvent s'épanouir à elles seules.»

El texto extractado es asombrosamente expresivo de las limitaciones, idealismos e infantilismos (¡camuflados con grandes parrafadas, como siempre!) que *también* el teilhardismo entraña. El texto merece una rumia y una glosa mucho más puntillosa de la que puedo hacer ahora.

Concluycamos:

La lectura de los innumerables textos y contextos en que habla Teilhard de la socialización y categorías afines hace *difícil llegar a una interpretación unívoca y unitaria*. Son muchos los críticos y comentaristas que achacan a su sistema cósmico-social-personalista dosis excesivas de absolutismo evolucionista e integrador, colectivismo y totalitarismo. Son muchos también los pasajes en que Teilhard acentúa y desarrolla hasta tal punto la dimensión socializadora, unionista y totalizadora de los procesos cósmico-antropológicos, que parece eclipsar otros contextos suyos [Cfr. RIDEAU, PP, 238-239] en que nos recordaba que lo individual-personal es lo último en el orden de los fines y en el de los valores.

Veamos qué hay de verdad en todas estas cuestiones.

IV.—Lo bueno y lo menos bueno de la sociología teilhardiana

1. NIVELES DE LO PERSONAL

Vimos cómo para Teilhard la personalidad humana es un modo específico de integración del hombre individual en comunidades ulteriores. El ser personal era para él exactamente lo opuesto a cualquier tipo de individualismo. El mismo proceso de personalización no implica aislamiento, absolutismo o separación respecto al todo que nos envuelve y nos penetra, sino al revés: formas y procesos de unión interpersonal cada vez más completa, amplia y honda. No es fácil entender el sentido exacto y válido de expresiones tan paradójicas, ambivalentes e incluso contradictorias respecto al sentido usual de algunos de estos términos en la mayoría de los autores. Intentemos llegar al fondo del problema por afirmaciones sucesivas [Cfr. EH, 67-114: «Esquisse d'un Univers Personnel»].

1) Advirtamos, en primer lugar, que no existe en Teilhard ningún tipo de panteísmo o monismo *en sentido ontológico*. Como han demostrado Smulders, Rideau y tantos otros, Teilhard sostenía expresamente todo lo sustancial del «realismo cristiano», clásico y tomista y toda la doctrina antropológica, social y moral católica.

2) Las afirmaciones cuasitotalitarias, transpersonalistas o ultraperonalistas de Teilhard no habrá que interpretarlas tampoco en *sentido axiológico ni en sentido político-constitucional*: Teilhard repite en muchos textos que la persona humana individual (y sus valores y derechos específicos) es el fin de todo lo real y nunca en ningún sentido es simple instrumento, medio u ocasión para la consecución de objetivos ulteriores

universales. El papel cósmico-histórico del hombre es siempre de protagonista.

3) Pero lo cierto es que Teilhard se desprecupó demasiado de estas cuestiones, que constituyen la dimensión *defensiva* de su doctrina. *Quizá las daba por suficientemente aclaradas.*

4) Lo que a Teilhard le interesaba subrayar y desarrollar hasta sus últimas implicaciones y consecuencias era la *dimensión solidaria y ética* del personalismo [Cfr. EH, 80; PP, 238-239]. Todas sus expresiones de simpatía por Spinoza, Hegel o Bergson, grandes profetas de la síntesis y de la totalidad, hay que entenderlas como votos en pro de la *unión* y de la solidaridad entre los hombres y Dios (unión interpersonal), pero no como afirmaciones de que exista una unidad física o personal entre ellos.

5) La personalidad tiene en Teilhard, como en todos los tratadistas del tema, muchos sentidos o niveles: *personalidad ontológica* (ser hombre y no piedra ni simio ni «accidente» de un proceso cualquiera); *personalidad psicológica* (ser consciente y reflexivo, ser capaz de actos libres y deliberados: lo que él llama «conciencia al cuadrado»); *personalidad jurídica y socio-política* (ser capaz de derechos y deberes interhumanos); *personalidad sociológica* (ser tenido como tal tipo concreto de hombre y obrar en calidad de tal); *personalidad axiológica* (el hombre concreto individual en cuanto que es un valor sustantivo y absolutamente incanjeable y en cuanto que es «portador de valores» que pueden superar a cualquier otro valor cósmico o social); *personalidad moral* (el ser del hombre concreto individual en cuanto que está constituido por sus actos y por su conducta total); *personalidad metafísica* (el ser del hombre concreto individual en cuanto *resultado* de todos los procesos y fenómenos propios o ajenos que hayan influido en su comportamiento y en su modo de hacerse a sí mismo) (33).

(33) En sentido axiológico neutro, personalizarse es darse a sí mismo una personalidad. Es un proceso simplemente psíquico y sociológico que dejamos a los especialistas. En sentido axiológico negativo, personalizarse es darse a sí mismo una personalidad y forma de ser ético-metafísica mala.

- 1) Tomando los términos en su dimensión axiológica positiva, personalizarse es desarrollarse a sí mismo como persona a tenor de las capacidades, necesidades y tendencias del hombre en todas las dimensiones de su ser, de su existencia, de su acción y de su religación con otros seres y personas. Personalizar es contribuir por sí mismo al desarrollo personal de otros.
- 2) La personalización es, pues, una tarea y un proceso que puede tener muchos sentidos y dimensiones. El verbo «personalizar» se lo puede conjugar en todas las voces [activa, pasiva, media, reflexiva, refleja, perifrás-

6) No siempre distingue Teilhard con suficiente nitidez a qué tipo de personalidad se refiere. Pero es evidente que son los dos últimos sentidos indicados los que merecen su atención y su estudio de un modo casi exclusivo [Cfr. EH, 143-200; especialmente 164 y 177].

7) Dentro de la misma personalidad moral, Teilhard ha llevado a cabo en algunos textos una «reducción fenomenológica» drástica: pone entre paréntesis todas las formas, ingredientes y contenidos de los actos humanos a excepción de uno que es *el más abarcador en sentido cuantitativo y el más decisivo en sentido cualitativo: el amor o el odio, verdadera «constitutivo formal» de la personalidad moral de los hombres* [Cfr. EH, 104].

8) Llega a afirmar, con plena objetividad, que *la personalidad metafísica del hombre es un efecto formal de sus actos de amor u odio y que éstos son su misma personalidad moral*. Se trata de saber, en definitiva, qué es lo que el hombre debe amar u odiar y cómo y por qué: ese es el *Unum necessarium* a que tan frecuentemente alude Teilhard, como Blondel y otros personalistas cercanos a ellos (34).

9) Habrá que darse cuenta, pues, de algo muy importante dentro de la cosmovisión teilhardiana. De que si, como hace Teilhard, miramos todo lo cósmico-antropológico y humano-social desde la perspectiva ético-metafísica indicada (que es precisamente la más amplia fenomenológicamente), *los niveles previos de la personalidad humana sufren una cierta conversión o metamorfosis en su verdad, sentido, valor y significado* res-

tica...] y en todas las variantes de la conjugación humana. Es decir, que juegan ahí todos los sentidos de la acción, de la «pasión» (o receptividad) y del comercio o interinfluencias personales. Ello complica extraordinariamente el tratamiento científico adecuado del proceso personalizador.

3) La personalización es una tarea universal común y general y a la vez individual, particular y personalísima. Desde un punto de vista genético *ideal*, se trataría de que todos y cada uno puedan lograr y logren de hecho su óptimo-máximo de desarrollo común y personal. Desde un punto de vista *económico-general*, se tratará de producir, administrar, adjudicar y explotar los mejores medios para que cada uno *pueda* desarrollarse de modo óptimo.

(34) Desde un punto de vista *ético-subjetivo*, todo parece consistir en comportarse personalmente de tal forma respecto a cuanto condiciona nuestra conducta que (en cuanto ello depende de cada uno de nosotros) la realidad cósmico-antropológica total y nuestra propia personalidad integral resulten estar en plena armonía y coherencia con cuanto las compone, condiciona, cualifica o puede calificarlas o valorarlas.

pecto al hombre como totalidad personal y mundanal. *Lo ontológico* (35), *lo psicológico y lo sociológico del hombre* quedan entonces «reducidos» a lo que rigurosamente son: *base, soporte, infraestructura, vehículo y «alimento» del espíritu y de la personalidad ético-metafísica del hombre.*

10) Desde un punto de vista genético, cada hombre resume y condensa en sí el proceso total de la cosmogénesis [Cfr. EH, 164]. Desde un punto de vista ético-metafísico, cada hombre decide por sí mismo el proceso total de la cosmogénesis. De forma que *todos los procesos parciales* del mundo, de la historia, de la sociología y de cada hombre en particular, *alcanzan o pierden su valor, sentido y fin definitivos y decisivos según se logre o fracase el valor y modo de ser último de que el hombre es capaz* (36).

2. DIMENSIONES DE LO PERSONAL

1) Hay varios sentidos y procesos parciales o totales *del cosmos* (desde su creación hasta la última explosión o «implosión» que se registre en él); varios sentidos y procesos parciales o totales *de la Historia y la Sociología* (en sus fases de antropogénesis, noogénesis y socialización) y varios procesos parciales *del hombre individual* [desde su concepción orgánica (que constituye su personalidad ontológica) y el nacimiento de su conciencia y razón (que constituye su personalidad psicoló-

(35) Desde un punto de vista *histórico-subjetivo*, la personalización es un proceso acumulativo de maduración de sí mismo, similar al crecimiento de la conciencia, de la reflexividad o de la responsabilidad moral del hombre. Y parece consistir en ir asumiendo, deliberadamente y con mayor plenitud cada vez, el propio pasado, presente y futuro y tratar de modificarlos o de desarrollarlos progresivamente en la línea de ser y de actuar adoptada por cada uno como propia (y mantenida, ratificada o rectificada a lo largo de múltiples opciones y operaciones) [EH, 182-186].

(36) La *variable decisiva* parece ser la conducta de cada uno. La actuación humana es libre, voluntaria, deliberada y autónoma por esencia, pero a su vez es racional: es decir, motivada y condicionada por innumerables razones, motivos, móviles y circunstancias de las propias decisiones. Ahora bien, la acción humana *en cuanto «autónoma»* parece empezar siempre a cero. Mientras que *en cuanto «motivada»* parece tener en cuenta de alguna manera los ingredientes, factores, condicionamientos y resultados de las acciones y pasividades anteriores y otros nuevos que puedan surgir en el momento mismo de la acción [EH, 177].

A través de múltiples operaciones y decisiones, conversiones y reconversiones, va actualizándose una actitud global y una tónica general que constituyen el modo de obrar o la personalidad moral del hombre. Dicha actitud implica una disposición y propensión a obrar siempre de un modo determinado; y eso es lo que constituye el modo de ser o personalidad metafísica del hombre [EH, 180-182].

gica) hasta las diversas y sucesivas conformaciones que él dé a su personalidad moral a través del funcionamiento de su propia libertad]. . . Pues bien, la constatación importante a que aludíamos en el párrafo anterior es la siguiente: *todos esos sentidos o procesos totales o parciales alcanzan o pierden su sentido, valor y fin último* (respecto al hombre como totalidad personal), *no en sí mismo, sino en otro* (in alio): *en el sentido, valor y fin último del hombre como persona* (37). Todo el proceso, según Teilhard, «debe culminar en la formación, dentro de cada individuo de un *máximum de personalidad*» [EH, 164].

2) Ello es decisivo para cualquier juicio de realidad, de función, de valor o de fin que podamos formular respecto a todos los procesos parciales o totales anteriores al proceso ético-metafísico estricto de la personalidad humana («y compris le Droit même et la Socialisation»).

3) *Ahora bien, el sentido, el valor, la razón de ser y el fin de la personalidad humana misma*, incluso en su dimensión ética y metafísica, *no están en el hombre mismo considerado aisladamente* ni tampoco en cuanto insertado en cualquier comunidad, colectividad o totalidad cósmico-sociológica que no implique más que unidades humanas o infrahumanas. *Sino que están también «in alio»*. Pero con una diferencia decisiva (38) [Cfr. EH, 49 y 50].

(37) Son muchas las posibilidades de ratificación y de rectificación que se ofrecen al hombre a lo largo de su vida; y el tipo de conducta y personalidad adoptado en un momento anterior *puede* quedar fortalecido o modificado por cada acción subsiguiente. Ello implica el que la personalidad de cada uno nunca pueda tenérsela por definitivamente fraguada ni por suficientemente determinada hasta el momento de la muerte: la personalidad es como una «cuenta corriente» de sí mismo que contabiliza infinitos asientos sucesivos, que realiza una compensación automática en ellos y que va alcanzando signos positivos o negativos en el balance general y en cada uno de los apartados o capítulos que la integran. Es difícil conocer el «saldo» total de cada momento y mucho más predecir el futuro resultado de la operación. Hay «más» y «menos» relativos y parciales, «haber» o «deber» que afectan al *contenido* y tal vez al *signo* (positivo o negativo) de la operación global respecto a la personalidad.

(38) El «más» o el «menos» que produce cada acción respecto a la personalidad moral y metafísica del agente es lo decisivo: compensando, claro está, todos los «más» y «menos» parciales que implique. En el aspecto moral, el «más» o «menos» habrá que referirlo a la calidad moral resultante de los actos anteriores; en el aspecto metafísico, habrá que referirlo a aquel tipo de personalidad que resulte el dominante y más característico entre los tipos de actuación y de personalidad adoptados por el agente en ocasiones anteriores [EH, 184].

Lo difícil es explicar ese modo de compensación y de totalización de los asientos parciales en la operación global de la personalización. Porque cada operación

4) Todo lo anterior al nivel ético-metafísico de la personalidad humana *está destinado* y subordinado a aquélla. La personalidad ético-metafísica humana es ella la que tiene que *ordenarse* a sí misma (libre, voluntaria y deliberadamente) a su fin específico. Es decir, que todo lo pre-ético está destinado a los actos humanos de cada hombre y sólo a través de ellos puede alcanzar o perder su propia misión y razón de ser. Mientras que la libertad y la personalidad humanas es a través de sus propios actos como tienen que *destinarse a sí mismas y ganar o perder* por sí mismas sus propios valores y fines.

5) Vemos, pues, que, en definitiva, todo el sentido, valor y razón de ser de cuanto es, hay y acontece en el mundo depende de los *actos humanos*, aunque con sentidos y consecuencias diferentes. Importa ahora que veamos tales diferencias; puesto que la convergencia y parecidos ya los hemos apuntado.

6) Teilhard no es ningún «formalista» en moral, pero tampoco se conforma con ningún tipo de parcialismo o positivismo. Sabe que el sentido y valor de la propia personalidad humana depende de sus actos. Pero no ya en sus actos en cuanto autónomos (libres, voluntarios y deliberados) ni tampoco en sus actos en cuanto pura expresión subjetiva. Es decir, que lo que se trata de entender adecuadamente ahora es *en qué consiste y cómo debe llevarse a efecto esa autoordenación de la propia libertad y personalidad a través de los propios actos*, de forma que el hombre mismo y todo lo que revierte en ellos quede ordenado como debe estarlo a tenor de la totalidad de sentidos, valores, funciones y religaciones que juegan en la vida, en la actividad y en el ser de cada uno (39).

que continúa el sentido y signo de otras anteriores, es ratificación y progresión del tipo de personalidad que ellas implicaban y es, a la vez, rectificación y regresión respecto a los tipos de personalidad opuesta o distinta que pudieron haber sido adoptados en ocasiones anteriores. Es decir, que las ratificaciones y conversiones pueden referirse de hecho a muchos tipos de personalidad humana y afectan en muchos sentidos al ser del hombre.

Por tanto, las ratificaciones son personalizadoras (personalizaciones de signo progresivo) respecto a los tipos de personalidad correspondientes y son despersonalizadoras (personalizaciones de signo regresivo) respecto a los tipos de personalidad opuesta. Lo contrario exactamente ocurre con las conversiones y rectificaciones.

(39) *La personalidad es un «efecto formal»* de los múltiples y complejos factores que entran en la conducta humana [AE, 103-134]:

A) Existe «une relation ontologique fondamentale entre *l'être et l'union*, exprimable sous deux formes inverses, et sans doute complémentaires:

7) Con otras palabras, se trata de explicar ahora *qué es lo que el hombre debe hacer y omitir (y, en definitiva, qué es lo que debe amar y odiar) y cómo debe hacerlo y por qué*. No respecto a un ser cualquiera sólo (sea él mismo, sea cualquier hombre o otro ser del mundo, sea el mismo Ser Absoluto o Dios mismo). Sino respecto a la totalidad de los seres y procesos que están presentes de alguna manera en su vida, en sus actos y en su ser [EH, 76 y ss.].

8) Porque otra de las dimensiones decisivas de la cosmovisión personalista teilhardiana es ésta: poner de relieve que, si cualitativa y axiológicamente todo puede reducirse en cierto sentido a las cualidades morales de los actos humanos, *la calidad moral de éstos está*

- 1) l'une passive: «Plus esse est plus a (ou ex) pluribus uniri» (évolution subie);
- 2) l'autre active: «Plus esse est plus plura unire» (évolution active) [AE, 120].

B) *La personalidad es, además, un modo de unión múltiple*, que ha superado los estadios anteriores a la reflexión y que es susceptible de análisis y de formulación a tenor de las tres leyes siguientes:

- 1) *La unión crea*: la complejidad organizada es productora de mayor centralidad, conciencia y reflexión.
- 2) *La unión es diferenciadora*: cada síntesis ulterior da una existencia nueva, superior y más cualificada a los elementos unidos por ella [AE, 122-123].
- 3) *La unión personaliza*: «La personnalisation étant une (la) différenciation créatrice, cette troisième loi de l'Union ne fait que résumer, relier et éclairer les deux autres. Non seulement en ce sens que le grain de pensée émerge de la parfaite centration d'une complexité sur elle-même; mais en ce sens aussi que, par agrégation centre à centre (c'est-à-dire personnelle) avec d'autres grains de pensée, il se super-personnalise.» Lo prueba y confirma Teilhard de Chardin reinsistiendo en el fenómeno (múltiple en sus formas, pero unitario en su esencia) del amor: «Loin de tendre à se confondre, les centres réfléchis intensifient leur ego à mesure qu'ils se resserrent entre eux. Ils se sur-centrent de plus en plus, à qu'ils se rapprochent davantage les uns des autres en convergeant sur Omega.» Y termina aclarando las nociones correlativas pero asimétricas de lo individual y personal [AE, 123].

C) *La personalización es el resultado de «acciones múltiples»*:

- 1) Teilhard es optimista: lo personal *crece* en el mundo, en cantidad y en calidad [AE, 124, 127], como la misma energía convergente de la Centrogénesis. Pero siempre a base de *ensayos* múltiples y *tanteos* en que confluyen todas las fuerzas del cosmos hacia su fin unitario [AE, 130-131].
- 2) Lo personal (como la vida misma y todos los umbrales sobrepasados y todas las cualidades conquistadas) surge y crece por *emergencia* de la pluralidad de elementos anteriores cuando el azar o la acción (humana o prehumana) los combinan en la dirección querida, a base de infinitas se-

en función de todos los seres y procesos que componen la realidad histórica y mundanal total del hombre mismo y que son de algún modo ingredientes de sus actos (40).

9) Con otras palabras, que si el amor y el odio deciden la calidad moral y metafísica de la personalidad humana, la calidad moral y metafísica del amor mismo está en función de todos los seres y realidades o valores que se ame o se odie y en función del modo cómo se los ame u odie (o se prescindan de ellos).

lecciones sucesivas: «En tous domaines, la simple réunion organisée de plusieurs éléments fait inévitablement émerger du tout nouveau (du «supérieur») dans la nature». «En vérité, si l'on y prend garde, toute vie, toute pensée, n'est que du hasard saisi et organisé» [AE, 138, 143]. «Doué d'inmanence, de choix et de direction, aussi bien dans son ensemble que dans ses termes les plus élémentaires, un tel Monde ne manifeste cependant ces propriétés qu'à la faveur d'une infinité de hasards et de mécanismes imperceptiblement choisis et groupés» [AE, 145].

- 3) Cada «contacto» es productivo según sean y estén los seres que se tocan. Cuando en el hombre se trate de contactos directos de ser a ser, de centro a centro, de conciencia a conciencia, el efecto formal es relativo a la personalidad misma de los seres humanos correlacionados. El «choque» o interacción será ultrapersonalizante (en bien o en mal), según sea la actitud libre adaptada.
- 4) En esa especificidad de los riesgos, azares e indeterminismos de la voluntad y elección humanas radica el problema ético y humano específico de la personalidad de cada hombre [AE, 140-146].

(40) El proceso global de la personalización suele ser selectivo, acumulativo e intensivo en sentido ético y metafísico, lo mismo que en sentido psicológico y sociológico. Digo «suele ser» puesto que mientras subsista la libertad personal, el hombre puede rectificar enteramente su conducta y actitudes, y «convertirse» del modo de ser y de obrar anteriormente adoptado a otro u otros nuevos, más o menos incompatibles con aquél.

«Selectivo» quiere decir que, de entre las múltiples formas de conducta y de personalidad que se le brindan al hombre desde los comienzos de su vida y a lo largo de ella, él va decidiéndose sucesivamente por unas u otras y realizando así en sí (a través de un juego complejísimo de elecciones, preferencias y adopciones que estudiaremos en otro lugar) el tipo de personalidad que él vaya prefiriendo y alejándose cada vez más de los tipos contrarios u opuestos que fueron superados o preferidos.

«Acumulativo» quiere decir que dichas elecciones, preferencias, adopciones u opciones van creando en él [por mecanismo de filtración, precipitación y acumulación parecido al que produce la estalactita] el tipo de personalidad que él haya ido prefiriendo.

«Intensivo» se refiere a las características morales específicas de un tipo dado de personalidad, e indica que a lo largo de elecciones y preferencias el hombre va haciéndose cada vez más el «tipo» de hombre o de personalidad preferido por él.

10) Y ahí es donde reside otra de las aportaciones más decisivas y características del teilhardismo: en haber demostrado que la buena o mala calidad humana de la personalidad de un hombre o de sus actos y de su comportamiento como persona, no está constituida por alguna de sus aficiones o diversiones [sus «éxitos» en los negocios, en la política, en el amor, en el deporte, en las artes, en su profesión...] ni tampoco por su pura actitud subjetiva íntima [de «creer» en Dios o «rezar» mucho o dar muchas limosnas], sino por su *actitud total* y su *comportamiento integral* ante Dios, ante los demás hombres y ante el mundo y la historia (41).

11) Para una mayor aclaración, veamos la cuestión desde el punto de vista crístico-religioso que es el que más preocupaba a Teilhard, en definitiva. Desde esa perspectiva, Teilhard ha insistido inafatigablemente en este punto: si el cristianismo ha perdido alicientes y acidez en alguno de sus representantes o manifestantes, si ha dejado de ser para alguno «sal de la tierra», ello es debido a la interpretación judaizante o farisáica que algunos han querido darle: amar a Dios *sobre* todas las cosas no tiene el sentido de amarlo sin o contra el cosmos, los hombres o la historia. Amar al prójimo como a sí mismo con la totalidad de la propia vida, forma parte integrante del amor a Dios: *exactamente como si* fuese amar u odiar, menospreciar o «ignorar» a Dios mismo.

12) Teilhard no pretendió jamás (al menos, eso no nos interesa en absoluto aquí) hacer panegíricos de las sociedades protectoras de animales o de plantas; o de los fósiles, del agua y de las montañas. Todo lo estrictamente cósmico, cosístico o animal es accesorio e instrumental en el sistema teilhardiano y en el personalismo. Lo que importa de un modo sustancial es Dios y el hombre: el hombre y los hombres en sus relaciones para con Dios y en sus relaciones recíprocas. Y ahí es donde se concentran todas las intenciones de Teilhard:

(41) Todo lo dicho en la nota anterior se refiere al mecanismo de funcionamiento de la personalización, sea el que sea el tipo (moral) concreto de personalidad adoptada o preferida. Donde la doctrina teilhardiana alcanza pleno relieve y sentido es referida, no a un planteamiento neutro del tema de la personalización, sino a la dimensión ético-perfectiva y cualitativa de ella. Lo que él trató de establecer es *en qué condiciones y por qué procesos puede lograr cada uno el tipo de personalidad moral y metafísica más perfecto que hay al alcance del hombre*, sea el que sea el grado en que lo obtenga. El primer aspecto es el selectivo, acumulativo y cualitativo del proceso. El grado de desarrollo y perfeccionamiento de un tipo dado de personalidad se refiere al aspecto intensivo y cuantitativo del mismo proceso.

en recordarnos que existe, sí, distinción e individualidad ontológica, axiológica y teológica entre los hombres y entre cada hombre y Dios. Pero que *no existe independencia, separación ni separabilidad entre ellos en el orden ético y religioso*, o sea, en el orden de la realización de los valores, derechos y deberes recíprocos.

13) En otras palabras, para que un valor, derecho o deber del hombre sea auténtico en su realización y en su calidad respecto al hombre entero, tendrá que implicar de alguna manera el reconocimiento, respeto y *realización correlativa de los demás valores, derechos y deberes* del mismo respecto a los demás hombres y respecto a Dios (42).

14) Es decir, que lo personal, social y teológico del hombre son aspectos, sentidos, dimensiones, valores y cualidades distintas y complementarias de su misma realidad mundanal y existencial completa, pero son valores y *finés a lograr o perder unidos y en interferencia recíproca*. De forma que ninguno de ellos será auténticamente válido respecto al hombre como totalidad personal, si no implica un éxito y realización simétricos de los demás valores, finés y derechos o deberes (43)

(42) *Personalizarse quiere decir desarrollarse a sí mismo (lo más y lo mejor posible) como persona o ser humano. La personalización implica el desarrollo adecuado y oportuno de las posibilidades y aspiraciones del hombre a un perfeccionamiento creciente. En sentido extensivo y cuantitativo, al hombre le interesa desarrollar convenientemente, y quizá en el grado óptimo máximo posible, todas sus posibilidades de perfeccionamiento en cuanto persona e incluso respecto a cualquiera de sus potencias. En sentido cualitativo o intensivo, al hombre le interesa tener muy en cuenta la jerarquía intrínseca de sus potencias y posibilidades de perfección y desarrollar sobre todo, en grado óptimo-máximo, aquéllas que resulten ser más decisivas e importantes respecto a su propia totalidad personal y respecto a cuanto la condiciona y cualifica.*

La historia y la sociología constatan que la jerarquía de los valores y de las aspiraciones humanas varía en la civilización y en los grupos humanos con el transcurso de la historia e incluso con la intra-historia de cada persona y de los grupos sociales menores. Dentro de la cosmovisión católica, la jerarquía de los valores, de las aspiraciones y de las tareas parece suficientemente establecida, siempre y cuando se la interprete en sentido auténtico y no al estilo de Nietzsche o Sartre, por ejemplo.

(43) En lo sustancial y mirando el problema desde niveles sistemáticos suficientemente reflexivos, podemos admitir como hipótesis de trabajo la jerarquía establecida por Max Scheler: los valores *económicos y tecnológicos* estarán al pie de la pirámide; los valores *culturales, intelectuales y artísticos* ocuparían el siguiente escalón; los valores *jurídicos* estarían en el nivel siguiente; los valores *morales* llenarían el tronco de cono más alto, desembocando todos ellos en el vértice de la pirámide, constituido por los valores (metafísicos) de la *personalidad*.

correlativos del hombre (que estén intrínsecamente relacionados con dicho valor).

TERCERA PARTE

LO BUENO Y LO MENOS BUENO DEL PENSAMIENTO JURIDICO TEILHARDIANO

V. DESDE PUNTOS DE VISTA TÉCNICO-JURÍDICOS

La doctrina jurídica teilhardiana podemos estudiarla fundamentalmente desde dos perspectivas opuestas: a) Desde puntos de vista técnico-jurídicos; b) En cuanto interpretación global del fenómeno jurídico dentro de la cosmovisión total de su autor. En el primer aspecto parecemos abocados al fracaso: el Teilhard «jurista» es un desastre, según han puesto de relieve muchos de sus críticos, maestros en los temas del Derecho. Los principales fallos técnicos de la doctrina jurídica teilhardiana parecen ser los siguientes (44):

(44) Dar una bibliografía más o menos completa del Teilhard sociólogo y jurista nos llevaría demasiado lejos. Citaré únicamente las obras que han influido de un modo más directo e inmediato en la elaboración de estos temas de mi estudio (además de las ya citadas en la bibliografía inicial del mismo):

1) SOUCY, C., *Pensée logique et pensée politique chez Teilhard de Chardin*, P. U. F., París, 1967 (PL). Vuelvo a citarla por su especial valor.

2) DE SOLAGES, Bruno, «La sociologie de Teilhard de Chardin», en *Mélanges offertes à Jean Brethe de la Gressage*, Bordeaux, 1967, 777-780. Ver también del mismo autor: *Teilhard de Chardin. Temoignage et étude sur le développement de sa pensée*, Privat, Toulouse, 1967. (Magnífico estudio «interno y directo», por el constante contacto del autor con la persona, obras y «dominantes» de Teilhard de Chardin. Cito por T. E.)

3) VINCENT, André, «La synthèse cosmogénétique de Teilhard de Chardin et le Droit», en *Archives de Philosophie du Droit*, X (París, 1965), 33-63.

4) Revista *Esprit*, números de marzo de 1963 y 1964, dedicados a: *Teilhard de Chardin et el personalisme*. Interesa especialmente el estudio de Soucy, C.: *Teilhard de Chardin, les personalistes et l'Etat*, 387-401.

5) COFFY, Robert, *Teilhard de Chardin et le socialisme*, Chronique sociale de France, París, 1966. Tienen especial interés las págs. 77-98 sobre «biología de lo social» y las págs. 135-162 sobre «Persona y Sociedad».

En estas páginas utilizaremos especialmente el estudio de Vincent: es el que de un modo más directo y extenso aborda el aspecto jurídico, aun con las graves limitaciones que diremos, siendo así modelo y síntesis de otros parecidos. Vincent establece previamente las siguientes puntualizaciones: Teilhard no es jurista ni

1) Su concepción global del Derecho es considerada como decididamente negativa e incluso antijurídica. Hasta el extremo de que para él «lo jurídico» es lo estático (45), lo reaccionario, antievolucionista y enemigo de todas las fuerzas del progreso. El lo opone expresa y sistemáticamente a «lo orgánico», que es el prototipo de lo vivo, dinámico y progresivo [Cfr. EH, 182].

2) Muchos reconocen, sin embargo—incluso el mismo Vincent—, que las reservas antijurídicas de Teilhard estaban frecuentemente justificadas, pues algunas de las más características tendencias y escuelas del Derecho (moderno) que él tenía a la vista, son consustancialmente individualistas, acosmísticas, antisociales y puramente «dogmáticas» (individualismos liberaloides; socialismos y colectivismos antihumanos; concepciones «puras» del Derecho, demasiado desarraigadas de la realidad de la vida). Su posible fallo efectivo estuvo en no darse cuenta de que existen otras ramas y vertientes del Derecho más armónicas y equilibradas.

3) Todos estos desenfoques teilhardianos del fenómeno jurídico derivan de una misma fuente: su actitud y doctrina global ante la realidad cosmogénica completa le impide fijar la atención en los aspectos parciales de la misma (incluido el fenómeno jurídico) con el esmero que les dedica el especialista (46).

pretendió jamás serlo. Su visión del Derecho, por otra parte, es excesivamente simplista y negativa, demasiado influido, sin duda, por ciertas corrientes disgregadoras del Derecho contemporáneo: individualistas, positivistas, formalistas «puros» del Derecho... (O. c., 34 y ss.).

(45) En razón de todo esto se pregunta VINCENT (O. c., 34): ¿Puede intentarse, dadas estas características generales de la cosmovisión social teilhardiana, una «rehabilitación» o reintegración general del Derecho? La respuesta de Vincent es más bien pesimista. Según él, el estatismo de que acusa Teilhard de Chardin al Derecho no es más que una apariencia superficial y puramente provisional: «Comme celui du Cosmos, le statisme du Droit n'est qu'apparent» (O. c., 35).

(46) Según VINCENT hay mucho más: Teilhard ignora lo más esencial del Derecho y las ciencias jurídicas. «En définitive Teilhard ignore la réalité juridique. La complexité des choses du Droit lui échappe entièrement. (Il ne distingue même pas droit naturel et droit positif).» VINCENT concluye: «Cette ignorance massive n'est pas fortuite. Dans la vision cosmogénétique, les différences s'estompent; les notions opposées se fondent; les faits eux-mêmes, plongés dans le flux de l'évolution, perdent leur relief, deviennent indiscernables: l'évolution du Droit contemporain disparaît dans le flux de la Cosmogénèse» (O. c., 45). Como se ve, la crítica de Vincent es tajantemente negativa. Tal vez, al menos en parte, porque juzga a Teilhard por lo que éste nunca se propuso decir y ni siquiera abordar. Ver nota próxima.

VI. DESDE PUNTOS DE VISTA DE DERECHO SUSTANTIVO

Evidentemente esto es cuestión de perspectiva y nadie puede reprochárselo en justicia. No es lo mismo estudiar micrométricamente un fenómeno concreto, que interesarse sólo por la significación global del mismo dentro de un conjunto mucho más amplio. El especialista podrá ver ahí un olvido lamentable, un desenfoque perjudicial para sus preferencias metodológicas y hasta una desvalorización comparativa de su tema favorito, pero no por eso tiene derecho a hablar de verdaderos errores o ignorancias (47).

Los estudios dedicados al pensamiento social y jurídico teilhardiano suelen fallar en eso: entendiendo los términos y perspectivas en sentido totalmente distinto al de Teilhard, atribuyen a éste errores y «herejías» que él no formuló, sino que *ponen ellos* al interpretarlo equivocadamente (48). Buscan ciencia jurídica y técnicas lógico-jurídicas donde sólo hay, cuando más, metafísica, ética y axiología del Derecho (excesivamente difuminadas e imprecisas, desde luego).

Si leemos a Teilhard de Chardin, en sus textos y contextos socio-jurídicos, *sin prejuicios y ateniéndonos a lo que él dice o sugiere realmente*, los resultados pueden ser altamente positivos (49). Encontraremos

(47) VINCENT: «Malgré son orientation réaliste (et jusnaturaliste) la critique fondamentale de Teilhard porte à faux. Elle ne distingue pas ce qui est essentiel au Droit et les accidents dont il souffre.» Al no tener en cuenta Teilhard la doble dimensión consustancial del Derecho (correlaciones entre valores sociales y hechos sociales), en su visión cosmojurídica «l'essence du Droit et sa double rélativité disparaît» (O. c., 47).

(48) Conclusión de VINCENT: «Loin d'aboutir à un nouveau Droit naturel, la critique fondamentale esquissée par Teilhard ne dissoud-elle pas toutes idées de droit?» (O. c., 47). «La vision cosmogénétique ne réintègre pas le Droit dans le Cosmos: elle l'y englutit» (O. c., 63).

Sea la que sea la (parte de) razón que asista a VINCENT en su visión del pensamiento teilhardiano relacionado con el Derecho, creo que el método adoptado en este estudio (constantes entrecomillados, referencias siempre fragmentarias, manejas ultraescolásticas, etc.) por VINCENT, es el más apropiado para desfigurar y traicionar lo más consustancial del pensamiento teilhardiano, equivocado o no.

(49) Mucho más objetivo y ponderado me parece el juicio, criterio y actitud que refleja el texto siguiente (DE SOLAGES, T. E., 219): «Si le Père Teilhard a moins développé l'étude des relations sociales et internationales, c'est que ce n'était pas sa tâche propre, mais il en a vigoureusement signalé l'importance: le progrès de la Noosphère n'en dépend-il pas en bonne partie? La multiplication et l'importance croissante de ces relations donne naissance à un nouveau chapitre de la morale: la morale des collectivités.»

dos o tres ideas claves, que explicadas y adaptadas convenientemente al contexto jurídico, pueden ser decisivas para nuestras actuales y futuras concepciones del Derecho. La originalidad y posible valor de los enfoques jurídicos teilhardianos no está en los materiales empleados, sino en la interpretación grandiosa y trascendente del cosmos jurídico dentro del cosmos humano y de la realidad total.

a) *Hacia un Derecho primordialmente comunitario.*

Un primer acierto decisivo en la visión teilhardiana del Derecho y la vida social estriba en esa misma concepción crítica negativa de que acabamos de hablar. Es innegable que en las doctrinas jurídicas sucesivas de todos los tiempos hemos ido superando diferentes prejuicios egoístico-individualistas. Hemos superado el estadio de la fuerza y la venganza privada; y el de la composición intergrupal o intragrupal, visada por las autoridades jurisdiccionales de la comunidad. Pero nuestras concepciones y prácticas del Derecho siguen siendo consustancialmente egocéntricas (entre el *ego* micrométrico del individuo y el *ego* gigante del Estado, como diría Gurvitch), pues las cabezas de hidra del egoísmo renacen tras cualquier derrota parcial. Estamos ya en la era del compromiso universalizado—es decir, del egoísmo racionalizado y compartido—, que es un avance sustancial, pero insuficiente a todas luces. ¿Cuál es la razón de todas estas deficiencias o insuficiencias?

Para Teilhard de Chardin el Derecho no es concebible primordialmente como lo mío, lo tuyo o lo suyo; ni como lo justo legal o lo establecido. Es ante todo algo común, nuestro: lo de todos a la vez como conjunto. Es decir, que antes de ser distributivo o retributivo es contributivo, y antes de ser normativo o preceptivo es constitutivo. Es, por antonomasia, la forma de la vida social (50).

(50) El Derecho es ante todo algo que une, integra, junta, correlaciona y funde a todos los hombres en un sentido específico. Es tejido social (G. MARCEL), común y comunitario, antes de ser norma social, orden social, sistema de valores sociales, sistema de garantías sociales, etc. El Derecho es un ligamento y un cemento de la vida social, un modo de ser-en-común entre las personas y «lo suyo» de todos y cada uno: modo de ser socialmente antes que modo de deber-ser y deber comportarse socialmente. Forma de la vida social se lo llama en nuestros días (LEGAZ LACAMBRA y otros). Forma sustancial de lo social y forma constitutiva (*forma substantialis*) de la sociedad, lo llamaban los clásicos, cuando definían sociedad como *coetus hominum qui iure sociantur*.

Esto implica, a su vez, que cada forma de sociedad, sociabilidad y comunidad tiene su propio derecho específico. Quedan entonces dos problemas básicos por resolver, desde el punto de vista de la filosofía social y de la ontología jurí-

Es la primera intuición teilhardiana que vamos a desarrollar, poniendo de relieve sus implicaciones más sustanciales. El Derecho teilhardiano es, en definitiva, un factor consustancialmente integrador, unitivo y formalmente comunitario, antes de ser conflictivo-contencioso y jerarquizador de lo social e individual.

1) En el fondo se trata de algo decisivo: lo comunitario y común (ultra-estatal o supranacional, ultra-civil, ultra-regional e incluso ultra-terrestre) es una dimensión, sentido y modo de ser del Derecho que es anterior, previo y superior a toda otra forma de Derecho. *No sólo en el orden ético, deontológico y axiológico* (es decir, en el sentido de que se lo debe aceptar como normativamente superior a cualquier otro), sino también, y sobre todo, en el *orden ontológico-estructural* (51): en el sentido de que *es* un modo de ser del Derecho (de todo Derecho, *pues es la esencia metafísica común de todo Derecho*) previo y anterior a toda otra forma concreta y parcial del mismo.

2) Según esta óptica teilhardiana-agustiniana tal vez se equivoquen también ciertos neopositivistas y neopersonalistas que quieren encontrar lo sustantivo del Derecho en la libertad de la persona humana convivente. Como se equivocan los internacionalistas que ponen la raíz, fuente, esencia y estructura del Derecho en la convención internacional (52).

dica: 1) qué es «lo común» y qué es «lo específico» de todas estas formas de Derecho; 2) correlaciones existentes entre todas estas formas de Derecho y posible definición unitaria del Derecho.

(51) En la escuela clásica española de teólogos-juristas es donde con más relieve se describe esta dimensión, constitutivamente comunitaria y unitiva, del Derecho a nivel preestatal, estatal y ultraestatal. Tal vez el Renacimiento, la Reforma, el liberalismo y todos los individualismos derivados de él (incluido el nacionalismo en todas sus formas) han hecho con el Derecho lo mismo que con el Estado y demás comunidades humanas naturales: convertirlos en trincheras y emporios de egoísmos, particularismos insolidarios y órdenes de la fuerza y el poder de presión disfrazados de legalidad y justicia formal. Un primer planteamiento de estos puntos de vista podrá encontrarlo el lector en mi estudio «Manifiesto en favor del Estado comunitario», en *Revista de Estudios Políticos*, 171-172 (Madrid, 1970), 79-116, y en los estudios y obras que cito allí.

(52) Si tiene sentido decir que el Derecho civil español no obliga a los ciudadanos de Mongolia Exterior, ello es debido a que nosotros y ellos no constituimos una misma comunidad de Derecho civil. Es decir, que el Derecho civil español interno no les obliga a ellos porque no están previamente integrados con nosotros en la misma «sociedad civil» y ni siquiera en la misma legalidad estatal.

En cambio, el Derecho natural y de gentes (el Derecho humano sin más) sí que los obliga a ellos y a nosotros, precisamente porque unos y otros formamos parte de la misma comunidad humana terrestre. El pertenecer o no a una misma comunidad de Derecho es lo que determina que se esté o no obligado por determi-

Repito que se trata de algo estructural: de que *el tejido mismo de lo jurídico es estructural y esencialmente comunitario y nunca individualístico* (hombre o persona ante o frente a otros), *ni contractualista o positivista* (lo que acuerdan los hombres o se establece legalmente entre ellos).

3) No es que no sea cierto el ser del Derecho de que nos hablan unos y otros: es que eso corresponde sólo a ciertos modos concretos, parciales y particulares del ser del Derecho. Pero no abarca al ser total del mismo. Otros excluyen a la libertad y a los valores sociales «sustantivos» del área del ser del Derecho, por la razón (lógica en ellos) de que el Derecho es puro deber-ser.

4) Pero no se dan cuenta de que eso es sólo un minifundio del Derecho, un coto cerrado y muy reducido. Los liberales, individualistas y algunos «personalistas» afirman la socialidad pero al mismo nivel que la libertad: es un *error*, pues en el ámbito jurídico lo «social» es ontológicamente previo y estructuralmente anterior. Los positivistas y voluntaristas excluyen la obligatoriedad natural del Derecho entre los hombres, precisamente porque no admiten ningún tejido ni estructura anterior al de la voluntad y libertad del hombre y de los pueblos. El error es radicalmente el mismo: olvidar que Derecho y vida social humana pertenecen al ser comunitario del hombre.

5) Al fondo, lo que falla ahí de un modo tajante y decisivo es la ontología de la socialidad humana: no saben qué es, en qué consiste y qué implica el *ser social* del hombre.

Y en este punto es, precisamente, en el que creo que la aportación de Teilhard puede ser decisiva, si aprovechamos atisbos y sugerencias anteriores de otros grandes pensadores de lo social: Suárez y Vitoria, por ejemplo (53).

nadas normas concretas de Derecho. En el orden del ser (y en todos los demás, que son sus derivados) está primero la dimensión integradora, unitiva y socio-constructiva del Derecho (eso es lo que podríamos llamar la esencia formal y metafísica del mismo). Con razón hizo VITORIA de la *communitas orbis* el epicentro de todo su pensamiento sociojurídico y de todos los sistemas sociopolíticos que describió o imaginó.

(53) Reenvío al lector a las obras de ambos autores publicadas recientemente, dentro del Instituto «Francisco de Vitoria» del C. S. I. C., en la magna colección «Corpus Hispanorum de Pace», cada uno de cuyos volúmenes constituye un verdadero arsenal y un mundo de sugerencias, tanto desde el punto de vista crítico-textual y de edición de inéditos como desde el punto de vista de fuentes, indicaciones bibliográficas y textos complementarios o paralelos. Acaba de aparecer la edición crítica del primer volumen del *De Legibus* de F. SUÁREZ [*De natura legis*,

6) Se equivoca también el yusnaturalista que reduzca Derecho natural a Ley natural. No: el Derecho natural no es un simple «complexus principiorum de malo necessarie vitando et de bono faciendo...». Eso es sólo una aplicación parcial, una parte o manifestación del mismo.

7) Antes de la dimensión ético-normativa de la *lex* y de la dimensión distributiva (retributiva y contributiva) del *summum cuique*; antes de la misma dimensión axiológica y equilibradora del *justum*, el Derecho es «lo común entre hombres y grupos humanos». El mismo tridimensionalismo jurídico es un paso importante hacia el conocimiento científico y la definición exacta del Derecho: es una síntesis crítica que describe aceptablemente el *quid ius*. El Derecho es algo que tiene indisolublemente esas tres dimensiones y que hay que estudiar conjuntamente en las tres, como proclama el tridimensionalismo jurídico. El Derecho tiene y es todo eso.

8) Desde el punto de vista global y sintético, tan familiar en Teilhard, llegaríamos incluso a constatar que *ius, lex, justum* y *summum convertuntur*. Con ello quedarían superadas ciertas objeciones un poco infantiles de los tridimensionalistas contra los uni o bidimensionalistas.

9) El análisis jurídico puede ser unidimensional, bidimensional, tridimensional y aún cuatridimensional. Pero ello no basta para formular una tesis o doctrina definitiva del ser del Derecho (el *quid iuris*). Análisis y síntesis nos describen modos de ser concretos del Derecho, más o menos abarcadores y coincidentes. Pero no nos dicen suficientemente (salvo en sentido negativo) qué es el Derecho, ni en qué consiste y cuál es el *quid iuris* o ser del Derecho.

10) Tiene que haber y hay en el Derecho algo que sea anterior a sus modos: anterior en sentido ontológico-estructural y, por tanto, en todos los demás órdenes y sentidos del Derecho. (En el orden ético-normativo, distributivo y axiológico y en cualquier otro.) Algo que sea la esencia metafísica del Derecho y que, por lo tanto, se dé—unívocamente o al menos analógicamente—en todo lo que sea Derecho: en todo lo jurídico. ¿Qué es ello? (54).

11) Esta concepción del Derecho (que lleva en sí un nuevo modo de conocimiento y definición del *quid iuris*) sólo es posible dentro de esa

C. S. I. C., 1971], obra que probablemente marcará época en los estudios suarecianos y de la escuela clásica española del Derecho.

(54) Podríamos hablar, con terminología escolástica, de *trascendentales comunes del Derecho* (unidad, objetividad, bondad y validez) y de otros *proprios* del mismo (*iustum, summum, facultas, lex...*). Alteridad, reciprocidad, igualdad, proporcionalidad... serían «propiedades» del Derecho...

cosmovisión comunitaria y solidaria (unitaria en su sentido humano-divino profundo) que nos legó el cristianismo «agustiniano», que otros mil agustinianos se han esforzado en explicitar en sus presupuestos básicos. Su formulación última, hoy por hoy, es la teilhardiana [Cfr., AvH., 72 y 97].

12) Resumamos sus intuiciones básicas para el mundo del Derecho:

a) El hombre es un todo en todos los sentidos. Y no es un todo aislado en ninguno de los sentidos. Ni siquiera es un mundo aparte. No es parte sin más del mundo ni aun tomado individualmente. Pero tampoco es *el* centro del mundo ni aun como persona y ni siquiera tomado como colectividad. El hombre es un protagonista en el cosmos y un fin en él y de él y para él. Pero el hombre mismo está en el mundo y es mundo y necesita del mundo y depende de él en todos los órdenes del obrar, del vivir y del ser.

b) Cada hombre respecto a los demás es, sí, un todo de libertad y de conciencia y reflexión. Pero no, desde luego, un absoluto. Ni siquiera como sujeto de valores personales. Es, a lo más, un centro personal entre otros muchos *equivalentes*. Cualitativamente vale igual que cualquier otro y aún que todos ellos juntos. Pero desde que entra en juego cualquier relación cuantitativa y medible, «lo suyo» se subordina a lo común y comunitario. Puede ser tan respetable como lo de otros y aún prevalente respecto al de muchos, pero no ya en cuanto objeto de títulos privados «suyos», sino en cuanto integrado expresamente en lo común y comunitario (seguridad jurídica, justicia social, bien común, progreso...).

c) A la igualdad y equivalencia interpersonales les corresponden dos codimensiones decisorias:

a') Reciprocidad de derechos y deberes: el que conculca un derecho no tiene por sí mismo derecho a exigir que otros se lo respeten a él: aunque éstos quizá sí que estén obligados a ello por otras razones propias o comunitarias.

b') Integración de los derechos y deberes de cada uno en otros cada vez más comprensivos: personales (derecho y deber de ser ante Dios) o comunitarios (derechos-deberes del desarrollo solidario).

b) *El Derecho, epicentro del desarrollo comunitario.*

Recojamos otra de las afirmaciones más características de Teilhard de Chardin en este punto. Si el mal—en el amor, por ejemplo—no está en faltar al pudor o a la higiene social, sino en derrochar las energías de personalización que él encierra [Cfr. EH, 93], *el mal del orden social*

y del Derecho (lo que podríamos llamar la «esencia metafísica de la injusticia») *consistirá también* en un derroche desde puntos de vista socio-comunitarios: en usar mal o abusar de las energías de posible desarrollo personal y comunitario que entraña toda vida y actividad social. Es decir, que la injusticia [Cfr. AvH., 119] no está sólo en la ilegitimidad de la tenencia o propiedad de bienes determinados, sino (además) en su empleo, uso y disfrute respecto a la totalidad social; en el abuso o despilfarro que todo uso pueda suponer en vista de las posibilidades o energías de que se dispone en cada momento y en cada colectividad.

La injusticia o justicia social *de cualquier uso* de bienes (y, por tanto, del régimen que lo establece así, lo define, lo protege o lo «autoriza») hay que medirla, en definitiva, según su rentabilidad o utilidad comparada y marginal respecto al bien común y respecto a los derechos-deberes de desarrollo personal que incumben a todos los ciudadanos, según su *status* particular y según la situación histórico-cultural y económico-política de la sociedad en que viven (55).

1) Importa insistir en este punto, para que podamos entender en toda su profundidad las sugerencias de Teilhard de Chardin. La naturaleza humana, tal cual es y tal cual vive (con sus fines específicos como factor decisivo), es el patrón último empírico de que disponemos para la calificación, valoración y planificación de todo lo humano: Protágoras fue uno de los primeros en verlo.

De la naturaleza humana social (religada a Dios y a los demás hombres) nacen todos los derechos, deberes y necesidades del hombre; y la razón es la única que puede enseñarnos cuáles son el orden y jerarquía más razonables, más convenientes y más justos que hay que establecer entre los derechos, deberes, fines y necesidades del hombre y de las comunidades humanas.

2) Pero el verdadero problema se plantea al confrontar cualquier solución teórica ideal con la realidad sociológica e histórica de la vida humana. Un derecho sin medios para realizarlo queda estéril y sin efecto: y el derecho-deber-necesidad del desarrollo comunitario y personal necesita de medios para poder realizarse de modo adecuado. Al ser todos los hombres y todos los conjuntos humanos depositarios y titulares de un derecho-deber-necesidad de autodesarrollo, todos ellos tienen derecho y necesidad personalísima y primordial *a aquellos medios* que les permitan el autodesarrollo deseable.

3) Es decir, que para el sociólogo, el economista, el político y el

(55) Existe, además, la dimensión ultranacional, paralela y simétrica.

jurista la cuestión idealmente primordial de los derechos-deberes y necesidades primarios de la persona y la comunidad *se desplaza* al problema más concreto y positivo de la producción, contabilidad y reparto óptimos de los medios (56).

4) Pero en el fondo, el criterio y objetivo final sigue siendo idéntico: *posibilitar para todos un desarrollo personal óptimo-máximo (entre los posibles) a través de un reparto y disfrute óptimo-máximo de los medios disponibles y más adecuados para ello* (57).

5) El problema es complicado, pues juegan en él múltiples equilibrios y proporciones y podemos plantearlo en términos jurídico-políticos, ético-sociales, axiológicos, teológicos... Pero en el fondo lo primero que se solventa de hecho e inmediatamente es *un problema de «economía» de los medios: precisamente lo que Teilhard llama «la activación de la energía» y la «explotación óptima de la energía de personalización disponibles»*. Tratemos de llegar al fondo de la cuestión de la mano del planteamiento «económico-político» dentro del que nos movemos en el presente apartado (58).

(56) Para una explicación plenamente científica habría que acudir a la *ley de las utilidades y productividades marginales ponderadas* refiriéndola directamente al problema que aquí nos ocupa: al de la personalización óptima posible de todos y cada uno de los hombres sobre la base de la distribución y utilización óptima y más rentable de los medios económico-políticos y socio-culturales disponibles de hecho en la sociedad de que se trate. Dicha ley indicará, en definitiva, que hay en cada empresa productiva (o sea, en cada persona humana que *obra y se personaliza* a través de su actuación y conducta total) un punto relativo y variable en el que la utilización racionalizada de una cantidad dada de medios produce en ella comparativamente un crecimiento óptimo—máximo de personalización superior al que produciría en otros.

(57) Es decir, que en pura economía de las energías de la personalización habría que asignar a cada persona el tipo y cantidad de medios que, utilizados convenientemente por ella, produjesen su personalización óptimo-máxima y en el punto exacto de su máxima rentabilidad marginal ponderada. Y no habría que asignar más medios a ninguna persona por encima de dicho óptimo (máximo o mínimo comparativamente, pero siempre óptimo con relación a la persona misma), mientras todas las demás (de dicho grupo, sector social, nación o del mundo entero) no tuviesen asegurada su «tasa» mínima de medios o la «ración alimenticia» necesaria para posibilitarle el conveniente desarrollo personal.

(58) Tampoco es deseable asignar a nadie medios por debajo de dicho tope de rentabilidad personalizante (óptimo-máxima y marginal ponderada) mientras ello sea posible. Es decir, que el primer principio o ley de dicha «economía mundial de las energías de personalización disponibles» (en función de los medios económico-políticos y socio-culturales y ético-tecnológicos disponibles) establecería los siguientes criterios:

1) Acercarse cuanto más sea posible a dicho nivel óptimo de rentabilidad, de

6) El problema sería mucho más sencillo si existiese una «productividad personalizante» idéntica, uniforme y fija en todos los hombres y respecto a todos y cada uno de los medios utilizables para ello; y si pudiésemos calcular las «tasas sucesivas y respectivas de crecimiento personal» que se seguirían a la asignación preferente de tales o cuales medios a cada uno de los hombres o grupos y sectores de la población. Pero dicha productividad personalizante no es uniforme. La experiencia parece confirmarnos lo opuesto: la desproporción, indeterminación y variabilidad de las «productividades» personalizantes o personalizadoras según las personas y según los medios utilizados por cada uno de ellas.

7) Es decir, que cada uno utilizamos los medios con que contamos de muy distinta manera y para fines divergentes y aún opuestos. Un «nacido rico» puede que aproveche el *status* heredado (con sus muchas posibilidades socioeconómicas de alta formación personal y de alta capacitación propia) para hacerse un gran ciudadano útil a los demás, un gran prohombre político, un maestro del saber o de la técnica y la producción, un gran *empresario social*... o puede que utilice sus «heredades» únicamente para «vivir de las rentas» y «pasárselo en grande» como verdadero parásito de su familia y de la sociedad. Un hijo de familia modesta o pobre puede que se limite a buscar un empleo o trabajo mí-

empleo y utilización personalizante mediante la producción, el reparto y la tecnificación óptima de los medios disponibles.

2) No asignar a nadie más del «lote» que le corresponda mientras no hayan recibido todos el lote mínimo correspondiente.

3) Es deseable que a todos se les pueda adjudicar el mínimo (máximo) imprescindible para un desarrollo humano conveniente. Es deseable ir elevando dicho lote o «nivel de vida» conforme va siendo posible elevarlo socioeconómicamente.

4) Cuando las condiciones socioeconómicas y políticoculturales de una sociedad dada no permitan la asignación de tales mínimos y la sociedad misma esté en condiciones inframarginales (o de subdesarrollo), habrá que urgir y exigir (en grado máximo y con todos los recursos posibles) al que disponga de bienes y medios la mejor utilización de ellos para que la sociedad vaya acercándose a su mínimo vital y subiendo el nivel de reparto de cada miembro.

5) Todos los individuos, grupos sociales, sectores nacionales o internacionales, naciones o grupos de naciones que dispongan de medios por encima del *mínimo internacional* efectivo, están obligados, incluso en virtud de las leyes de la rentabilidad marginal comparada (individual y social), a facilitar a los que no alcanzan el mínimo, medios y recursos para que puedan lograrlo.

6) Tanto más sería y urgente es esta última obligación (en los individuos, grupos o naciones que gozan niveles comparativos de lujo en sus medios) cuanto más sobrepasen ellos mismos el nivel mínimo y cuanto más les falte a los demás para alcanzar dicho nivel. La proporción inversa es también válida.

nimo no cualificado para «poder vivir»... o que combine su trabajo y estudio en equilibrio constante hasta hacerse a sí mismo tanto o más que el que lo heredó «todo hecho» (59).

8) El desarrollo del hombre y de los pueblos no es nunca una derivada, una función, una resultante y ni siquiera un producto de la simple programación y de la óptima explotación *social* de los medios. Un factor decisivo es la libertad que, como dice Teilhard, puede producir un «cortocircuito» en el proceso planificado y en su desarrollo, de forma que en definitiva todo termina dependiendo de la decisión personal y del *tipo ético* de comportamiento que cada uno prefiera seguir.

9) Los factores económico-políticos e incluso los jurídico-sociales pertenecen a la infraestructura (preparación, soporte o posibilitación) del desarrollo humano [EH, 132-133]: son medios imprescindibles y muy beneficiosos. Pero, en definitiva, el desarrollo es una tarea y vocación personalísima de cada hombre y de cada pueblo, en la que lo decisivo en última instancia es el talante religioso, moral, cultural y aún psicológico de cada individuo o grupo. Deber insoslayable y urgente de todos y cada uno es *organizar* el reino de los medios de forma que todos y cada uno *podamos* contar con cuanto vaya siendo necesario y oportuno para nuestro desarrollo plenario.

10) Pero aun logrado eso, no habríamos garantizado todavía el éxito pleno de la operación, ni mucho menos. El problema se desplaza entonces a regiones cada vez más directamente correlacionadas con el desarrollo ético-humano en sí mismo. Regiones en las que la planificación social y la misma manipulación técnica van perdiendo posibilidades de acción y en las que el factor «libertad»—con todas las indeterminaciones que comporta—va siendo preponderante hasta terminar siendo exclusivo.

(59) Repartir de modo óptimo los medios de que se dispone para lograr una rentabilidad social marginal y total óptima respecto a todos y cada uno de ellos, es el primer paso. Producir medios en grado y forma óptimo-máximos es el segundo paso. Repartirlos de modo óptimo para lograr una rentabilidad personalizante marginal y total óptima es el tercer paso. Utilizarlos y explotarlos en todas sus posibilidades personalizantes por todos y cada uno de los miembros es el cuarto paso.

Evidentemente, en cuestiones humanas el factor económico no es el último y ni siquiera el más importante. Su razón de ser es instrumental: cuenta y vale en cuanto que es *medio necesario* para la obtención de valores humanos específicos y superiores y en cuanto que sirva para ello. Es decir que el planteamiento y solución «económica» que acabamos de indicar no son suficientes de por sí solos, pues entran en el problema otros factores específicamente humanos que lo complican extraordinariamente.

11) Es decir, que del nivel técnico-económico hemos pasado al nivel de los medios de comunicación y acción social y ya no se trata de planificar, con vistas al máximo rendimiento común, el régimen de los medios económicos, sino de utilizar y explotar los medios de comunicación y acción social de forma que también ellos contribuyan de modo óptimo-máximo al mejor desarrollo de individuos y pueblos.

12) La enseñanza y la formación profesional de todos, la educación cívica, ético-religiosa y artística, la investigación y el deporte son para Teilhard los factores más importantes de este segundo nivel del desarrollo.

13) Recapitulemos. En el primer momento socioeconómico del problema, la afirmación básica de la doctrina teilhardiana era la necesidad de una *justicia* social creciente, de una solidaridad cada vez más consciente, exigente y acuciante [EH, 131 y ss.], de una colaboración decidida, entusiasta y eficaz entre todos; y de un régimen social de bienes en el que los medios económicos disponibles, «inspirados» por la caridad, contribuyesen, mediante la explotación y «liberación óptima» de todas sus energías personalizantes, al mejor desarrollo de todos y cada uno de los hombres.

En los momentos ulteriores de la cuestión, los aspectos decisivos son directamente ético-espirituales. La educación, por ejemplo, necesita «medios», pero es fundamentalmente un problema de *transmisión directa* entre maestros y discípulos con todas las posibilidades de emulación y riesgos de «escándalo» que implica el contacto e influjo directo entre las almas. En este aspecto, los factores directamente humanos, éticos y psíquicos de la personalización juegan un papel cuyo estudio ya no corresponde al jurista y sociólogo-economista, sino al moralista y filósofo del Derecho (además de al teólogo).

Algunos de sus principios básicos los hemos sugerido en los párrafos anteriores. Para completar lo dicho, bastará recordar aquí algunas de las afirmaciones centrales de la Encíclica *Populorum Progressio* sobre el «humanismo integral» y sus implicaciones éticas y sociales (60); o del mismo Teilhard de Chardin cuando habla del amor como la forma más perfecta de energía humana disponible (y la más personalizante) y como el mejor modo de explotación y «activación» de todas las demás energías [EH, 61-66].

(60) Ver, entre otros, ABRIL CASTELLÓ, VIDAL, «La operación Desarrollo de los pueblos y sus precedentes en el pensamiento político clásico español», en *Anuario de la Asociación «Francisco de Vitoria»*, XVII (1969-1970), 91-117, y en *Comunidades*, 4 (1967), 62-82, con más indicaciones bibliográficas y críticas.

VII. DESDE PUNTOS DE VISTA DE TEOLOGÍA DEL DERECHO

a) *La teología del Derecho, punto omega de las ciencias jurídicas.*

Si las líneas básicas de la antropología y del sistema mundial teilhardiano son certeras—y sustancialmente lo son—tendremos varias verdades básicas y decisivas para las «ciencias del Derecho»:

1) *La razón de ser del Derecho* no se agota en el hombre mismo individual ni tampoco en los conjuntos humanos. La razón última y completa de ser del Derecho consiste *en contribuir a la cristogénesis* desde todos los dominios del Derecho y lo social y con todas las energías específicas de dicho campo.

2) *Lo cristico es el sentido último del Derecho* en cuanto modo de vida y de acción cósmico-humanas. Y habrá que tratarlo por lo menos con la misma seriedad con la que Jhering estudió *el fin del Derecho*.

3) *La cristología del Derecho* es una parte de la teología del Derecho cristiano-occidental, dentro de la sección general de la filosofía del Derecho (61). Lo importante es darse cuenta de que la teología del Derecho no es algo sobreañadido a la ciencia y filosofía jurídicas, nada inyectado desde fuera. La teología del Derecho es la parte última de la teleología del Derecho y pertenece al capítulo de los fines humano-colectivos del Derecho.

4) Veamos claro: lo teológico (lo mismo que lo teleológico y axiológico) no pertenecen a la ciencia formal pura, al ser positivo-estructural del Derecho, sino que pertenecen a la «ciencia» total y sistemática del

(61) Existe una perfecta y total distinción nocional precisiva (separabilidad mental-objetiva) entre los diversos niveles, aspectos y puntos de vista o conceptos desde los que se puede estudiar racionalmente una parte o perspectiva de la realidad del Derecho. Pero no existe la misma separabilidad objetiva precisiva entre los diversos sentidos, valores y funciones de la vida social humana regulada por el Derecho. Es decir, hay muchos puntos de vista posibles sobre la realidad mental del Derecho: no hay mundos, esferas ni sistemas de realidades jurídicas independientes y substantivas ni modos de realización social del Derecho en que no se pueda y deba tener en cuenta los demás modos de realización social del Derecho que están intrínsecamente enlazados con aquél. Hay muchos puntos de vista parciales sobre la realidad, valor, historia y funciones del Derecho. Pero todo eso se refiere a un Derecho posible, independiente de la vida, conducta y acción interhumana. Es la acción social y el comportamiento recíproco lo que constituyen el dato jurídico completo, la *experiencia* jurídica entera (GURVITCH).

Derecho, al ser común, funcional y genérico del Derecho como realidad cósmica, humana, interhumana y humano-divina (62).

5) El *sentido del Derecho* no forma parte, desde luego, del ser físico-estructural-entitativo del Derecho y por eso la Sociología y la ciencia formal del Derecho se han desentendido de él con razón.

6) Son perspectivas diferentes, pero conciliables. Al sociólogo le interesa lo que es en cuanto que es de hecho; al formalista sólo le interesa lo que algo es en cuanto que lo es *a priori*. Son las dos ramas básicas del positivismo jurídico y desde puntos de vista filosóficos no son más que eso, fisicalismos del Derecho: lo que el Derecho es de hecho en una sociedad histórica dada; lo que el Derecho es de por sí en el laboratorio mental y estilizado de las propias construcciones mentales.

7) Pero el sentido del Derecho sí que forma parte del ser lógico-funcional-teleológico del Derecho. Y volvemos a la afirmación de siempre: hay una ontología del Derecho como estudio del ente (o ser físico propio) de él; y hay una ontología del Derecho como estudio del ser (o sentido y ser cualitativo) de él. Ambas forman parte de la ontología del Derecho. Y es un error despreciar las verdades de uno u otro punto de vista sobre el ser del Derecho basándose en principios deliberadamente parciales y precisivos.

8) El error del científico formalista-positivista es reducir todo el ser del Derecho y toda consideración sobre el mismo al ser físico-entitativo-estructural del Derecho y negar validez, objetividad y científicidad a todas las demás perspectivas del Derecho. El fallo del filósofo del Derecho sería prescindir de lo específico-formal de él y reducirlo enteramente a realidades parajurídicas.

9) La teología del Derecho es la parte última de la filosofía del Derecho. Puesto que no sólo estudia *ex causis* toda realidad jurídica: y no sólo la estudia *ex ultimis causis*: sino que la estudia *ex ultima causa*.

(62) La sociología del Derecho, la fenomenología del Derecho y la ciencia lógica y formal del Derecho (como cualquier otra disciplina jurídica propedéutica y teórica) contradicen su propia naturaleza, sus propios presupuestos implícitos, sus declaraciones programáticas de principios y su misma función estructural y sistemática (el fin científico que justifica su misma existencia y sus respectivos procedimientos y métodos) desde que deciden constituirse en ciencias substantivas y aparte, desde que olvidan que no son más que métodos concretos y parciales de esa ciencia más amplia y ambiciosa que llamamos filosofía. Es decir, desde que se constituyen en ciencia total y única del Derecho y repudian como no-científicas a todas las demás. Repito que no son más que sectores primarios de la filosofía del Derecho y, en definitiva, instrumentos al servicio de la verdad jurídica completa.

Es decir, que refiere todos los datos, experiencias, problemas, conclusiones y constataciones (suministradas por las partes anteriores del Derecho) a la última relación trascendente del Derecho y del hombre mismo: a Dios. El error de la teología consiste también en constituirse aparte de las demás disciplinas jurídicas y olvidar que los materiales con que ella trabaja le tienen que ser suministrados por ellas (y por la teología misma en cuanto se refiera a Dios mismo y a sus relaciones para con el hombre en persona y para con los grupos humanos). Y, por tanto, no puede prescindir de dichos datos, ni adulterarlos al incorporarlos a su propio tratamiento teológico, sino que tiene que estudiarlos muy a fondo y tal y como se los brindan las diferentes ciencias jurídicas particulares, antes de decidirse a tratarlos desde sus propias perspectivas (63).

b) *La cristogénesis, punto omega de la vida jurídica.*

1) Existe una jerarquía inamovible entre todos los valores, sentidos y funciones que transporta el Derecho y que se realizan o fracasan con él. Es decir, que todos los problemas que hemos visto que existen en el

(63) Es decir, que no existirá una ciencia del Derecho completa y verdadera (suficientemente científica, objetiva, comprensiva y sistemática) mientras no abordemos en toda su integridad real, existencial y fenomenológica la realidad del Derecho tal cual es y tal cual existe, se da y acontece. Con otras palabras, que el dato a tener en cuenta y a desentrañar («explicar») en todos los ingredientes o componentes que constituyen su realidad entera, es la experiencia jurídica misma. Ahora bien, es evidente que en todo objeto o materia de investigación filosófica ocurre que nunca podemos captarlo integralmente con un solo concepto ni desde un solo punto de vista. Si existe respecto al Derecho la intuición de que nos habla BERGSON, es evidente que aún después de captar en toda su integridad la realidad jurídica no podemos explicarla a otros (no podemos transmitirles nuestro presunto conocimiento científico completo del Derecho) más que a través de una serie de conceptos, argumentaciones, demostraciones y explicaciones cada vez más complicadas a medida que queremos profundizar más en la realidad a explicar y completar más nuestra explicación agotando la inteligibilidad del objeto explicado. No olvidemos que filosofía es un conocimiento universal, universalizante y comunicable sobre un objeto dado: y que, por tanto, incluso tras haber logrado la intuición personal completa sobre el objeto, subsiste siempre el problema de transmitir a otros nuestra ciencia lograda. Todo esoterismo y todo irracionalismo (de lo que tiene muchísimo la intuición de BERGSON y la misma lógica hegeliana) son radicalmente antifilosóficos, incluso aunque lleguemos a justificar racionalmente su existencia. Algo parecido a lo que ocurre en teología con los misterios: no se trata de negar su existencia, sino de reducirlos, limitarlos y erosionarlos cuanto nos sea posible. Tal vez no haremos más que repetir el empeño de aquel niño que asombró a Agustín de Hipona al querer meter el mar infinito en su agujerito de arena. Pero habrá que intentarlo.

aspecto lógico-racional o científico puro del Derecho existen y se centuplican en el aspecto ético-práctico del mismo. La realidad del Derecho en cuanto dato de la realidad total del hombre y su mundo era el problema allí; la realización del Derecho, en cuanto factor de la conducta total del hombre y de los grupos humanos respecto a todos los demás seres del mundo, es el problema aquí. Allí se trataba de cómo conocer mejor lo que el Derecho es en sí mismo, aquí se trata de conocer lo que el Derecho es para el hombre. Es decir, de conocer lo que el Derecho significa e importa al hombre.

2) Hay una cierta simetría entre el tratamiento científico del Derecho esbozado en el párrafo anterior y el tratamiento ético-axiológico que apuntamos aquí. Ya hemos indicado que hay en el Derecho muchos valores, sentidos y funciones respecto al ser y obrar del hombre y que se los puede distinguir (analizar) entre sí unos de otros con plena nitidez. Pero lo que tratamos de ver claro aquí no es eso (la distinción nocional y cualitativa que se da entre los diferentes sentidos, valores y funciones implicados por el Derecho), sino lo contrario: la interdependencia inescindible que existe—en el orden de la realización práctica y de la calificación jurídica, social y humana de las realidades y de las realizaciones del mundo del Derecho—entre todos los valores, funciones, significados y papeles que juega el Derecho en la vida del hombre o que se juegan con él, por él o a través de él (64).

3) Desde las perspectivas cosmogénicas y escatológicas de Teilhard la implicación más esencial e importante de dicha jerarquía (axiológica y teleológica a la vez, es decir, ético-estructural y ético-funcional conjuntamente) es la siguiente afirmación: lo crístico es el último valor, dimensión, función y estructura del Derecho y de la vida social humana. Y es, por lo tanto, lo que hay que salvaguardar a cualquier precio y por encima de todo: *sobre todas las cosas*. Pero entendiendo exactamente qué es lo que quiere decir dicha «primacía de lo crístico» en el Derecho y en la vida de relación.

4) Porque han sido muchos los errores y las interpretaciones falsas que la historia nos dejó en este punto: a) Para algunos, la primacía del hombre radica en su voluntad, en la libertad y derechos particulares de cada conciencia humana individual: el liberalismo (de Kant a Schopen-

(64) Ver sobre estos problemas: ABRIL CASTELLÓ, VIDAL, «Las ideologías personalistas ante la ciencia jurídica actual», en ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XII (1966), 373-448; ABRIL CASTELLÓ, VIDAL, «La personalización», en la misma revista, XIII (1968), 119-148, con mayores referencias bibliográficas en ambos estudios.

hauer y Sartre) es la filosofía de dicho error. *b)* Para otros, la primacía de lo espiritual radica en la sola buena voluntad, en la fe y buenas intenciones explícitas de cada conciencia, sin que la conducta real social del individuo cuente ahí decisivamente: el luteranismo, el calvinismo y todos los farisaísmos y judaísmos de la historia son la filosofía y teología de dicho error. *c)* Para otros, la «primacía de lo personal» no entraña derecho alguno del hombre a desentenderse de los demás y de la propia conducta total para con el mundo, sino al revés: implica una conciencia plenaria de la interdependencia funcional insoslayable que existe entre la realización y co-realización de todos los tipos de valor que se juegan en la vida del hombre. Es decir, que el error máximo y radical (y común a todas las aberraciones cometidas en estas cuestiones) consiste exactamente en separar enteramente la búsqueda, la consecución y el fracaso de un orden dado de valores humanos de la búsqueda, conquista o pérdida de los demás valores (65).

6) La primacía de lo crístico hay que entenderla así [Cfr. PH, 330-331]:

a) La búsqueda, la obtención o el fracaso de cualquier otro valor anterior o inferior del Derecho, del hombre o de la sociedad, no pueden ni deben impedir la obtención del valor crístico de los mismos. Y si lo impiden, no se logra un valor humano auténtico, sino un antivalor definitivo (aunque se lo palie con el logro de un cierto valor limitado e inferior).

b) La búsqueda y obtención del valor crístico o teológico del Derecho y de la vida social humana sólo puede y deber impedir la búsqueda y el logro de los demás valores humano-jurídicos en cuanto que sean incompatibles con él y con cuanto él implica (con una relación de exigencia preferente).

c) El fracaso de cualquier otro valor humano-jurídico-social sólo se justifica en cuanto incompatible con el valor crístico-teológico o con otro valor humano-social superior o ulterior a él.

d) El valor crístico (y cualquier valor humano-social ulterior a uno

(65) Ver, además de los estudios citados en la nota anterior: ABRIL CASTELLÓ, VIDAL, «Derecho-socialización-personalización: El sistema social cristocéntrico de Laberthonnière», en ANUARIO DE FILOSOFÍA DEL DERECHO, XIII (1968), 355-441. El pensamiento social y jurídico de Laberthonnière es sustancialmente idéntico al de Teilhard, sobre todo en sus dimensiones y exigencias solidarias, y con un enfoque consustancialmente cristocéntrico y omnipresente. Todos los puntos abordados allí completan y enriquecen, crítica y doctrinalmente, a los estudiados en el presente estudio.

dato respecto al cual se plantee el problema que aquí nos ocupa) puede ser más o menos completo y perfecto en sí mismo formalmente y cualitativamente y más o menos enriquecido materialmente según sea su posición respecto a los demás valores que comporte su realización o crecimiento.

7) Es difícil, muy difícil, establecer las correlaciones práctico-funcionales (e incluso las simplemente teóricas y estructurales) que existen entre la búsqueda, obtención y fracaso correlativos de los diferentes órdenes de valor distinguibles a partir del valor crístico-teológico o de cualquier otro asumido como precisamente último. Pero sí pueden adelantarse algunas precisiones elementales sobre ese punto (66):

a) La calidad o forma de un valor dado se la puede juzgar y decidir en cuanto tal valor concreto y solo (formalmente); y en cuanto valor humano sustantivado (relativo a la totalidad y jerarquía de valores que interesan al hombre o valen para él).

b) En el primer aspecto, sólo cuenta dicho valor en sí mismo: su modo de ser tal valor es el que decide por sí sólo su calidad y forma en cuanto es tal valor aislado. Los demás entonces no cuentan en ningún sentido, precisamente porque se les ha excluido mentalmente del cómputo y de los criterios de valoración y de calificación adoptados.

c) Si de lo que se trata es de sustancializar un valor humano parcial y concreto (o sea, de valorarlo y calificarlo en cuanto valioso o disvalioso respecto al hombre entero y respecto a la totalidad y comunidad de seres que conviven con él y respecto a la totalidad y jerarquía de valores que interesan al hombre o en el hombre o entre los hombres) la cuestión se complica extraordinariamente.

VIDAL ABRIL CASTELLÓ.

(66) Reenvío al lector a los estudios citados en las dos notas anteriores.