

ENRIQUE GONZÁLEZ

DEJAR VIVIR

MARÍAS Y LEJEUNE
EN DEFENSA DE LA VIDA



RIALP

ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

DEJAR VIVIR

*Marías y Lejeune
en defensa de la vida*

EDICIONES RIALP, S. A.
MADRID

Índice

[Cubierta](#)

[Portadilla](#)

[Índice](#)

[Un filósofo y un científico ante el aborto](#)

[Angustia ante la monstruosidad](#)

[Lo más grave que ha ocurrido en el siglo XX](#)

[Deshumanización](#)

[Diversas hipocresías](#)

[El caso de Jérôme Lejeune](#)

[El informe que Marias le pidió a Lejeune](#)

[Del cigoto a Pulgarcito](#)

[Unicidad desde la concepción](#)

[Teoría de la animación retardada](#)

[«Yo soy yo y mi circunstancia»](#)

[La nueva metafísica](#)

[De las «cosas» a la «persona»](#)

[De la «naturaleza» al «hombre»](#)

[De la «sustancia» al «hacerse»](#)

[De la «materia signata» a las «experiencias radicales»](#)

[Del «qué» o «algo» al «quién» o «alguien»](#)

[Del «algo corporal» al «alguien corporal»](#)

[Del «embrión» a la «criatura»](#)

[Del «aborto» a la «perduración»](#)

[Del «parecer» a la «verdad»](#)

[Créditos](#)

UN FILÓSOFO Y UN CIENTÍFICO ANTE EL ABORTO

La espinosa cuestión del aborto requiere ser estudiada —con el fin de saber a qué atenernos sobre ella— tanto desde el punto de vista filosófico como desde el científico. El presente libro recoge los tratamientos que, ante ese tema siempre actual, exponen, por una parte, el científico francés Jérôme Lejeune (considerado fundador de la genética moderna) y, por otra, el filósofo español Julián Marías, una de las mentes más lúcidas de nuestro tiempo, que tuvo ocasión de dialogar y debatir con figuras tales —muchas de ellas amigas— como Ortega, Heidegger, Gadamer, Menéndez Pidal, Azorín, Zubiri, Morente, Gaos, Ferrater Mora, Laín, Marañón, Gabriel Marcel, Paul Ricoeur, Yves Pélicier, Raymond Aron, Pierre Emmanuel, Daniélou, Gilson, Paul Hazard, Jobit, Guitton, Jaeger, Quine, Huizinga, Romano Guardini, Lucien Goldmann, Borges, Gilberto Freyre, Robert Merton, Raley, Alfred Ayer o Juan Pablo II.

El propio Julián Marías escribe que en 1980 conoció en Roma «al gran biólogo francés Jérôme Lejeune, uno de los hombres que más se han esforzado por mostrar la significación inaceptable del aborto, cuya difusión, fomentada por unos y pasivamente recibida por otros, es a mi juicio lo más grave que ha sucedido en el siglo XX»^[1].

Para dar respuesta a grandes asuntos vitales los científicos preguntan a los filósofos, y estos a aquellos. Ocurre que no suelen ponerse de acuerdo, o más bien que no encuentran unos lo que esperaban en los otros. Acaso —ante el asunto disputado del aborto— nunca ha habido mayor afinidad entre un filósofo y un científico, cuyas ejemplares vidas seguramente hayan propiciado este encuentro tan necesario como esclarecedor.

^[1] JULIÁN MARÍAS: *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*. Alianza Editorial. Madrid, 1989, pág. 166. Posteriormente, varias veces en Roma volverían a encontrarse Lejeune y Marías; una de ellas en noviembre de 1991, con motivo de un Congreso organizado por el Consejo Pontificio para la Familia, al que asistió la Reina de España Doña Sofía (como el que escribe estas páginas residía entonces en la Ciudad Eterna, Julián Marías quiso entrevistarse conmigo en un salón del modestísimo *Hotel Michelangelo*, donde tanto él como Lejeune se hospedaban invitados por el Vaticano).

ANGUSTIA ANTE LA MONSTRUOSIDAD

Frecuentemente Julián Marías solía referirse a la angustia que sufría, incluso acerca de que a veces no podía dormir, ante la cuestión del aborto. En 1982 había escrito estas frases: «Vivo angustiado hace varios años al saber que todos los días se mata, fría y metódicamente, a miles de niños aún no nacidos, se les impide llegar a ver la luz, se los expulsa del seno materno —la más íntima y profunda de todas las casas del hombre—, se los echa a morir»[2].

El entero artículo del que forma parte tal texto —en que cita a Jérôme Lejeune— parece particularmente acertado para afrontar este asunto tan espinoso como tergiversado. Cuando se lo dije el 13 de marzo de 1983, al final de una sesión pública de la Real Academia Española (a la que contribuía a dar tanto esplendor con su pertenencia), él —elevando las cejas mientras llevaba una mano sobre el costado de su frac académico y con la otra se ajustaba las gafas, gestos suyos tan característicos— contestó que aquello del aborto le parecía «una monstruosidad».

Esa palabra, monstruosidad, que se me quedó grabada, volvería Julián Marías a emplearla en diversos contextos. El mismo año 1983 escribiría que los partidarios del aborto descartan «todo posible uso del *quién*, de los pronombres *tú* y *yo*. Tan pronto como aparecen, toda la construcción elevada para justificar el aborto se desploma como una monstruosidad»[3].

En 1994 también escribió que la «manipulación a que está sometido el mundo actual, incomparable con las de cualquier otra época, hace verosímil que el mundo se embarque en una monstruosidad sin precedentes»[4].

En una conferencia dada el año 1995 dijo que hay «cuestiones morales, que afectan a los derechos personales; el poder más legítimo no puede atentar a ellos, no puede disponer de las vidas de los demás. La idea de ser “dueño de vidas y haciendas” no se admite de los Reyes, pero sí de los Estados, que legislan, por ejemplo, sobre el aborto, disponiendo de las vidas. ¿Es que esto es admisible? Algún día esto parecerá una monstruosidad —y empleo esta palabra con todo rigor—, la mayor del siglo XX. Parecerá inconcebible que esto se haya tolerado y, lo que es más, defendido y legislado. Se ha reaccionado con energía frente a algunos totalitarismos de hace unos decenios, pero reverdecen en muchas formas y con diversos pretextos, en países que se llaman democráticos, pero que recuerdan en muchas cosas lo que se hacía en la Alemania hitleriana. Se daban “justificaciones”, “sangre y suelo”, “pureza racial” y otras parecidas.

Siempre hay pretextos: “elección” (de la muerte ajena), por ejemplo»[5].

Y en un libro publicado en 1995 escribe que extirpar al niño gestante como si fuera un tumor enojoso «se trata, no ya de algo inmoral, sino de una monstruosidad»[6].

El 28 de mayo de 2013, la televisión daba las imágenes de cómo unos bomberos chinos rescataban —en paciente trabajo realizado durante dos horas serrando con cuidado la tubería de un retrete— a un niño recién nacido, todavía unido a la placenta, que hacía escuchar su desconsolado llanto, que pudo ser liberado y que al final dormía tranquilo en la incubadora aun con el cuerpo magullado y herido. Esas imágenes, capaces de conmover a todo hombre de buena voluntad, llevan al horror si se piensa que ese mismo niño hubiera podido ser, poco tiempo antes, matado en el vientre materno, fuera del cual —ya que no se escucha su llanto y no es visto— algunos pueden actuar «como Hamlet en el drama de Shakespeare, que hiere a Polonio con su espada cuando está oculto detrás de la cortina. Hay quienes no se atreven a herir al niño más que cuando está oculto —se pensaría que protegido— en el seno materno»[7].

Una escena parecida se ha repetido en España el 23 de junio de 2013: ese día los bomberos de Alicante rescataban de otro desagüe a un bebé cuarenta horas después de haber sido arrojado, nada más nacer, por su madre; una vecina alertó de que se oían maullidos (en realidad, llantos) que procedían de las bajantes de aguas comunitarias; trasladado al hospital, el niño —reanimado y liberadas sus vías respiratorias, prácticamente obstruidas— hubo de ser ingresado con fractura de radio y otras lesiones. Resulta tremendo considerar cómo las tuberías de los retretes se han convertido —por unas horas y sin que sean vistos (tan solo oídos) los niños encajados en ellas— en lugares más seguros que “la más íntima y profunda de todas las casas del hombre”.

Confiemos en que ese *modus operandi* (practicado tanto en China como en España) de arrojar niños recién nacidos al desagüe de los retretes no se generalice, por imitación, viendo los informativos de televisión, a pesar de todas las campañas y facilidades que se dan para abortar mucho antes de dar a luz. Imágenes tan elocuentes y tan verdaderas como las anteriores (en las que se manifiesta el deseo materno de no ver la cara del recién nacido) hacen pensar sobre el enorme cambio operado en nuestra sociedad desde hace unos decenios: de horrorizarse ante la monstruosidad del aborto —ocultada la cara del niño en el seno de la madre— se ha pasado a considerarlo como un avance en la civilización. Esto ha ocurrido aproximadamente en los años setenta del siglo pasado.

Contaba Julián Marías cómo una vez, hacia el final de ese decenio, regresaba a casa con su mujer, los dos angustiados después de haber asistido ambos a una cena en que pudieron comprobar cómo unos antiguos amigos, que antes se hubieran horrorizado ante el aborto, habían pasado a llegar a considerarlo bien, un derecho, un síntoma de “progresismo”. Aquella noche ni Julián Marías ni su mujer pudieron dormir.

[2] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*; en *El curso del tiempo*, vol. 2. Alianza Editorial. Madrid, 1998, pág. 16.

[3] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, “Cuenta y Razón” 10 (1983) 13. Este es su artículo de mayor repercusión sobre el aborto, transcripción de una multitudinaria conferencia dada en la Universidad de Salamanca, primero publicado en la revista “Cuenta y Razón”, luego resumido en el diario “ABC” el mismo año,

con el mismo título, y nuevamente publicado en el mismo periódico, con el título *La cuestión del aborto*, el año 1992. Algunos libros recogen ese artículo en su integridad: VV. AA.: *En defensa de la vida*. Edilibro. Madrid, 1983, págs. 13-20; JULIÁN MARÍAS: *Problemas del cristianismo*. Planeta-DeAgostini. Barcelona, 31995, págs. 214-221.

[4] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*; en *El curso del tiempo*, vol. 2, *op. cit.*, pág. 267.

[5] JULIÁN MARÍAS: *Conferencia pronunciada en el ciclo organizado por la Universidad Complutense en los Cursos de Verano de El Escorial de 1995*; en *Veinte años de reinado de Juan Carlos I*. Premio VI Concurso nacional sobre “La Corona, institución básica en la proyección universal de España”. FIES. Madrid, 1995, pág. 13.

[6] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*. Alianza Editorial. Madrid, 1995, pág. 98.

[7] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, *op. cit.*, pág. 12.

LO MÁS GRAVE QUE HA OCURRIDO EN EL SIGLO XX

«Y pienso que la aceptación social del aborto es lo más grave que ha ocurrido, *sin excepción*, en el siglo XX»[8]. Esta frase —acuñada antes de 1978, tan citada luego por bastantes pensadores y figuras públicas— era una convicción muy profunda de nuestro filósofo. Volvió a escribir algo parecido en 1983: «Por esto me parece que la aceptación social del aborto es, sin excepción, lo más grave que ha acontecido en este siglo que se va acercando a su final»[9]. Tal idea la repetiría en muchas otras ocasiones, desde entrevistas a cursos y conferencias.

Recién terminada la Segunda Guerra Mundial ya había hablado Julián Marías «de la pérdida del respeto a la vida humana» y de «ese hecho tremendo que se podría llamar “la vocación de nuestro tiempo para la pena de muerte y el asesinato”»[10]. Algo «tan terrible como cierto, que había dominado el espacio de una generación, desde 1930 aproximadamente. La siguiente significó una recuperación de la civilización y el sentido moral, y por tanto del respeto a la vida humana. Pero no duró demasiado: hacia 1960 empezaron ciertos fenómenos sociales inquietantes, y que no han hecho más que crecer y afirmarse». Tales fenómenos son «el terrorismo organizado —muy organizado, y esto es lo esencial—, la inmensa difusión del consumo de drogas y, sobre todo, la aceptación social del aborto. No el que alguna vez se cometa, cediendo a impulsos fuertes en circunstancias agobiantes, sino el que eso parezca bien, un derecho, tal vez un síntoma de “progresismo”. Hay una manifiesta voluntad de ciertos grupos sociales de que se cometan abortos, de que el mundo entero quede contaminado por esa práctica, de que nuestra época se pueda definir por ella, como otras por la esclavitud o la tortura judicial»[11].

Si tanto lo angustiaba el hecho de saber que todos los días se mata a miles de niños aún no nacidos, me «angustia todavía más —escribe— el ver a tantas personas que hace muy pocos años se hubiesen horrorizado de esto —mejor dicho, que se *horrorizaban* aceptarlo sin pestañear. ¿Por qué? Por muy varias causas, que valdría la pena analizar; pero ante todo *por miedo*. Por miedo a no estar al día, a ser descalificados por los que hacen la opinión superficial, a ser llamados “reaccionarios”, lo cual ha venido a ser el pecado nefando. Poco importa que el aceptar el aborto sea lo más reaccionario que puedo imaginar, la regresión a formas de barbarie prehistóricas o de los albores de la Historia, en que la exposición de los niños (a veces de las niñas solamente) era un uso aceptado»[12].

En esas épocas bárbaras, cuando nacían niños no queridos (sobre todo niñas, infravaloradas, despreciadas en tantas culturas) y también deficientes se los dejaba “expuestos”, es decir: abandonados en lugares desérticos para que murieran desamparados o devorados por las fieras. A veces un niño recién nacido era encontrado “expósito” —tanto en lugares desérticos como públicos, porque no se lo podía mantener o por otras causas— y resultaba salvado por la compasión de otras personas.

Hay que darse cuenta de que esa aceptación social del aborto ha sido consecuencia de una muy sutil manipulación ejercida de manera persistente y con medios muy poderosos, tanto económicos como de propaganda. Por eso Julián Marías confiaba, con esperanza, en que en un futuro —desenmascarada esa manipulación— el hombre, la sociedad en general, iba a darse cuenta de su error y rectificaría: «Imagino que en el siglo próximo se pueda sentir vergüenza de que haya existido una época tal como nos la presentan, ofrecen y, lo que es más, quieren imponer»[\[13\]](#).

Esa aceptación social del aborto, el que este parezca bien o “progresista”, lo consideraba aún más grave que las dos guerras mundiales y que los campos de concentración, porque estos últimos sucesos tan desgraciados siempre han parecido mal, incivilizados, regresivos. «Lo que aquí me interesa es entender *qué es aborto*»[\[14\]](#): matar incivilizadamente al más débil, frágil, pequeño, indefenso; considerar que eso está bien hecho. Que incluso es un derecho o un privilegio que los adultos tienen.

Según Miguel Delibes —amigo, paisano y compañero académico de Julián Marías, el cual quiso (sin conseguirlo) en 1976 que fuera director de un importante diario nacional —, lo «importante en este dilema es que el feto aún carece de voz, pero, como proyecto de persona que es, parece natural que alguien tome su defensa, puesto que es la parte débil del litigio». El caso es que «el abortismo ha venido a incluirse entre los postulados de la moderna “progresía”. En nuestro tiempo es casi inconcebible un progresista antiabortista. Para estos, todo aquel que se opone al aborto libre es un retrógrado». Sin embargo, el verdadero progresismo consiste en defender a los más débiles, desprotegidos, indefensos y desamparados, en este caso la vida «más pequeña y menesterosa». Porque «una cosa está clara: el óvulo fecundado es algo vivo, un proyecto de ser, con un código genético propio que con toda probabilidad llegará a serlo del todo si los que ya disponemos de razón no truncamos artificialmente el proceso de viabilidad»[\[15\]](#).

Quienes se llaman a sí mismos “progresistas” deberían asumir que, respecto a su abortismo, en realidad son “reaccionarios”. Con el aborto estamos «amenazados por la mayor ola de “reaccionarismo” que puedo recordar»[\[16\]](#). Y Julián Marías sabía mucho de reaccionarismo porque lo tuvo que sufrir enormemente en su vida: fue encarcelado por él, le impidieron ser profesor en España donde parecía que todas las puertas se le cerraban, eran censuradas sus obras, recibió desmesurados ataques escolasticistas, pasó tantas dificultades económicas que incluso hicieron que no pudiera comprar los medicamentos para curar a su primer hijo, que murió a los tres años y medio de edad.

El aborto significa además la implantación de un poder totalitario. Pero la «limitación primaria y más evidente de todo poder que pretenda ser legítimo es la que se refiere a la

vida misma. No se puede disponer de ella, no se la puede destruir, no se puede privar a nadie de la vida». Por esto «es absolutamente ilícito el aborto. Ningún poder, por legítimo que sea en su orden, tiene potestad para privar de la vida a la persona no nacida, que llegará a su plenitud si no se la mata antes. El aborto es un delito o un pecado que se puede cometer, como cualquier otro, y puede haber circunstancias que disminuyan su gravedad. Lo inadmisibile es que ningún poder se atribuya el derecho de atentar contra la vida de la persona que está en camino hacia su completa realización, o que reconozca ese derecho a los individuos, favoreciendo así lo que en mi opinión es lo más grave que ha ocurrido en el siglo XX: la aceptación social del aborto, incluso la creencia de que es un avance o un progreso, y no una regresión a las formas más oscuras de la historia, como la tortura judicial o la esclavitud»[\[17\]](#).

Claro que desde siempre se han cometido abortos: ahora bien, eliminar al niño gestante tratándolo como si fuera una cosa ha parecido, también siempre, algo inhumano. Los animales inferiores no lo hacen y cuidan admirablemente de sus crías (hay contadas excepciones como cuando de forma esporádica algunos animales, al romper con sus instintos, tan complejos y delicados, desorientándose, caen en la cosificación). A veces el hombre se comporta también inhumanamente, cosificándose. Pero hoy nos encontramos con la inhumanidad de que el aborto parezca bien y sea así aceptado socialmente. Cuando se juzga que quien va a nacer resulta incómodo, tratándolo como a cosa, se está comprometiendo la misma condición humana debido a un proceso de deshumanización.

[\[8\]](#) JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 16.

[\[9\]](#) JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 14.

[\[10\]](#) JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*. Revista de Occidente. Madrid, 1947, págs. 93-94.

[\[11\]](#) JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 265.

[\[12\]](#) JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 16.

[\[13\]](#) JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 267.

[\[14\]](#) JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 12.

[\[15\]](#) MIGUEL DELIBES: *Aborto libre y progresismo*, “ABC”, 14 de diciembre de 1986, pág. 3.

[\[16\]](#) JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 267.

[\[17\]](#) JULIÁN MARÍAS: *La vida humana y los límites del poder (y II)*, “ABC”, 2 de mayo de 1996, pág. 3.

DESHUMANIZACIÓN

La crisis de nuestro tiempo habría que diagnosticarla con un concepto mucho más apropiado que el de relativismo: *deshumanización*. Para curar las enfermedades necesitamos averiguar su etiología o causa. Sin darse cuenta, ocurre aquí que quienes diagnostican “relativismo” hacen el juego a los relativistas: a estos, sin duda, les interesará difundir el relativismo y su concepto (quizá hasta lo hayan acuñado ellos, los cuales consideran que, en relación con el aborto, «no se puede imponer a una sociedad entera una moral “particular”»[\[18\]](#), que por esto según ellos es relativa a algunos pero no alcanza a todos).

Muchos países civilizados se comportan «en zonas importantes de la vida de una manera que hubiera repugnado a otros mucho más modestos culturalmente. Y no es solo el aborto, sino que hay otros muchos aspectos en que la situación es parecida. Sería interesante leer con atención cualquier periódico de cualquier día, y hacer el catálogo de las noticias, comentarios y anuncios que revelan un pavoroso descenso, no solo de la moralidad, sino de la *inteligencia* vigente, en suma, de la civilización». Se «está practicando un tremendo terrorismo de la opinión, al que sucumben millones de personas, que no se atreven a afrontar el riesgo de ser consideradas “anticuadas”, “reaccionarias” o cualquier otro vituperio incontrolable y puesto de moda. A esto ayuda esa misma inseguridad en que viven: inseguridad de sus principios morales y simplemente humanos»[\[19\]](#).

Para abordar la cuestión del aborto cree Marías «que hace falta un planteamiento *elemental*, ligado a la mera condición humana, accesible a cualquiera, independiente de conocimientos científicos o teológicos, que pocos poseen. Es menester plantear una cuestión tan importante, de consecuencias prácticas decisivas, que afecta a millones de personas y a la posibilidad de vida de millones de niños que nacerán o dejarán de nacer, de una manera *evidente*, inmediata, fundada en lo que todos viven y entienden sin interposición de teorías (que en ocasiones impiden la visión directa y provocan la desorientación)»[\[20\]](#).

Según él, «hay que volver a lo más sencillo y elemental, a lo que puede ser comprendido con evidencia por todos los que tengan la mera capacidad de pensar, y que a la vez será lo más profundo». Pero «¿no es esto extraño? ¿No sorprende que para llegar a lo más simple y claro haya que dar largos rodeos, sea menester un esfuerzo considerable? Para mí, la cosa es clara: los que no entienden eso no es que no lo

comprendan, es que han sufrido una operación consistente en despojarlos de su antigua evidencia y sustituirla por un esquema abstracto, que se resiste a la intelección, pero queda enquistado en sus mentes, bloqueando su inteligencia, impidiendo el funcionamiento espontáneo de su razón»[21].

Llamo deshumanización a dicho enquistamiento de tal esquema abstracto que bloquea la inteligencia, que impide el funcionamiento normal de esa razón que ella misma hace darse cuenta de que el aborto es una monstruosidad. Muchos están interesados en que el hombre no piense por sí mismo con su razón, sino según le digan otros que hacen uso de lo que el filósofo y dramaturgo francés Gabriel Marcel —amigo de Julián Marías— llamaba *techniques d'avilissement*, técnicas de envilecimiento, destinadas a manipular al hombre deshumanizándolo. Son técnicas para potenciar el lado oscuro de la vida, para que la persona se envilezca. Habría que «ensayar un cambio de óptica; frente a las técnicas de envilecimiento, se podría intentar una visión de salvación de lo real». Lo que «resulta urgente es una corrección de la perspectiva, del punto de vista; en el fondo, se trata del uso indebido de técnicas destructoras, que sustituyen lo efectivo por construcciones mentales injustificadas e injustificables»[22].

Como consecuencia de esas técnicas de envilecimiento (manejadas por poderosos medios de comunicación), hoy suele darse el aturdimiento, una «desorientación acaso más profunda que ninguna otra, porque el hombre que la padece *no sabe que está desorientado*. Se deja llevar, y ni siquiera se da cuenta de que está perdido»[23].

La filósofa judía-alemana Hannah Arendt acuñó la expresión «banalidad del mal» para tratar de definir lo que vio en aquel tribunal de Jerusalén que en 1961 condenó al criminal nazi Adolf Eichmann, el cual —uno de los principales ejecutores del holocausto— se había ocupado en transportar a centenares de miles de hombres, mujeres y niños a los campos de concentración y de exterminio. Mientras los actos de ese nazi eran monstruosos, él no era ni monstruoso, ni paranoico, ni demente, ni estúpido: los exámenes psiquiátricos lo confirmaban. No tenía intención consciente de hacer el mal. Tampoco odiaba a los judíos. Tenía, eso sí, una «incapacidad casi total de ver las cosas desde el punto de vista de los demás», como escribió Arendt. Cuando se ocupa del mal, el pensamiento «se frustra, ya que no halla nada. El mal es banal porque no tiene raíces». La banalidad consiste, entonces, en esa «ausencia del pensamiento», en «la lejanía de la realidad» que es uno mismo, en el vacío de la razón. Como la realidad se convierte en insignificante para el pensamiento, el mal ya no tiene límites porque no se encuentra atado a nada. «La nada se convierte en un sustituto global de la realidad». De esa manera, Eichmann perdió el nivel humano de su vida, y una persona deshumanizada como él deja de escucharse a sí misma; se le congela la conciencia[24].

La sumersión en la “masa” es un rasgo de nuestro tiempo, promovida por quienes quieren manejar económica o políticamente a los hombres. Y los recursos para la manipulación son hoy poderosísimos. A los totalitarios y manipuladores no les interesa que el hombre piense por sí mismo y se dé cuenta de su dignidad. «Casi todas las formas dictatoriales, y desde luego las totalitarias, han brotado de un grado muy alto de despersonalización. Los fanatismos tienen este rasgo inconfundible: se pierde de vista

que los otros son personas, se los reduce a un grupo, clase, raza o lo que sea, es decir, a un conjunto de caracteres abstractos frente a los que se actúa mecánicamente»[25].

Frente a ello, la persona, para vivir desde sí misma y no según le digan otros, debe *ensimismarse*. Este admirable verbo y el sustantivo *ensimismamiento* son hoy no del todo comprendidos, vistos generalmente con un matiz peyorativo. Recuérdese el título de un importante estudio de Ortega: *Ensimismamiento y alteración*. En ensimismarse ve Ortega lo más propio del hombre, a diferencia de los demás animales: «Casi todo el mundo está alterado, y en la alteración el hombre pierde su atributo más esencial: la posibilidad de meditar, de recogerse dentro de sí mismo para ponerse consigo mismo de acuerdo y precisarse qué es lo que cree; lo que de verdad estima y lo que de verdad detesta. La alteración le obnubila, le ciega, le obliga a actuar mecánicamente en un frenético sonambulismo»[26].

Los demás animales no viven desde *sí mismos*, sino que están siempre atentos a lo que pasa fuera de ellos, a lo *otro*. «Nuestro vocablo *otro* no es sino el latino *alter*. Decir, pues, que el animal no vive desde *sí mismo*, sino desde lo *otro*, traído y llevado y tiranizado por lo *otro*, equivale a decir que el animal vive siempre alterado, enajenado, que su vida es constitutiva *alteración*». Sin embargo, el hombre puede «ocuparse de sí mismo y no de lo *otro*, de las cosas». Dicho «con un espléndido vocablo, que solo existe en nuestro idioma: que el hombre puede *ensimismarse*»[27].

Pero a ese ensimismamiento se llega con el esfuerzo. El pensamiento es una cualidad adquirida y no constitutiva que, como sigue diciendo Ortega, «está siempre en riesgo de perderse y en grandes dosis se ha perdido, muchas veces de hecho, en el pasado y hoy estamos a punto de perderla otra vez». Porque «el hombre vive en riesgo permanente de deshumanizarse»[28]. Como otras veces aconteció, «vuelven ahora los pueblos a sumergirse en la alteración». Los «demagogos, empresarios de la alteración, que ya han hecho morir a varias civilizaciones, hostigan a los hombres para que no reflexionen, procuran mantenerlos hacinados en muchedumbres para que no puedan reconstruir su persona donde únicamente se reconstruye, que es en la soledad. Denigran el servicio a la verdad, y nos proponen en su lugar: *mitos*»[29].

En lugar de vivir «desde *sí mismo*, el hombre de nuestro tiempo vive desde *la gente*, desde “los demás”, y él mismo funciona como “un cualquiera”, “uno de tantos”, por consiguiente, como “otro” —*alter*— que “sí mismo”. Por eso su estado es de *alteración*, opuesta al *ensimismamiento*, según las expresiones usadas por Ortega como términos técnicos rigurosos»[30]. En nuestra época, «la fragmentación de la vida es la gran amenaza; la mayoría de las personas vive con una interna atomización, en una curiosa dispersión que dificulta la “entrada en sí mismo”, vacía la intimidad y hace precaria la posesión de la propia vida»[31].

Pero existe «la posibilidad de *metánoia* o arrepentimiento, de “conversión” a otra forma y sentido de la vida. Precisamente esto es el ejercicio más radical de la *libertad*, inexorablemente unida a la *verdad*, porque es la recuperación de *uno mismo*, la vuelta a la autenticidad»[32]. A fin de conseguirla, Julián Marías quiere presentar unas meras razones antropológicas ante el aborto «para los que tienen la mente cautiva»[33] por esa

deshumanización.

Juan Pablo II —que nombró a Julián Marías miembro del Pontificio Consejo para la Cultura, el único hispanico entre doce personalidades de diferentes partes del mundo— se preguntaba: «¿no es el hombre quien se encuentra cada vez más oscurecido?». Y sigue diciendo que nos encontramos «ante *la crisis específica del hombre* que consiste en una *creciente falta de confianza en su propia humanidad*, en la significación del hecho de ser hombre, y de la afirmación y de la alegría que de ello se siguen y que son fuente de creatividad»[34].

Debido a esa afinidad, a Marías le parecían las palabras más enérgicas aquellas que sobre el aborto pronunció Juan Pablo II en su primera visita a España: «De todo cuanto hasta ahora ha dicho en España Juan Pablo II, las palabras más enérgicas han sido pronunciadas por él el 2 de noviembre, día de los difuntos, acerca del aborto. ¿Por qué esa energía excepcional, en las ideas, en la voz, en el gesto? Adelantaré mi opinión de que no era tanto Juan Pablo II quien las decía sino Karol Wojtyła; quiero decir que no hablaba tanto como Papa cuanto, por debajo de ello, como hombre».

Hay otro aspecto —decía el Papa— «aún más grave y fundamental, que se refiere al amor conyugal como fuente de la vida: hablo del respeto absoluto a la vida humana, que ninguna persona o institución, privada o pública, puede ignorar. Por ello, quien negara la defensa a la persona humana más inocente y débil, a la persona humana ya concebida, aunque todavía no nacida, cometería una gravísima violación del orden moral. *Nunca se puede legitimar la muerte de un inocente*. Se minaría el fundamento mismo de la sociedad. ¿Qué sentido tendría hablar de la dignidad del hombre, de sus derechos fundamentales, si no se protege a un inocente o se llega incluso a facilitar los medios o servicios, privados o públicos, para destruir vidas humanas indefensas?».

Lo que más le interesaba a Julián Marías de esas palabras «es que en ellas no hay ninguna referencia a la autoridad del Papa, ni siquiera una mención del cristianismo, ni aparece en ellas el nombre de Dios. Su validez no reside en la condición de quien las dice, sino en lo dicho en ellas, sean cualesquiera sus creencias religiosas, a las que para nada se alude, que no se suponen tampoco en los que las escuchan. Es un hombre que habla a otros hombres: nada más».

Le parecía «el máximo acierto haberse referido así a esta cuestión. En mi libro *Problemas del cristianismo* puede leerse: “Excluyo deliberadamente de esta consideración el tema del *aborto*, sobre el cual me propongo escribir a fondo, pero no aquí. Creo que es un grave error plantear esta cuestión desde una perspectiva religiosa: se está difundiendo la actitud que considera que ‘para los cristianos’ (o acaso ‘para los católicos’) el aborto es reprochable. Con lo cual se supone que para los que no lo son puede ser aceptable y lícito. Pero la ilicitud del aborto nada tiene que ver con la fe religiosa, ni aun con la mera creencia en Dios; se funda en meras razones *antropológicas*, y en esta perspectiva hay que plantear la cuestión. Los cristianos pueden tener un par de razones *más* para rechazar el aborto; pueden pensar que, además de un crimen, es un pecado. En el mundo en que vivimos hay que dejar esto —por importante que sea— en segundo lugar, y atenerse por lo pronto a lo que es válido *para todos*, sea

cualquiera su religión o irreligión. Y pienso que la aceptación social del aborto es lo más grave que ha ocurrido, *sin excepción*, en el siglo XX”»[35].

Por eso le parecía a Marías «de enorme importancia que el Papa, olvidándose por un momento de que lo es, sin apelar a la fe de la que es depositario, a cuerpo limpio, haya dicho a los que lo escuchaban, cristianos o no, creyentes en Dios o no, algo elemental, directo, inmediato, válido para toda persona»[36].

[18] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 9.

[19] JULIÁN MARÍAS: *Los países civilizados*; en *La libertad en juego*. Espasa-Calpe. Madrid, 1986, pág. 48.

[20] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., págs. 9-10.

[21] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 18.

[22] JULIÁN MARÍAS: *La fuerza de la razón*. Alianza Editorial. Madrid, 2005, págs. 193-194.

[23] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, pág. 52.

[24] Pueden verse, entre otras, las obras de HANNAH ARENDT: *Eichmann en Jerusalén. Un estudio sobre la banalidad del mal* (Lumen. Barcelona, 2003); *Una revisión de la historia judía y otros ensayos* (Paidós. Barcelona, 2005); *La condición humana* (Paidós. Barcelona, 1993); *Los orígenes del totalitarismo* (Alianza Editorial. Madrid, 2006); o *La vida del espíritu* (Paidós. Barcelona, 2010).

[25] JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*. Alianza Editorial. Madrid, 1993, pág. 56.

[26] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *El hombre y la gente [curso de 1949-1950]*; en *Obras completas*, tomo X. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus. Madrid, 2010, pág. 142.

[27] *Ibidem*, pág. 143.

[28] *Ibidem*, pág. 148.

[29] *Ibidem*, págs. 153-154.

[30] JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, op. cit., pág. 84.

[31] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., pág. 111.

[32] *Ibidem*, pág. 179.

[33] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 18.

[34] JUAN PABLO II: *Discurso a la Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura* (UNESCO, París, 2 de junio de 1980).

[35] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., págs. 15-16.

[36] *Ibidem*, pág. 18. Además consideraba Julián Marías que fue un error, por parte de las autoridades gubernativas españolas, el retraso del viaje de Juan Pablo II a España en 1982, «que se aplazó hasta bastante después de las elecciones» y que podía haber supuesto una «remoción de la conciencia de los ciudadanos. Pensé, por ejemplo, que después de las enérgicas palabras de Juan Pablo II sobre el aborto, hubiese sido difícil incluir su legalización en un programa político, o hubiese costado un alto número de votos» (JULIÁN MARÍAS: *Una vida presente. Memorias 3 [1975-1989]*, op. cit., pág. 238). Como veremos más adelante, la postura tan clara que entonces mantenían Marías y Lejeune contrasta con la que, unos meses más tarde, en mayo de 1983, adoptará Zubiri, cuyo pensamiento sobre el embrión sufrirá una “regresión” en el momento sumamente delicado de los debates acerca de la introducción de la ley del aborto en España.

DIVERSAS HIPOCRESÍAS

La deshumanización ha dado lugar, para «que esta actitud sea un poco más repulsiva», a «diversas formas de hipocresía. Una de ellas es llamar al aborto “interrupción del embarazo”. Los partidarios de la pena de muerte pueden fácilmente superar las dificultades que a ella ponga la Constitución o la sensibilidad de hombres y mujeres. Basta con olvidar ese nombre poco correcto: el garrote o la horca serán irreprochables, porque con ellos se trata simplemente de la “interrupción de la respiración”»[37].

Otra «hipocresía, aún más refinada, es la que pone plazos. En los primeros tres meses, por ejemplo, está muy bien; el segundo trimestre es menos simpático; para el último hay algunos reparos. Es exactamente como si se dijera que es lícito disparar contra una persona que se acerca a nosotros, siempre que esté a más de veinte metros; si está a menos de diez, hay que pensarlo un poco más; si ha llegado a sentarse a nuestra mesa, es sumamente enojoso». Pero ¿qué «diferencia hay en matar a una y otra distancia a quien se acerca al nacimiento y la vida plena, a quien llegará si no se lo para a tiempo?»[38]. Porque «es una hipocresía más considerar que hay diferencia según en qué lugar del camino se encuentre el niño que viene, a qué distancia de semanas o meses de esa etapa de la vida que se llama nacimiento va a ser sorprendido por la muerte»[39].

Volverá a subrayar once años más tarde que la «más refinada hipocresía es usada constantemente en defensa del aborto, “interrupción del embarazo”, como se podría llamar a la horca o el garrote “interrupción de la respiración”. Y cuando se considera aceptable en las primeras semanas, no después, esto equivale a ver que es bueno disparar a una persona a veinte metros, discutible a diez metros de distancia, inadmisible a quemarropa. De igual modo, si se piensa que un niño con anormalidades no debe vivir, ¿por qué no esperar a que nazca y matarlo si es efectivamente anormal? ¿Y si la anormalidad sobreviene a cualquier edad? A veces pienso que Stalin y Hitler han triunfado al final»[40].

Muchos años antes había escrito Marías: «la persona que no ha llegado a nacer, la persona que está viniendo hacia la vida, está expuesta a ser muerta; con una curiosa hipocresía. Fíjense ustedes en la curiosa hipocresía con que suele autorizarse esto en los primeros meses del embarazo; luego ya es más difícil. Es exactamente como si se dijera: se puede matar a una persona que viene hacia nosotros, a condición de dispararle desde lejos; si algún hombre viene hacia nosotros, cuando está a 50 metros, ustedes le meten una bala en la frente, eso está muy bien; si está a 20 metros ya no está muy bien; a 5

metros no se puede disparar». Es «exactamente lo mismo. La persona humana que está viniendo, si está a seis meses de distancia la podemos matar, y está muy bien; si está ya a tres meses, no parece bien educado; si está a un mes de distancia, eso ya es un delito. Es una de las más monstruosas hipocresías de que habrá memoria en la historia y algún día los hombres de otras épocas reflexionarán sobre nuestro tiempo, y cómo esto ha sido posible y cómo esto ha tenido vigencia social»[41].

El comentario de esas hipocresías agradó mucho a la Madre Teresa de Calcuta cuando visitó Madrid el 23 de mayo de 1983, la cual fue presentada por Julián Marías en un acto celebrado en el Ateneo, donde clausuró las II Jornadas en Defensa de la Vida. Nuestro filósofo tradujo lo que en inglés decía la mujer que sería beatificada: «Es injusto legalizar la destrucción de la vida. Todos sabemos que el aborto es un asesinato puro, un crimen... Ninguna nación debería permitir el aborto, porque entonces se empobrece el mundo, se teme al niño, y esto es una gran crueldad... Como el niño no deseado es el más desamparado de todas las criaturas, nosotros lo acogemos... No los matéis; dádmelos a mí, que yo los cuido».

En 1990 Jérôme Lejeune —a quien pude conocer en Francia el año 1983 y del cual nos ocuparemos con detenimiento a partir del próximo capítulo— escribirá esto: «Generalmente, el hijo del amor, deseado y concebido en la alegría, es recibido con entusiasmo en el cálido refugio del cuerpo de su propia madre»[42]. Una máxima dice así: «*Infans conceptus pro nato habetur...* Todo hijo concebido debe considerarse como nacido..., siempre que su interés esté en juego. La sabiduría jurídica se había anticipado a la biología molecular afirmando que el niño es heredero, incluso antes de nacer. En tanto que la madre esté embarazada, se nombra, en tal caso, un “custodio del vientre”»[43]. Otra hipocresía consiste en utilizar —por parte de los «partidarios de la no-humanidad de los seres más extraordinariamente jóvenes»— «un neologismo inútil, el término “pre-embrión”. Inútil científicamente porque, antes del embrión, solo hay un óvulo y espermatozoides, y, hasta que alguno de estos no ha fecundado al primero, no existe un ser nuevo. No se puede hablar, por tanto, de pre-embrión porque, por definición, el embrión es la forma más joven de un ser». El pre-embrión «no existe ni ha existido nunca»; el «espermatozoide y el óvulo no pueden ser un pre-embrión porque no se puede decir qué embrión será, porque no se sabe qué espermatozoide va a penetrar a qué óvulo. Una vez que ya está hecho, tenemos un cigoto que se divide, y eso es un embrión»[44]. Además, «esta contorsión semántica es grave y da lugar a malentendidos» porque se podría pensar que los denominados “pre-embiones” «no merecen el respeto que posiblemente atribuiríamos a los embriones reconocidos como tales»[45].

A propósito de ese respeto, en 1989 el Tribunal de Justicia de Maryville, en Tennessee, Estados Unidos, debía dictar sentencia tal como establecían las actas de ese «Estado de Tennessee, y tal como está escrito en lo más profundo del corazón de los hombres». El «debate nominalista» acerca de qué es un hombre «salpica todo este proceso» en que ese tribunal (donde declaró como especialista el doctor Jérôme Lejeune, que corrió con los gastos de su desplazamiento) tenía que responder a la pregunta sobre cuándo comienza un ser humano. «Cuando es la vida misma la que está en juego, las

palabras cambian de sentido o, más bien, adquieren toda su significación». A «no ser que queramos restablecer la esclavitud, no existe un tercer término a mitad de camino entre el ser humano al que la ley protege y el resto del que disponer a nuestro antojo». El 21 de septiembre de 1989, el juez Dale Young dictó una sentencia que desmonta las hipocresías de que hablamos. Ese juicio «pertenece ya a la jurisprudencia universal». Establece «la humanidad de los seres humanos en sus primeros momentos». Reconoce «que un embrión no es propiedad de nadie porque él es el único que posee la propiedad de desarrollar su propia persona»^[46].

Según el Tribunal, el «término “pre-embrión” no es una terminología admitida; marca una distinción errónea de los estadios del desarrollo de un embrión humano». Según el mismo Tribunal, la «vida humana comienza en la concepción»^[47].

^[37] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 17. Repetirá al año siguiente que a veces «se usa una expresión de refinada hipocresía para denominar el aborto provocado; se dice que es la “interrupción del embarazo”. Los partidarios de la pena de muerte tienen resueltas sus dificultades: ¿para qué hablar de tal pena, de tal muerte? La horca o el garrote pueden llamarse “interrupción de la respiración” (y con un par de minutos basta); ya no hay problema. Cuando se provoca el aborto o se ahorca no se interrumpe el embarazo o la respiración; en ambos casos *se mata a alguien*» (JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 12).

^[38] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 17.

^[39] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 12.

^[40] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 266.

^[41] JULIÁN MARÍAS: *La justicia social y otras justicias*. Espasa-Calpe. Madrid, 21979, pág. 95.

^[42] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?* Traduc. de A. Pardo y R. Azparren. Rialp. Madrid, 22009, pág. 19.

^[43] *Ibidem*, pág. 20.

^[44] *Ibidem*, págs. 43-44.

^[45] *Ibidem*, pág. 21.

^[46] *Ibidem*, págs. 22-23.

^[47] *Ibidem*, pág. 100.

EL CASO DE JÉRÔME LEJEUNE

Ocorre que aquellos a quienes les parece mal el aborto encuentran una tremenda hostilidad. Le ocurrió en vida y le sigue sucediendo después de su muerte a Julián Marías, sobre el cual se ha extendido la conjura del silencio, incluso del desprecio, no digamos de la ocultación de sus obras, que no conviene sean conocidas, la mayoría de las cuales están agotadas o descatalogadas. Pero un caso particularmente significativo es el del eminente científico francés Jérôme Lejeune, amigo personal del propio Julián Marías. *Les grands esprits se rencontrent!*, me dijo una vez él.

El hecho de que el doctor Lejeune, uno de los padres de la genética moderna, defendiera la vida y la dignidad del niño en gestación hizo que muchos relegasen al olvido los progresos científicos que le debemos. Nacido en París el año 1926, profesor de Medicina, llegó a ser el catedrático más joven de Francia, donde se le encomendó la primera cátedra de Genética Fundamental. Recibió el William Allen Memorial Award, el mayor premio que se puede conseguir en genética a nivel internacional. Miembro de la *American Academy of Arts and Science*, de la *Royal Society of Medicine* de Londres, de la *Royal Academy of Arts* de Estocolmo, de la *Académie des Sciences Morales et Politiques* y de la Academia de Medicina de Francia. Descubrió, entre otras, la enfermedad de la trisomía 21 que explica el síndrome de Down (antes llamado mongolismo). Salvó a muchos niños que al nacer con ese síndrome iban a ser ahogados por algunos médicos. Comprendió el papel del ácido fólico para la prevención de la espina bífida. Nadie mencionaba su nombre debido a su oposición al aborto, algo que le costó perder el Premio Nobel que iban a darle, pero no le importaba: era feliz tratando con cariño a sus pacientes niños deficientes y a sus padres[\[48\]](#).

Como refiere su hija Clara, «algunas personas odiaron y siguen odiando a mi padre». Calificaban como criminales sus descripciones sobre la vida humana del niño gestante que llamaba “Pulgarcito”; en las paredes de la Facultad de Medicina se leían pintadas como estas: “Lejeune asesino. Hay que matar a Lejeune. Hay que matar a Lejeune y a sus monstruitos”. «En las reuniones, le agredían, y con frecuencia le acosaban físicamente. Una vez, en un debate en la *Mutualité*, no le dejaron tomar la palabra. La sala gritaba, le lanzaron hígado de vaca crudo y tomates a la cara». «Veinte años después, he podido medir en varias ocasiones cuán tenaz es ese odio». Sigue «siendo, hoy, objeto de una furia no disimulada de los que se dicen apóstoles de la tolerancia». Una furia debida quizá por envidia al talento de Lejeune «utilizado para defender la vida

de los niños no nacidos; quizá fuese también, y sobre todo, porque fueron los mismos que le colocaron en la cumbre de la Ciencia y de la fama los que le odiaron después».

Hubo también «múltiples y numerosas vejaciones, cuya letanía no solo sería fastidiosa, sino también increíble. A partir de entonces ya no le invitaron más a ningún congreso internacional de Genética. Sufrió una inspección fiscal tras otra, pero Hacienda no tenía nada que encontrar. Entonces, le recortaron la deducción de gastos profesionales, concedida de manera automática a todos los profesores de Medicina, con la excusa de que “esa deducción comprende los gastos de transporte para acudir al hospital, cuando es de conocimiento público que él se desplaza en bicicleta”».

Clara Lejeune conserva una carta de su padre, «rebosante de buen humor, que escribió al rector de la Universidad, en la que se asombraba de no haber tenido ningún adelanto o aumento de salario ¡desde hacía diecisiete años! En ella admira la constancia que la administración universitaria demuestra con él y dice entender que haya que favorecer a investigadores con títulos y proyectos menos importantes que los suyos para así animarlos en su labor». A Lejeune, en el fondo, «todo eso le daba igual. Lo que realmente le resultó duro fue que le retiraran los créditos de investigación en 1982». La ley «que prohibía a los profesores de Medicina ejercer más de doce años, finalmente solo le afectó a él y a otros tres infelices profesores de Medicina, a modo ejemplar. Perdió así su laboratorio y a todo el equipo que trabajaba con él. Los demás, todos los demás, gracias a sus amistades bien situadas, hicieron comprender a la administración pública que su presencia era indispensable para el buen funcionamiento del servicio médico en el que trabajaban».

En Estados Unidos le propusieron acogerlo con todas las facilidades. A pesar de lo mal que su querida Francia le pagaba los servicios prestados a la causa médica, se quedó e instaló el “Instituto de Progénesis” en un local de París. A ninguno de sus colegas conmovió que la persona que «continuaba formando a todas las generaciones de médicos genetistas de Francia se viera obligado a mendigar el pan de sus investigaciones en el extranjero». En realidad, «su postura molestaba, había que apartarlo. Entonces estudiaba la eficacia del ácido fólico en la prevención de la espina bífida, que ya estaba más que probada, y sus efectos benéficos». Hoy «la utilidad del ácido fólico ha sido reconocida por la comunidad científica, y sus investigaciones, retomadas por otros científicos, se consideran extremadamente prometedoras». Algunos «meses antes de su muerte publicó, junto a una de sus ayudantes, un estudio muy interesante sobre la relación entre la trisomía 21 y la enfermedad de Alzheimer, resultados que fueron confirmados posteriormente. Sus últimas publicaciones, coronadas con un premio científico, trataron sobre el cáncer del que moriría en las semanas siguientes».

A Lejeune no le agradaba «que se compadecieran de él. No le gustaría, con toda seguridad, se supieran todas las vejaciones de las que fue objeto». Por eso —siempre elegante, sonriente y dulce— nunca le habló a Julián Marías de ellas. Lejeune «comprendió con rapidez que había que ayudar a las mujeres para que su último recurso no fuera necesariamente el aborto. Así, se convierte rápidamente en el presidente de *Auxilio a las futuras madres*, una institución que acoge a las mujeres que se han quedado

embarazadas en situaciones difíciles. Se alojan, desde el mismo inicio del embarazo si lo requieren, en las “casas Pulgarcito”, sin tener así que esperar a los siete meses previstos por las residencias de maternidad oficiales. Cuando una está embarazada de dos meses y no sabe a dónde acudir porque el novio o el padre no quieren saber nada del asunto, de poco sirve saber que a los siete meses se puede ir a una residencia de maternidad. En las “casas Pulgarcito” no se piden papeles, no se juzga, solo se recibe y ayuda a las mujeres para que empiecen de nuevo, con el bebé que han permitido que naciera».

Los seguidores de un partido comunista se dedicaron a vender en la calle una publicación en la que tachaban periódicamente a Jérôme Lejeune «de “víbora lúbrica”, de “asesino del Papa”, con fotos para demostrarlo, y de “agente de la KGB disfrazado de católico practicante”. A nosotros esto nos parecía más bien divertido, salvo cuando venían a nuestra calle a pincharnos las cuatro ruedas del coche, o cuando, durante unos meses, personas con aspecto de europeos del Este nos vigilaban con muy poca discreción desde la esquina y nos seguían cuando salíamos con nuestros amigos por la noche».

Dice Clara Lejeune que la «batalla del aborto marcó nuestra adolescencia. Éramos los “hijos del profesor Lejeune”. En algunos sitios, éramos celebridades; en otros, apestados». Es «muy difícil defenderse cuando no se sabe de qué hay que defenderse»[\[49\]](#).

En 1963 se le dio el Premio Kennedy. En 1974 fue nombrado por el Papa Pablo VI miembro de la Academia Pontificia de las Ciencias. A sus nietos les contó una vez que él había conocido a muchos Jefes de Estado, que «querían saber más sobre lo que la Ciencia nos enseña de los orígenes del hombre. Es un gran misterio que interesa a todos los hombres, incluso a los más poderosos. He conocido al Emperador de Japón, al Rey de España, al Rey de los belgas, al Presidente de Estados Unidos, a la Reina de Inglaterra y a otros más. También he hablado ante Parlamentos extranjeros, como la Cámara de los Comunes inglesa o el Senado americano. A todos les he explicado la misma historia, la de Pulgarcito que vosotros conocéis tan bien, la más bella historia de la humanidad que se renueva cada vez gracias a ese milagro prodigioso de una vida que empieza en secreto»[\[50\]](#).

Decía con frecuencia: «Si, Dios no lo quiera, la Iglesia se volviese proabortista, dejaría de ser católico». Sabía, «y lo había demostrado muchas veces, que ya desde la primera célula y desde el primer día, todo el patrimonio genético se halla presente. Incluso antes de que la misma madre sepa que está embarazada, el niño se está construyendo en función de esa herencia genética única, que no pertenece a nadie más y que nunca pertenecerá a nadie más. “El pequeño del hombre es un hombre pequeño”, le gustaba decir. Este, por muy pequeño que sea, tendrá los ojos azules, el pelo moreno, tendrá un temperamento colérico y apasionado y estará dotado para las matemáticas. He aquí todo lo que se podía predecir si se sabía leer el patrimonio genético completo. Porque cada ser humano es único[\[51\]](#), porque su identidad existe desde el primer día, porque es un miembro de nuestra especie, su vida debe ser respetada. Un verdadero médico no tiene elección».

Defender «al débil por medio de la verdad, eso era lo inaceptable. A falta de poder

mermar su valentía, había que marginarlo, hacer de él un sectario peligroso que sería derrotado en un combate ilusorio, perdido de antemano. Aceptó todas las consecuencias y murió sin haber traicionado su conciencia». Cuando sus hijos «éramos niños, nuestro padre era un hombre honorable, un genio sabio que las elites se disputaban. Ya adolescentes, se convirtió en un apestado». Esto «no cambió para nada su alegría en la vida familiar, su pasión por los enfermos, su espíritu de lucha para curarlos. Ahora que leo de nuevo con ojos de adulta los acontecimientos que han jalonado su vida, me digo que debió sufrir mucho. Conoció la renuncia a las cosas de este mundo, a la gloria, a la fama, al reconocimiento científico. Conoció la traición de sus amigos, el hostigamiento de la administración y la condena moderna que la prensa puede llegar a ejercer. Hoy apenas si se recuerda la violencia y la pasión de los debates de aquellos tiempos». Si «sufrió, jamás nos lo demostró. Ante los avatares, sonreía diciendo: “No lucho por mí mismo, por lo que los ataques no tienen importancia”». Se «bañaba en el oprobio, pero estábamos orgullosos de él. Su valentía, su paciencia, su ausencia total de espíritu de venganza han sido para nosotros una educación formidable para la vida. Sabía demasiado bien de qué está hecho el corazón humano como para no poder perdonar sus debilidades». Sus últimas palabras fueron, antes de morir entre crueles dolores, «dedicadas a sus pequeños enfermos a los que tenía la impresión de estar abandonando: “Yo era el que tenía que curarlos y me voy antes de haberlo logrado”»[\[52\]](#).

El 13 de mayo de 1981, Lejeune y su mujer almorzaron con Juan Pablo II, el cual, pocas horas después, sufriría el gravísimo atentado: tanto conmocionó al científico francés que tuvo que ser ingresado en un hospital de París debido a terribles dolores; lo «operaron como al Santo Padre, la evolución de sus temperaturas fue similar y salieron el mismo día del hospital». En 1994, «el Papa, aun sabiendo que papá estaba muy enfermo y desahuciado, lo nombró de todas formas primer presidente de la Academia Pontificia para la Vida. Fue presidente durante treinta y tres días». A «lo largo de su enfermedad, el Papa se interesará por su salud. Enviará un telegrama, la víspera de la muerte de papá, para la Vigilia Pascual»[\[53\]](#). Luego Juan Pablo II envió un mensaje, fechado el 4 de abril de 1994, en que decía: «En su calidad de sabio biólogo, estaba apasionado por la vida. En su campo, fue una de las mayores autoridades del mundo...; el profesor Lejeune siempre hizo uso de su profundo conocimiento de la vida y de sus secretos para el verdadero bien del hombre y de la humanidad, y solo para ese fin. Se convirtió en uno de los defensores más ardientes de la vida, especialmente de la vida de los niños por nacer, quienes, en nuestra civilización contemporánea, están con frecuencia amenazados, hasta tal punto que se puede pensar en una amenaza programada... El profesor Jérôme Lejeune había asumido plenamente la responsabilidad particular del científico, dispuesto a convertirse en un “signo de contradicción”, sin considerar las presiones ejercidas por la sociedad permisiva ni el ostracismo del que era objeto».

El 22 de agosto de 1997, Juan Pablo II acudió, en París, a rezar ante el sepulcro de Lejeune. A su agradecida esposa, el Papa le dijo: «Señora Lejeune, doy gracias a Dios por todo el bien que hizo su esposo, y por haber podido realizar, hoy aquí, mi deseo de rendirle homenaje». El 28 de junio de 2007 se inició la causa de beatificación y

canonización de Jérôme Lejeune. El 21 de febrero de 2013 se ha abierto el proceso romano de este Siervo de Dios en la Congregación de las Causas de los Santos.

[48] Cfr. CLARA LEJEUNE: *Dr. Lejeune. El amor a la vida*. Traduc. de Elena Castro Oury. Palabra. Madrid, 1999, págs. 10, 12, 13, 15 y 43. Imposible leer este libro de la hija menor de Lejeune sin conmoverse. Última edición: *La dicha de vivir. Jérôme Lejeune, mi padre*. Traduc. de Gloria Esteban. Rialp. Madrid, 2012.

[49] *Ibidem*, págs. 47, 50, 51, 52, 53, 54, 55 y 56.

[50] *Ibidem*, pág. 77.

[51] De ese adjetivo “único” proviene “unicidad”, un concepto esencial (del que volveremos a hablar más adelante) en la filosofía de Julián Marías.

[52] CLARA LEJEUNE: *Dr. Lejeune. El amor a la vida, op. cit.*, págs. 98-100.

[53] *Ibidem*, pág. 105.

EL INFORME QUE MARÍAS LE PIDIÓ A LEJEUNE

Durante una cena en París, el año 1982, Julián Marías pidió «autorización a Lejeune para publicar en español un excelente texto suyo sobre el aborto; me dijo que en lugar de esto me iba a mandar algo mejor y más importante: el informe que había redactado a petición del Senado en los Estados Unidos. Así lo hizo y se publicó; era uno de los más inteligentes planteamientos de la cuestión que conozco, desde la perspectiva de un biólogo con sentido de lo que es la realidad humana»[\[54\]](#).

Ese informe presentado por Lejeune el 23 de abril de 1981 ante el Senado de los Estados Unidos (Subcomité sobre Separación de Poderes) lo hizo publicar Julián Marías en el número 10 (1983) de la revista que fundó, “Cuenta y Razón” (significativamente el mismo número en que el filósofo publicó su principal escrito sobre el aborto), y dice, entre otras cosas, así:

«Me llamo Jérôme Lejeune. Soy doctor en Medicina y Ciencias y estoy al frente de la consulta externa para deficientes mentales en el Hospital de Patología Pediátrica (*Hôpital des Enfants Malades*) de París. Asimismo, y después de diez años de dedicación plena a la investigación, desempeño en la actualidad la cátedra de Genética Fundamental de la Universidad René Descartes.

»Hace aproximadamente veintitrés años describí la primera enfermedad cromosómica de nuestra especie humana: la trisomía 21, típica del mongolismo. Por este trabajo tuve el honor de recibir el Premio Kennedy, de manos del hoy desaparecido presidente, así como la William Allen Memorial Medal, que otorga la Sociedad Americana de Genética Humana. Soy también miembro de la Academia Americana de Artes y Ciencias.

»Con el equipo de colaboradores del *Institut de Progénèse* de París estamos trabajando en la descripción de los hechos básicos que intervienen en la herencia humana [...] De este modo, la investigación más importante sobre los mecanismos de la vida puede llevarnos a la protección directa de vidas humanas en peligro.

»Pero, ¿cuándo comienza la existencia de una persona? Trataré de dar la respuesta más concreta que en estos momentos puede ofrecernos la ciencia. La biología moderna nos dice que los progenitores están unidos a su prole a través de un vínculo material continuo, ya que de la fecundación de la célula femenina —óvulo— por la célula masculina —espermatozoide— surge un nuevo miembro de nuestra especie. La vida cuenta con una larga historia, pero cada individuo tiene un comienzo muy concreto: el momento de su concepción.

»El vínculo material es el filamento molecular de ADN. En cada célula reproductora, ese filamento —aproximadamente de un metro de largo— se divide en segmentos (23, en nuestra especie). Cada segmento va enrollado y cuidadosamente protegido (como una cinta magnética en una *minicassette*), de forma que en el microscopio aparece como una pequeña varilla: se trata del cromosoma.

»En el momento en que, a través de la fecundación, los 23 cromosomas del padre se unen a los 23 de la madre, contamos ya con toda la información genética necesaria y suficiente para que puedan expresarse todas las cualidades innatas del nuevo individuo. Y así como el introducir la *minicassette* en el magnetófono nos permite recuperar de nuevo la sinfonía grabada, de igual manera el nuevo ser comienza a expresarse en el instante mismo en que es concebido.

»Las ciencias naturales y las ciencias jurídicas emplean ambas el mismo lenguaje. De un individuo que goce de buena salud, el biólogo dirá que posee una espléndida constitución; de una sociedad que se desarrolle armónicamente en beneficio de todos sus miembros, el legislador afirmará que posee una constitución equitativa y justa.

»Ahora bien, un legislador no podrá conocer el alcance de una ley si antes no han sido clara y adecuadamente expresados todos sus términos. Pero una vez que se cuente con la información necesaria y la ley haya sido ya aprobada, se podrá decir entonces en qué manera esa ley contribuye a definir los términos de la Constitución.

»La naturaleza opera de la misma forma. Los cromosomas son las tablas de la ley de la vida y cuando estas se dan en el nuevo ser (el proceso de votación sería aquí la fecundación), expresan por entero su constitución personal.

»Lo que resulta asombroso es el tamaño de los caracteres en los que van inscritas esas leyes. Cuesta creer —aunque el hecho no admite lugar a dudas— que toda la información genética necesaria y suficiente para crear nuestro cuerpo y nuestro cerebro —la máquina más poderosa para resolver problemas, capaz incluso de analizar las leyes del universo— pueda compendiarse de tal forma que el substrato material en el que se asienta podría caber perfectamente en la punta de una aguja.

»Pero aún resulta más asombroso el que, durante la maduración de las células reproductoras, la información genética se reorganice de maneras tan diversas que cada nuevo ser concebido reciba una combinación totalmente original, que ni ha existido nunca ni volverá jamás a repetirse. Cada nuevo ser concebido es único[55] y por ello irremplazable. Los gemelos idénticos y los auténticos hermafroditas son excepciones a la regla: a cada hombre, un modelo genético diferente. Curiosamente, sin embargo, estas excepciones han de tener lugar en el momento de la concepción. Otro tipo de alteración posterior llevaría a un desarrollo no armónico [...] Ahora bien, ¿cuántas células se necesitan para que pueda constituirse un individuo? [...] Según las conclusiones a las que la ciencia actual ha llegado, el requisito para la individualización (estudio en el que se dan tres células fundamentales) es el paso que sigue a la concepción, minutos después de que esta tenga lugar.

»La viabilidad del ser, una vez concebido, es extraordinaria. Con fines experimentales se puede congelar (incluso hasta a una temperatura de -26°C) un embrión de ratón, nada

más ser concebido, y después de un cuidadoso proceso de descongelación lograr implantarlo con éxito. Para su posterior desarrollo, solo el recipiente de una mucosa uterina puede suministrar a la placenta embrionaria los alimentos adecuados. En su cápsula vital —la bolsa amniótica— ese primer ser tiene las mismas posibilidades de sobrevivir que un astronauta en la luna, dentro de su traje espacial. El astronauta necesita reabastecerse del fluido vital que le llega de la nave nodriza. El ser embrionario también necesita indispensablemente de su alimento para sobrevivir, pero obviamente ese alimento no “crea” al niño, de la misma manera que ni la más sofisticada nave espacial puede crear a un astronauta.

»Pero la comparación se hace aún más convincente cuando el feto se mueve. Gracias a un moderno sistema de imágenes semejante a un “sonar”, el doctor inglés Ian Donald logró filmar una película teniendo como protagonista a la estrella más joven del mundo: un bebé de once semanas moviéndose en el útero. En la película el bebé realiza algo así como una serie de ejercicios sobre un trampolín: dobla las rodillas, golpea las paredes del útero, se endereza y vuelve a inclinarse otra vez. Al poseer su cuerpo la misma movilidad del líquido amniótico, no experimenta gravitación alguna y lleva a cabo esa especie de baile, de una forma lenta, grácil y elegante, imposible de repetir sobre ningún otro lugar de la tierra. Solo los astronautas, libres de las leyes gravitatorias, pueden llevar a cabo unos movimientos tan gráciles. Y a propósito: para el primer paseo por la luna, los técnicos tuvieron que decidir en dónde iban a adaptar los tubos por los que les llegaría a los astronautas el fluido vital. Al final eligieron la hebilla del cinturón del traje espacial, reinventando el cordón umbilical.

»A los dos meses de edad el ser humano mide, desde la cabeza a los pies, menos que un dedo pulgar; podría caber fácilmente en una nuez. Pero en él está ya todo: manos, pies, cabeza, órganos, cerebro, todo está en su sitio. Su corazón lleva latiendo un mes. Si le observáramos más detenidamente veríamos las rayas de la palma de la mano, de modo que una adivina podría echarle la buena ventura a esa diminuta persona. Y con una buena lupa podríamos ver hasta sus huellas dactilares. Es decir, que contamos ya con todos los datos necesarios para el documento nacional de identidad.

»Y para que puedan tener una idea de la precisión a la que se ha llegado en esta observación, les diré que si en el comienzo mismo, inmediatamente después de la concepción, unos días antes de la implantación del embrión, separásemos una célula de ese pequeño individuo, de aspecto parecido al de una mora, podríamos hacer un cultivo de esa célula y examinar sus cromosomas. El alumno que al microscopio no acertara a identificar el número, la forma y la estructura en bandas de esos cromosomas y no supiera distinguir claramente si eran de un ser humano, no aprobaría el examen.

»Aceptar el hecho de que con la fecundación un nuevo ser viene a la existencia no es ya cuestión de criterio u opinión. La condición humana del ser, desde su concepción hasta el final de sus días, no es ya afirmación metafísica; es, simplemente, una verdad experimental».

Advirtamos que con esas últimas palabras del informe que acabo de transcribir, Lejeune está queriendo decir que la verdad científica o experimental que él ha

descubierto coincide con las afirmaciones metafísicas de su amigo Julián Marías sobre la condición humana del niño recién concebido. Pero retomaremos el tema, tan importante, cuando nos encontremos más preparados para comprenderlo: a partir de la segunda mitad de este libro.

[54] JULIÁN MARÍAS: *Una vida presente. Memorias 3 (1975-1989)*, op. cit., pág. 190.

[55] De nuevo llamo la atención sobre ese carácter de unicidad, del que trataremos dentro de dos capítulos.

DEL CIGOTO A PULGARCITO

En el momento de la concepción, la cantidad de información contenida dentro del cigoto (óvulo fecundado: individuo resultante) es tan enorme que nadie habría podido medirla. «Ningún ordenador tendría memoria suficiente para almacenar toda esta masa de datos». La «información necesaria para hacer un hombre es enorme en comparación a la que se necesita para hacer un ordenador. ¡Es el hombre el que ha hecho los ordenadores, no el ordenador el que ha hecho al hombre!»[56].

Ni un ser humano «jovencísimo ni uno mayor han cambiado de una especie a otra. Pertenecen al género humano. Esto es una definición. Y diría precisamente que les tengo el mismo respeto, independientemente de la cantidad de kilos e independientemente del grado de diferenciación de los tejidos». El cigoto «es un ser humano, y al juez le corresponde decir si este ser humano tiene los mismos derechos que los demás». Matar a un cigoto «es matar a un miembro de nuestra especie»[57].

Lejeune volverá a hablar así sobre ese Pulgarcito que ya veíamos aparecer en el capítulo anterior: de forma «progresiva, el final del período embrionario se produce dos meses después de la fecundación. En ese momento el muchachito tendrá justo el tamaño de mi pulgar. Por eso, todas las madres cuentan a sus hijos cuentos de hadas que hablan de la historia de Pulgarcito, porque es una historia real. Cada uno de nosotros ha sido un Pulgarcito en el vientre de su madre, y las mujeres siempre han sabido que existía una especie de país subterráneo, una especie de refugio abovedado, con una luminosidad rojiza y un curioso ruido, en el que hombres muy pequeños habían tenido una vida extraña y maravillosa. Esta es la historia de Pulgarcito»[58].

El «increíble Pulgarcito, el hombre más pequeño que el pulgar, existe realmente; no el de la leyenda, sino el que ha sido cada uno de nosotros». Los «cuentos se inventaron sobre esta historia verdadera y, si las aventuras de Pulgarcito han encantado siempre a la infancia, es porque todos los niños, todos los adultos en que se han convertido, fueron un día un Pulgarcito en el seno de su madre»[59].

Me atrevo a explicar un fenómeno psicológico importante que sucede siempre: el que Lejeune contara una y otra vez (con la intención de que recapacitaran los abortistas, de que, entrando dentro de sí mismos, se humanizaran, desbloqueando su inteligencia y razón) esa historia de Pulgarcito, tan verdadera porque todos lo hemos sido, hace un efecto enormemente curioso en esos abortistas: se ven a sí mismos deshumanizados, como homicidas, en consecuencia como monstruos, lo cual es algo que suscita una

reacción extremadamente violenta con el fin de encubrir sus planteamientos teóricos enquistados en sus mentes, o al menos con el fin de justificarse por el remordimiento de sus conciencias. De ahí el odio que esos abortistas le dedicaban a Lejeune al calificar como “criminales” sus descripciones sobre ese Pulgarcito o al llamarlo “asesino”. Decían —como ya hemos visto más arriba— que había “que matar a Lejeune y a sus monstruitos”. Curioso pero cierto.

Sigue diciendo Lejeune que cuando «Pulgarcito es visible, es decir, a los dos meses de edad, mide dos centímetros y medio desde la coronilla al final de la rabadilla. Si yo lo tuviera en el puño cerrado, ustedes no se darían cuenta de que tengo algo, pero si abriera la mano podrían ver un hombrecito con manos, con dedos en manos y pies, todo está ahí, el cerebro está ahí y continuará creciendo. A partir de este momento, dos meses después de la fecundación, dejamos de llamar a los seres humanos embriones y los llamamos fetos. Es muy apropiado cambiar el nombre porque este cambio pone de manifiesto una evidencia muy clara. Ante un Pulgarcito de dos meses en su bolsa amniótica, o un embrión de dos meses de chimpancé, de orangután o de gorila, nadie se confundiría: este es un chimpancé, este un orangután, este un gorila, y él un hombre». Explica Lejeune que el cambio denominativo de embrión a feto (palabra que se refiere a algo que es transportado) es debido a que «la forma completa ya está presente. Pero el hombre estaba allí presente antes de que todo el mundo pudiera ver la diferencia con un chimpancé»[60].

En 1981, ocho años antes, Lejeune ya había prestado declaración en el Estado de Maryland, cuando fue invitado a dar su opinión acerca de si un niño gestante de unos tres meses (cuya madre lo quería abortar) era realmente un ser humano: «No era mi opinión. Lo que estaba diciendo era lo que enseña toda la genética. No hay ninguna duda de que es un ser humano. No es un chimpancé, de modo que es un ser humano [...] No me agrada matar a mí... a un miembro de mi especie, sin duda. Y, además, soy médico francés, he prestado juramento hipocrático. Cuatrocientos años antes de Cristo, Hipócrates juró: “no daré veneno, ni procuraré medios abortivos”. Y esto es muy interesante para nosotros los médicos porque, en una época en la que la esclavitud era legal, en una época en la que el padre de familia podía matar a un niño al nacer o incluso después, estableció los fundamentos de la medicina prohibiendo a los nuevos médicos dar veneno o practicar abortos. Esto significaba que, independientemente del tamaño del paciente, un paciente es un paciente. Este es el juramento hipocrático»[61]. Por ello «abortar es matar personas, y una buena legislación debería conseguir que matar a alguien fuese lo más raro posible»[62].

[56] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, op. cit., pág. 63.

[57] *Ibidem*, págs. 75-76. El mismo Lejeune explica un caso hasta cierto punto paralelo en el tiempo: tras permanecer durante dos meses desarrollándose en un útero insuficiente, el pequeño canguro es expulsado, sube en vertical por la piel de su madre, e infaliblemente llega a la bolsa y cae dentro. Aquí, cómodamente instalado, chupa con fuerza un pezón minúsculo y continúa su crecimiento. Es destacable que la madre canguro permite que haga todo eso, cuando no tolera que ningún otro animal permanezca en su bolsa.

[58] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, op. cit., pág. 61.

[59] JÉRÔME LEJEUNE: *El principio del ser humano* (comunicación presentada en la Academia de Ciencias

Morales y Políticas de Francia el 1 de octubre de 1973); en VV. AA.: *Dejadlos vivir*. Edic. de José López Navarro; traduc. de Jesús Fernández Cinto. Rialp. Madrid, 1980, págs. 24-25.

[60] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, *op. cit.*, pág. 61.

[61] *Ibidem*, pág. 65.

[62] *Ibidem*, pág. 92.

UNICIDAD DESDE LA CONCEPCIÓN

Unicidad significa “calidad de único”: el niño lo es desde su concepción, cuya existencia presenta un carácter “absoluto”, irreductible a toda otra realidad conocida. La constitución personal del nuevo ser humano fecundado es tan única que, según Lejeune, «nunca se ha dado antes y que no se dará de nuevo nunca más; es una novedad absoluta»[63]. Coincide esto con la definición que Julián Marías da de persona: *innovación radical de realidad*.

Según Marías, todas «las cosas conocidas son derivables de otras o de su conjunto, por composición, análisis, transformación o generación. Con una sola excepción, que no es “cosa”: la persona humana. Todo lo que le pertenece, lo que encuentra, los recursos de que dispone, lo que llamamos en términos orteguianos su circunstancia, es derivable. Solo la persona misma es irreductible a toda otra realidad conocida, y por ello su existencia presenta un extraño carácter “absoluto”, a pesar de su finitud, de haber comenzado, de todas sus limitaciones. En este sentido, es “inexplicable”, justamente porque no es *explicatio* o despliegue de nada distinto de ella». La generación «explica perfectamente *lo que* es el nacido, pero no puede dar cuenta de *quién* es, de la persona como tal»[64].

La «persona no es intercambiable; los hijos de los mismos padres, por grande que sea su semejanza, incluso los gemelos, de la misma herencia y la misma edad exacta, son radicalmente distintos. La oposición de cada persona a *todo* lo demás, envuelve a la que pueda ser más parecida»[65]. La «persona no se da de un modo “instantáneo”, en ningún sentido es simplemente “actual”. El nacimiento se produce en un estado de la persona que podemos llamar “implícito”». Durante un periodo relativamente largo la persona «está *latente*, y se va manifestando y tomando posesión de sí misma, de lo que *ya* era. Hay un largo proceso de personalización de quien desde siempre fue persona, y que consiste sobre todo en imaginación y proyección»[66]. Lo «decisivo, la dimensión radical de la persona, es su enfrentamiento con el *resto* de la realidad, quiero decir la *polaridad* en que consiste. Es la forma extrema de la unicidad. No es solo que la persona sea distinta de toda otra cosa, y de cualquier otra persona, es que se siente en disyunción con todo lo real y lo irreal, con todo lo que no es ella». No «se puede “fundir” con nada, no puede ser elemento de un rebaño o banda, ni articularse con un ambiente físico»[67].

Ocurre que para las mentalidades primitivas —expresadas tantas veces en el lenguaje — la persona, perdida en la colectividad, en la masa, es concebida como un mero

individuo sumido o confundido entre la multitud de personas de su especie, comparable a una gota dentro del inmenso mar. Un paralelismo lo encontramos en la palabra inglesa *sheep* (también en la francesa *brebis*), que significa tanto oveja en singular como conjunto de ovejas en plural; cada oveja se sumerge en el rebaño; una sola es confundible, desconocida, insignificante pequeña cantidad de una gran materia; si al mal pastor se le pierde una oveja, no le importa, porque piensa que sigue conservando el rebaño, la multitud de la especie; son todas tan parecidas y aparentemente tan iguales que, al fin y al cabo, ninguna de ellas importa (lo contrario encontramos en la perspectiva cristiana, coincidente con la filosofía de Julián Marías: al Buen Pastor le importa cada oveja singular, que es única, insustituible, irrepetible, conocida hasta por su nombre, y si se le pierde solamente una deja las noventa y nueve para ir a buscarla con muchas fatigas).

Para Lejeune, la persona desde su concepción es única (*unique, seule*) porque se trata de alguien irrepetible, que no se ha dado ni volverá a darse en toda la historia: una vez concebida, nueve meses antes de nacer, tiene “codificado” cómo será el color de su piel, de sus ojos, de su cabello; cómo serán sus manos, su boca o su nariz; a quién se parecerá; qué altura tendrá; cómo será su aspecto físico y cómo será su carácter psíquico, hasta su temperamento. Es lo que Julián Marías denomina “unicidad”, no solo respecto de su *qué*, sino principalmente de su *quién*.

El propio Marías escribió en 1982: «Acabo de leer en un libro apasionante que se ha publicado hace unos días en París (Christian Chabanis: *La mort, un terme ou un commencement?*) unas palabras admirables en que el profesor Jérôme Lejeune, uno de los más eminentes geneticistas de nuestra época, explica la unicidad rigurosa del ser humano desde su concepción (o, por lo menos, desde unos veinticinco minutos después) [68], y concluye que el aborto, si no es un “asesinato” —calificación jurídica que no corresponde al dominio de la biología—, ciertamente es un *homicidio*, la muerte de un ser humano, tanto como lo sería la de un hombre en sueño profundo o sometido a la anestesia» [69].

Me dispongo a traducir seguidamente algunos párrafos de esas “palabras admirables” de Lejeune: «No sé si es un asesinato matar a un niño en gestación, o eliminar a un anciano desahuciado por diversas vicisitudes. Pero sé, con seguridad, que se trata de un homicidio. La noción de asesinato es legal, la cual rebasa —permítaseme esta expresión— la jurisdicción científica. Pero en cambio, sabemos, con una seguridad muy grande, que cada miembro de nuestra especie es un individuo que posee exactamente las mismas cualidades fundamentales que cada uno de los demás miembros de la misma especie, con esta particularidad: que cada miembro tiene caracteres genéticos innatos que le son propios. Lo cual es una de las maravillas de la reproducción» [70].

Debido a ese «hecho de la reproducción biparental, cada uno de nosotros recibe la mitad del patrimonio comunicado por su padre, y la mitad del patrimonio transmitido por su madre. Estas mitades vienen elegidas siguiendo sistemas de combinación extremadamente complicados, que hacen que se pueda decir, a escala nuestra, que la mitad de los caracteres genéticos del padre han sido elegidos tan fortuitamente como la

mitad de los caracteres genéticos de la madre. De ahí resulta que cada individuo, en las especies de reproducción biparental, es un logro personal, en el sentido de que la constelación de los genes que lo constituyen nunca jamás se ha producido desde que el mundo es mundo, y no tiene ninguna posibilidad de volverse a dar en la práctica. Paso por alto la muestra algebraica que es extremadamente simple: el número de las combinaciones posibles —nada menos que con los genes de los grupos sanguíneos que conocemos— sobrepasa, multiplicado varias veces por diez, el número de hombres que ya han existido en este planeta. Lo que permite afirmar que es verdad, en el sentido científico del término, que cada individuo es único».

Ese «proceso biparental tiene una enorme ventaja: mantiene la cohesión de la especie, porque los genes no están distribuidos como bolas en una urna, sino cuidadosamente localizados en determinados lugares de esos largos filamentos que llamamos cromosomas. La propia disposición de estos filamentos define la especie. Lo cual permite este fenómeno increíble *a priori* de que cada individuo sea único, y que, sin embargo, todos los individuos sean miembros de la misma especie, porque poseen la misma sintaxis, la misma manera de construir las frases mediante palabras que son, todas ellas, casi las mismas, con apenas pequeñas variantes. Igualmente cada uno de ellos tiene su personalidad, aunque sea plenamente miembro de la especie»[71].

Ante el aborto repite Lejeune que «la definición jurídica de asesinato sobrepasa mi competencia. ¿Es un homicidio? Indiscutiblemente. La única definición que tenemos de “ser humano” consiste en decir que es un miembro de nuestra especie; por tanto, que es nuestro semejante. Poco importa que ese semejante sea pequeño o grande, viejo o joven; sigue siendo nuestro semejante. Sobre ello la biología no tiene ninguna duda»[72].

Ahora bien, cualquier persona que «no tenga conocimientos biológicos particulares sabe perfectamente que si se retira lo que hay dentro del vientre de una mujer embarazada, ello es indiscutiblemente un ser humano. Lo que no se ve es precisamente aquel que presenta su forma totalmente desplegada. Eso quiere decir que incluso la gente que no se ocupa para nada de las leyes de la biología sabe que lo que se retira del vientre no es un tumor, una muela del juicio o un animal, sino un miembro de nuestra especie, todavía extremadamente joven»[73].

Un argumento parecido lo emplea Marías: «Una mujer dice: “voy a tener un niño”; no dice: “tengo un tumor”. (Cuando alguna mujer se cree embarazada y resulta que lo que tiene es un tumor, su sorpresa es tal, que muestra hasta qué punto se trata de realidades radicalmente diferentes)»[74].

Pero sigamos traduciendo a Lejeune. Fijémonos en alguien «dormido —operado bajo anestesia general—: podríamos considerar que no piensa, que no siente nada; está absolutamente inerte y, yo diría, no inteligente. ¿Piensan ustedes que, durante el tiempo en que es operado ya no es un hombre? La idea, naturalmente, es absurda. ¿Por qué? Porque ustedes saben que la anestesia ha sido inducida de tal manera que el operado tiene todas las posibilidades de despertarse, de retomar su normal funcionamiento, por tanto de manifestar nuevamente el espíritu que lo habita. Y entonces ustedes intuyen algo que me impresiona mucho, de quien depende, para mí, la definición de la vida y de

la muerte: simplemente la esperanza. Como ustedes saben que el enfermo se despertará, ustedes dicen: es siempre un hombre, y yo lo protejo hasta que su espíritu se despierte. Ustedes esperan simplemente que lo va a hacer». Ahora bien, «el feto, el embrión, se encuentra en un largo sueño que dura cerca de nueve meses en el vientre. Sé perfectamente que, si yo no lo mato, va a despertarse. Lo mismo ocurre cuando veo a un niño recién nacido: no me habla; grita, siente: es indiscutible; tiene pasiones extremadamente vivas y muy localizadas, esencialmente en el tubo digestivo y en el tejido cutáneo. ¿Por qué considero —de manera completamente empírica— que es un ser humano? Porque sé que dentro de un año va a decir papá-mamá, que dentro de siete años tendrá uso de razón. Se trata exactamente de una expectativa fundada que entonces dice: el niño es digno de ser respetado por sus congéneres porque es ya uno de ellos. Yo no veo, en pura lógica, diferencia entre el sueño embrionario y el sueño anestésico». Una falacia sería considerar que «todo individuo que no utiliza actualmente su espíritu ya no es un hombre. ¡Ustedes tendrían entonces el derecho de matar también a toda persona profundamente dormida!»[75].

El ser humano, «en el noble sentido de la palabra, no se limita al hecho puramente biológico de pertenecer a la especie humana. Cuando se dice de un hombre: “este es humano”, ello no significa solo que es miembro de nuestra especie (lo cual es evidente), sino que posee además una cierta actitud ante los otros que permite llamarlo “humano”. Esta actitud consiste justamente en respetar a quienes no serían capaces de forzarnos a hacerlo. Dicho de otro modo, el grado de civilización se mide exactamente por la atención con que ella trata a los más débiles de sus miembros: todo el dinero, todos los cuidados, todo el amor dispensados a los más desprotegidos son el precio exacto que debe pagar una sociedad para permanecer verdaderamente humana. No hay otra definición. La civilización no se mide por el número de frigoríficos y la potencia de los cohetes»[76].

Y, lejos de ser la especie anterior al individuo, «el individuo es primero en relación a la especie». Sabemos «que todo hombre es un ser individual, respetable porque es *este* hombre». Los «biólogos que proponen preferir la especie humana, en sentido teórico, sobre el individuo humano —la “caballidad” sobre el caballo, como se diría en la Edad Media— me parecen exactamente biólogos que razonan como veterinarios, no como servidores de una especie muy particular»[77].

Lejeune, considerado padre de la genética moderna, nos resulta un admirable científico que, por ello mismo, llega a ser un filósofo verdadero de gran afinidad con el pensamiento de Julián Marías. Y pregunta: «¿Se han fijado que, cuando ustedes se pasean entre una muchedumbre, reconocen de un vistazo la cara de un amigo entre miles de gentes? ¿Cómo hacemos eso? Ninguna operación de la cual ustedes sean conscientes les ha permitido analizar el color de su cabello, la forma de la cara, etc. Es preciso, pues, que nosotros tengamos profundamente inscrito un sistema de reconocimiento, capaz de diferenciar cada individuo, y que nos da esta facultad de no dudar un instante de la identidad de nuestros amigos. Los neurólogos han enseñado que poseemos en la parte inferior del cerebro una zona de considerable dimensión, que tiene como única función

registrar las particularidades del rostro y darnos una memoria formal, que nos dispensa el analizar para reconocer a los individuos». Se tiene la «impresión de que nuestra naturaleza incluso nos ha proporcionado el medio de reconocer el valor singular de cada hombre, porque podemos captar sus diferencias inmediatamente»[78].

Lejeune estaba viendo y diciendo con ello una enorme verdad de la filosofía de nuestro tiempo: según Julián Marías, cada «vez es más evidente el carácter único e insustituible de la vida humana, en todos los órdenes. Y estamos en una época en que se hacen esfuerzos constantes por despersonalizar lo humano, reducirlo a números y estadísticas, considerar que hay un esquema aplicable por igual a todos los hombres». La «vida, en la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra». Cada vida es singular y única. «A la felicidad le pertenece esto en grado máximo, no hay nada que requiera más la unicidad de la persona». Se preguntará «si esto es posible, pues desde Aristóteles se ha dicho que la ciencia lo es de lo universal, y nos encontramos con la necesidad de saber» quién soy yo, alguien absolutamente singular. «Tal vez no sea posible alcanzar ese conocimiento, o acaso el gran Aristóteles no tenía enteramente razón y sea posible otra ciencia de lo singular, de lo concreto, de lo único»[79].

Esa enorme verdad filosófica que Lejeune ve gracias a la genética significa además una renovación respecto de las viejas teorías del conocimiento. A pesar de que para Aristóteles la sustancia primera —lo individual, lo concreto, lo plenamente real— ocupe el primer plano en su filosofía, realizó en su *Metafísica* un giro sorprendente, en cierto modo brusco y algo desconcertante, porque proclamó que el conocimiento auténtico es de lo universal. Y así volvió a Platón a pesar de su polémica contra él. Aristóteles considera que lo anterior y primero de nuestro conocimiento es siempre el singular y concreto, del que nos dan noticia los sentidos; pero lo anterior y primero lógicamente para él es el universal aunque sea lo posterior en nuestro conocimiento. Si de hecho todo conocimiento arranca de lo singular y sensible, la concepción aristotélica depende de la platónica, según la cual todo *eídos* es anterior y más conocido comparado con lo singular, que es solo una participación de aquel en el mundo sensible. Para Aristóteles y Platón, el universal es más importante que el singular; este ha de ser entendido a partir de aquel[80]. Pero ¿es posible el conocimiento acerca de la persona en su carácter de singular, de unicidad (calidad de único) y de irrepetible? Para Marías y Lejeune, sí. Porque nos encontramos con la necesidad de saber quién es ese alguien absolutamente singular que somos cada uno de nosotros.

La vida humana es siempre “mi vida”, la de cada cual, el quién proyectivo que soy. Según Aristóteles, de la sustancia segunda, de lo universal, vamos a la primera, a lo singular, por la materia concreta, principio de individuación. La vieja metafísica ha solido considerar la realidad desde el punto de vista de las especies y los individuos. Dada una especie, por ejemplo, la humana, puede acontecer que se individualice en una pluralidad de individuos intercambiables; la individualización aparecía como algo accidental a la especie, resultado de una operación del entendimiento. De ahí la artificiosa discusión de los universales. Pero la vida, en la medida en que es humana, es mía, irreductible a ninguna otra y menos aún a la materia[81].

Si en un desierto divisamos a lo lejos a un hombre, sea mujer o varón, de cualquier raza, enseguida caemos en la cuenta de que es un hombre. Cuando nos acercamos a él caemos en la cuenta también de su enorme diferencia porque «difieren mucho las vidas de los hombres»: se viste de manera distinta, habla otra lengua, se comporta de otro modo, tiene otra cultura, otra manera de ser y de vivir. Si en lugar de ese ejemplo del hombre divisado desde lejos en tal desierto, lo intuimos viniendo en gestación, cualquiera que sea el tiempo que lleve en el vientre materno, indudablemente nos damos cuenta también de que es y será un hombre único.

El hacer primar lo universal sobre lo individual conduce a planteamientos filosóficos que, en definitiva, resultan abortistas porque no reparan en el carácter absoluto, absolutamente respetable, de cada vida concreta, considerada por ellos prescindible, intercambiable, relegada, acaso eliminable dada la absolutez que atribuyen al universal. Así se ha considerado sobre todo en la Edad Media, como veremos en el próximo capítulo. La nueva filosofía, que invierte esos viejos planteamientos, se dará en el siglo XX (y en España, por cierto), pero son pocos los que se han dado y se dan cuenta de esto.

Lo «verdaderamente real es en cierto modo inagotable. La filosofía ha pensado mucho tiempo que el individuo tiene alguna infinitud, en el sentido de que tiene infinitas notas. Un género o una especie se definen mediante un número limitado de notas; pero un individuo no, porque siempre se le pueden añadir más: no es infinito, ciertamente, pero sí indefinido: una realidad en sentido estricto tiene una quasi-infinitud que le viene de su concreción»[82].

En *Idea de la metafísica* ya había escrito Marías que *mi vida*, la realidad radical, me aparece como *esta* vida concreta. «Esto implica que la relación entre “mi vida” y “la vida” no se parece mucho a la de un individuo con su especie. En este último caso, dada la especie —en sí misma suficiente, al menos como objeto ideal—, puede acontecer que, mediante un “principio de individuación”, se individualice en diversos individuos que en cierto respecto —a saber, el de la especie— son intercambiables; o a la inversa, dada una pluralidad de individuos, se descubren en ellos algunas “notas” comunes, de tal manera que, si atiendo a ellas solas y prescindo del resto de su realidad, me ofrecen un *aspecto* coincidente, que es precisamente el de la especie. Con la vida no ocurre así». Porque en mi vida se da ya una referencia a otras vidas, y por tanto a *la* vida humana. «Por el contrario, mientras puedo descansar en un universal cualquiera, la noción “la vida humana” es impensable sin circunstanciarla, sin fundarla en la intuición directa de *esta* vida, más concretamente de *mi* vida, única que me es directamente accesible, y sin la cual la “vida en general” es pura y simplemente ininteligible. Frente a todo accidentalismo de la individuación o de la especificidad, la relación entre la estructura *funcional e irreal* “vida humana” y la realidad singular, circunstancial y concreta “mi vida” es absolutamente intrínseca y necesaria»[83].

[63] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, op. cit., pág. 36. A continuación sigue diciendo Lejeune: «Esto se conocía con seguridad, no digamos hace más de cien años, pero sí hace más de cincuenta años».

[64] JULIÁN MARIÁS: *Persona*. Alianza Editorial. Madrid, 1996, pág. 127.

[65] *Ibidem*, pág. 128.

[66] *Ibidem*, pág. 130.

[67] *Ibidem*, pág. 131.

[68] Dice Lejeune en la página 200 de ese libro: «La mise en commun des caractères génétiques se fait seulement lorsque la première cellule s'est déjà divisée en deux. Au moment de cette division, les deux lots chromosomiques se rencontrent dans chacune des deux premières cellules. La vie d'un être supérieur, de cet être supérieur-là, ne débute qu'au stade de deux cellules» (El comienzo de los caracteres genéticos tiene lugar solo cuando la primera célula se ha dividido ya en dos. En el momento de esa división, los dos patrimonios cromosómicos confluyen en cada una de las dos primeras células. La vida de un ser superior, de ese ser superior, comienza solamente con el estadio de dos células). Chabanis le pregunta: «Et cette division s'opère combien de temps après la fécondation?» (¿Cuánto tiempo transcurre desde la fecundación hasta esa división?). A lo que Lejeune responde: «Entre la pénétration du spermatozoïde, et ce qui peut être considéré comme le point de départ origine de l'individu, il se passe peut-être vingt-cinq minutes» (Entre la penetración del espermatozoide [se entiende, en el óvulo] y lo que puede ser considerado el punto de partida, origen del individuo, transcurren quizá veinticinco minutos). Y sigue diciendo en la página 201: «Dans les conditions normales, l'être humain est défini par son capital génétique. Il n'est défini qu'au stade de deux cellules» (En condiciones normales, el ser humano se define por su capital genético. Y no queda definido sino en el estadio de dos células).

[69] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, op. cit., pág. 17.

[70] PROFESSEUR JÉRÔME LEJEUNE: *Avortement et euthanasie sont-ils des meurtres?*; en CHRISTIAN CHABANIS: *La mort, un terme ou un commencement?* Fayard. Paris, 1982, pág. 194.

[71] *Ibidem*, pág. 195.

[72] *Ibidem*, pág. 196.

[73] *Ibidem*, págs. 202-203.

[74] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 11.

[75] PROFESSEUR JÉRÔME LEJEUNE: *Avortement et euthanasie sont-ils des meurtres?*, op. cit., págs. 203-204.

[76] *Ibidem*, pág. 214.

[77] *Ibidem*, pág. 196.

[78] *Ibidem*, pág. 198.

[79] JULIÁN MARÍAS: *La felicidad humana*. Alianza Editorial. Madrid, 31989, págs. 20-21.

[80] Según esa vieja teoría del conocimiento, el entendimiento elabora los conceptos a partir de los datos suministrados por las percepciones sensibles, que no son universales. ¿Cómo se pasa de la individualidad de las percepciones sensibles a la universalidad de los conceptos? Mediante la abstracción, que convierte en universales las representaciones sensibles particulares. La percepción sensible deja en la imaginación o fantasía una imagen o fantasma; el entendimiento agente actúa sobre esos fantasmas despojándolos de sus elementos individuales (la materia concreta, que es distinta en cada miembro de la especie) y haciendo posible el conocimiento mediante la formación de conceptos universales. Tomás de Aquino piensa que lo que el entendimiento conoce primaria y directamente es el universal: el entendimiento solo conoce a los seres en su individualidad de una manera secundaria e indirecta al desviar su mirada hacia las imágenes particulares.

[81] Las siguientes frases de Lejeune no solo descalifican a los partidarios medievales de la materia como principio de individuación, sino también a las teorías modernas sustentadas por filósofos como Zubiri: Lo «que se imprime o reproduce es la información y no la materia. La materia es el soporte de la información. Y esto explica por qué es posible la vida, puesto que sería imposible reproducir la materia. La materia no está viva, la materia no puede vivir en absoluto. La materia es materia. Lo que se reproduce y transmite es una información que anima la materia. No hay, por tanto, algo que sea materia viviente, lo que existe es materia animada. Y lo que aprendemos en genética es a reconocer lo que anima a la materia, lo que fuerza a la materia a adoptar la forma de un ser humano» (JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, op. cit., pág. 39). «¿Qué es la concepción? En realidad, es la información inscrita en la materia, si bien dicha materia deja de ser materia para convertirse en un nuevo ser humano» (*Ibidem*, pág. 55).

[82] JULIÁN MARÍAS: *Cervantes clave española*. Alianza Editorial. Madrid, 22003, pág. 213.

[83] JULIÁN MARÍAS: *Idea de la metafísica*; en *Obras II*. Revista de Occidente. Madrid, 61982, págs. 402-403.

TEORÍA DE LA ANIMACIÓN RETARDADA

En la Baja Edad Media los conocimientos biológicos dependían en buena parte de Aristóteles y Avicena; hasta el siglo XIX no se descubrió el óvulo y su papel en la reproducción. Por eso Santo Tomás pensaba que Dios infundía el alma intelectual, espiritual o humana en el embrión —añadida a las almas sensitiva y vegetativa— solo cuando su cuerpo estuviera suficientemente preparado: hacia el día 40 para el varón (en su Comentario al IV libro de las Sentencias precisa que San Agustín añadía 6 días más para completar el cuerpo de ese varón) y hacia el día 90 para la mujer. En consecuencia, el aborto provocado antes de esos periodos de tiempo (discriminatorios para la mujer, por otro lado) no sería homicidio.

Frente a esa teoría de la animación retardada, ya hemos visto textos muy claros de Julián Marías y de Jérôme Lejeune. Este último sigue diciendo: «En cuanto el espermatozoide ha fecundado al óvulo, ya tenemos toda la información necesaria y suficiente para especificar las características del nuevo ser»[84]. Resulta significativo cómo en 1989 Lejeune utiliza ya, al igual que Marías, el término “unicidad”: porque «sabemos mucho más desde hace dos años. La unicidad de todo joven ser humano» era antes «una inferencia a partir de todo lo que sabíamos sobre los genes y sobre las diferencias entre los individuos. Hoy es un hecho demostrado experimentalmente». Por tanto, «ya no es una teoría que cada uno de nosotros es único». Se entiende: una teoría metafísica, pendiente —para un genetista— de ser científicamente demostrada. Y entonces Lejeune exclama desde su conocimiento científico: «¡La unicidad queda demostrada!»[85].

En el mismo comienzo de su vida, «el espíritu y la materia, el alma y el cuerpo, deben ser muy complejos en este punto, ya que se trata del comienzo de una nueva maravilla que llamamos hombre»[86]. Un ser humano en sus comienzos «no puede ser propiedad de nadie porque él es el único en el mundo que tiene la propiedad de construirse a sí mismo. Y añadiría que la ciencia tiene una concepción del hombre muy sencilla: en cuanto ha sido concebido, un hombre es un hombre»[87]. Hoy sabemos que «si la célula que se divide es un cigoto fecundado, justo en ese momento está comenzando a surgir un nuevo individuo»[88].

La cuestión decisiva es que con la concepción aparece un «tercero que viene, y que hará que sean *tres* los que antes eran *dos*. Para que esto sea más claro aún, piénsese en la muerte. Cuando alguien muere, nos deja solos; éramos *dos* y ya no hay más que *uno*.

Inversamente, cuando alguien nace, hay tres en vez de dos (o, si se quiere, dos en vez de una)»[89].

Como hemos visto, tanto Julián Marías —quizá el mayor filósofo de nuestro tiempo— como Jérôme Lejeune —probablemente también el mayor científico de nuestro tiempo— coinciden en afirmar con energía que hay persona desde el momento de la concepción: ambos incluso coinciden igualmente, por lo menos ya en 1982, en subrayar la unicidad de la persona desde ese momento de su concepción. Sin embargo, es curioso cómo un año después, en 1983, un filósofo de grandes conocimientos científicos como Zubiri (el cual, a pesar de esto, desconoce a Lejeune) retrocede, da un giro radical en su pensamiento porque comienza a separar el momento constitutivo del embrión de la concepción. En este sentido, un párrafo del último libro de Zubiri parece coincidir con la teoría de la “animación retardada”: «Se es persona, en el sentido de personeidad, por el mero hecho de ser realidad humana, esto es, de tener inteligencia. Ciertamente el embrión humano adquiere inteligencia y por tanto personeidad en un momento casi imposible de definir»[90]. Con ello se entiende que la materia embrionaria llegará a adquirir “alma intelectual” (personidad en terminología zubiriana) o llegará a ser persona (que el filósofo donostiarra define como “tener inteligencia”) con el paso del tiempo, tras un proceso que él denomina “de hominización”. Todo esto contradice aparatosamente lo que antes de escribir ese párrafo habían dicho Lejeune y Marías. Resulta extraño y, a la vez, llamativo. Cuestión aparte sería la de saber si acaso Zubiri lo hacía a propósito (dado su afán por apartarse de su antiguo amigo Julián Marías y su deseo por evitar a su maestro Ortega).

El pensamiento que Zubiri expresa en ese párrafo (que, repito, rompe de manera brusca con lo que anteriormente él mismo había escrito sobre la concepción) es lo que, en el fondo, se ha tratado de imponer en la opinión pública con medios muy poderosos de deshumanización. Es lo que subyace en los argumentos abortistas. Algo que la metafísica de Marías rechaza porque, para este, desde la concepción hay persona, vida humana, la cual “es” desde ese mismo momento alma y cuerpo.

Además resulta enormemente problemático identificar “personidad” e “inteligencia” sin más (aunque con este último concepto Zubiri aluda a “alma intelectual”). En 1973 Jérôme Lejeune se preguntaba cuándo aparece en el ser humano la inteligencia: «¿A los seis días, a los seis meses, a los seis años o más tarde?». En realidad, «el cerebro que se desarrolla está en su lugar a los dos meses, pero serán necesarios nueve meses para que se constituyan totalmente sus diez mil millones de células. ¿Está, pues, acabado el cerebro en este niño que nace? No. Las innumerables conexiones que unen las células por millares de contactos con cada una de ellas no se establecerán totalmente más que a los seis o siete años; esto corresponde a la edad de la razón. Y esta complicada maraña de circuitos no podrá desarrollar su plena potencia más que cuando su mecanismo químico y eléctrico esté suficientemente rodado, o sea hacia los quince o dieciséis años, edad de la plenitud de la inteligencia abstracta»[91].

Incluso Lejeune expone un editorial de una revista americana muy favorable al aborto (*California Medecine* 113, septiembre de 1970): el resultado de separar la idea de aborto

de la idea de matar «ha sido un curioso retroceso ante los hechos científicos, que realmente todo el mundo conoce; es decir, que la vida humana comienza en la concepción, y prosigue continuamente, ya dentro o ya fuera del útero, hasta la muerte. Las considerables contorsiones semánticas requeridas para racionalizar el aborto como algo completamente diferente a la supresión de la vida humana parecerían un juego ridículo, si no fueran proferidas bajo necesidades sociales impecables»[\[92\]](#).

En cualquier caso, considerar que el embrión empiece a ser hombre solo cuando tiene (o le es infundida) un alma intelectual supone una cosificación del mismo en el sentido de que implica separar el momento constitutivo del embrión de la concepción: con esta se origina un mero organismo, un trozo de carne, una sustancia, en definitiva una cosa, y después, con el paso de un tiempo más o menos largo, será, sí, una sustancia, pero de naturaleza racional. Con esto volvemos a darnos cuenta del necesario planteamiento metafísico. «La verdad es histórica»[\[93\]](#) en el sentido de que el hombre la va descubriendo con el paso del tiempo; a lo largo de los siglos va desvelando o revelando lo que estaba oculto para las generaciones anteriores.

La ejemplaridad no exclusiva de Santo Tomás consiste, sobre todo, en su apertura a la verdad, en su esfuerzo por renovar el pensamiento filosófico de su época, en tratar de comprender e integrar otros puntos de vista, a pesar de los ataques y persecuciones que eso le causó. E incluso se negó a terminar de escribir la *Summa Theologiae* diciendo que después «de lo que Dios se dignó revelarme el día de San Nicolás, me parece paja todo cuanto he escrito en mi vida, y por eso no puedo escribir ya más»[\[94\]](#). Es decir, con eso estaba expresando que Dios le había revelado o descubierto verdades filosóficas (una de ellas, por ejemplo, la auténtica significación del concepto *ousía*, porque él no sabía griego) y verdades teológicas que hasta entonces él había ignorado: de entre estas últimas, por ejemplo, la verdad de la Inmaculada Concepción, que no fue definida hasta 1854, o la verdad de la Asunción, que no fue definida hasta 1950. También supo gracias a esa revelación nuevas verdades científicas: por ejemplo, médicas o astronómicas, que contradecían la medicina equivocada y la astronomía geocéntrica de su tiempo. E incluso supo la verdad biológica importante respecto a la concepción, y que por tanto es un homicidio el aborto practicado antes del día 40 tanto para el varón como para la mujer. Para esclarecer esta cuestión del aborto se precisa —junto con el estudio científico de Lejeune— un planteamiento metafísico, tan complementario como necesario, y es lo que vamos a seguir realizando en este libro a partir de ahora, en que ya hemos aclarado numerosos conceptos que nos permitirán comprender más fácilmente cuanto veremos a continuación.

Se trata, en primer lugar, de ver que la metafísica de Santo Tomás no es definitiva; es menester hacer avanzar el pensamiento metafísico. Así como sería insensato, un grave error, una falsedad y hasta un suicidio considerar como vigentes la medicina, la astronomía o la biología del siglo XIII, de la misma manera no podemos tomar como inalterable, definitiva o dada de una vez para siempre la metafísica del mismo siglo o cualquier otra metafísica, disciplina o ciencia determinada de siglos posteriores. No tener en cuenta esto haría de nosotros unos necios fundamentalistas que, al no poder convertir

los fósiles en vivientes, los utilizaríamos como piedras arrojadizas contra otros hombres (de hecho se ha hecho así tanto contra Marías como contra Lejeune) que honestamente se afanan por renovar el pensamiento filosófico y científico.

[84] JÉRÔME LEJEUNE: *¿Qué es el embrión humano?*, op. cit., pág. 17.

[85] *Ibidem*, págs. 47-49.

[86] *Ibidem*, pág. 54.

[87] *Ibidem*, pág. 55.

[88] *Ibidem*, pág. 57.

[89] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 11.

[90] XAVIER ZUBIRI: *El hombre y Dios*. Alianza Editorial/Fundación Xavier Zubiri. Madrid, 82007, pág. 50.

[91] JÉRÔME LEJEUNE: *El principio del ser humano*, op. cit., pág. 25.

[92] JÉRÔME LEJEUNE: *Los médicos desnaturalizados (Comunicación presentada en el Congreso de la Asociación «Laissez-les Vivre», en Versailles, 1971)*; en VV. AA.: *Dejadlos vivir*, op. cit., pág. 44.

[93] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *¿Qué es filosofía?*; en *Obras completas*, tomo VIII. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus. Madrid, 2008, pág. 256.

[94] Texto en SANTIAGO RAMÍREZ: *Introducción general a SANTO TOMÁS DE AQUINO: Suma Teológica*, tomo I. Edición bilingüe. BAC. Madrid, 31964, pág. 41.

«YO SOY YO Y MI CIRCUNSTANCIA»

También lo anterior se ha hecho y se sigue haciendo contra Ortega, tan unido a la filosofía de Julián Marías, el cual considera como “punto de inflexión” en la Historia de la Filosofía su célebre tesis con que trata de responder al apotegma délfico *gnôthi seautón*, “nosce te ipsum”, *conócete a ti mismo*: «Yo soy yo y mi circunstancia»^[95], que supone la fundamentación filosófica necesaria del conocimiento científico de Lejeune. Es sumamente útil para esclarecer el tema del aborto esa tesis de Ortega, tan sabia como tan mal entendida.

Tal fórmula de Ortega le parece a Marías «perfecta, porque no dice que yo estoy en mi circunstancia o mundo, sino que yo *soy yo y mi circunstancia*, que esta va incluida en *mi realidad*»^[96]. Como veremos, esta metafísica posibilita una claridad meridiana ante la cuestión del aborto; sin embargo, resulta curioso cómo —en ámbitos académicos que teóricamente se oponen al aborto— a menudo se la ridiculiza y se evita su estudio, sobre el que podría fundamentarse una antropología más humana y menos cosificadora.

Zubiri parece conceder a la materia, a la naturaleza, el carácter de “realidad radical” de la que brota o se deriva (versión más suavizada de la “animación retardada”) la personeidad. Justamente la filosofía de Ortega y Marías nos permite considerar esa naturaleza humana como circunstancia siempre unida a ese quién que soy yo: ese quién que desde la concepción se articula con mi qué. *Yo* (si se quiere, “concreta persona humana” según Zubiri) *soy yo* (si se quiere, “personeidad” según Zubiri) y *mi circunstancia* (si se quiere, “personalidad” según Zubiri) desde mi concepción. Desde el momento de esta yo “soy” *alguien corporal*. Yo “soy” (no es que “tenga”) *yo* (alma, quién) y *mi circunstancia* (cuerpo, qué); en cambio, para el realismo y para todos los idealismos, incluido el fenomenológico, yo “tengo” un cuerpo y “tengo” un alma, y para Zubiri el embrión “tiene” personeidad y “tiene” personalidad a partir de «un momento casi imposible de definir»^[97].

No se trata al principio de un cuerpo que después “tendrá” un alma (personeidad o inteligencia en terminología zubiriana). Resulta cómo el pensamiento de Ortega se convierte ahora —¡oh sorpresa para sus detractores!— en la metafísica que mejor muestra que hay persona desde la concepción. Y no olvidemos la segunda parte de la fórmula de Ortega, que desde esta perspectiva se opone claramente al aborto: se mata al niño concebido si no se salva la circunstancia de su cuerpo («Yo soy yo y mi circunstancia, y si no la salvo a ella, no me salvo yo»^[98]). El óvulo “es” parte de la

circunstancia de la madre; el espermatozoide “es” parte de la circunstancia del padre; en cambio, el fruto de esa unión, el nuevo organismo concebido (lejos de ser parte de la de la madre) “es” parte de la circunstancia de un tercero *que viene*, que dirá “yo” si no lo matamos por el camino, que reclama toda la protección jurídica y médica no por ser un mero ente interpretado como cosa, sino por ser una nueva realidad que hay en el mundo, una criatura irreductible a sus padres. Frente a la suficiencia atribuida tradicionalmente a la sustancia, el nuevo yo es menesteroso de su circunstancia, y viceversa: yo y circunstancia se necesitan mutuamente para vivir, para ser yo (el primero de la frase orteguiana).

Yo soy quién (yo proyectivo, alma) y mi qué (circunstancia, lo genético, el cuerpo, las neuronas, la naturaleza). Debido a ello, Julián Marías da razón de la realidad “niño concebido”: un quién irreductible y único, una innovación radical de realidad, una criatura con carácter futurizo y proyectada a una vida biográfica propia, más allá de su interpretación como solo un qué, como mero organismo o embrión solamente físico cuya vida biológica puede, sin causar homicidio, ser abortada. Para Marías, el niño gestante es desde su concepción quién (alma, yo) y qué (cuerpo, circunstancia o genes; también es circunstancia los aparatos psíquicos, las neuronas, el carácter y las dotes intelectuales que genéticamente ha recibido de sus padres). Ese yo y circunstancia (descripción de la persona) constituyen una vida humana única (el primer yo de la frase orteguiana), una criatura nueva irreductible polarmente a sus padres y a todo lo demás.

Al contrario del realismo (según el cual el ser real —compuesto de sustancias— es independiente de mí, otra sustancia) y del idealismo (según el cual el sujeto —sustancia pensante— es independiente de las cosas y hasta de mi cuerpo, sustancia extensa), esta filosofía no separa lo que está unido: considera que “yo” es *bíos*, vida biográfica o “quién” (el segundo yo de la frase orteguiana; si se quiere, alma) y mi circunstancia o “qué”, el cual es por lo pronto mi cuerpo (*zoé*, vida biológica). Yo soy ese yo proyectivo (no sustrato o sustancia) que vive con mi circunstancia: con mi cuerpo, con mis aparatos psíquicos, con mi inteligencia, mi carácter, mi “naturaleza”, con la imagen que cruza por mi mente, con mi pasado histórico, mi presente y mi futuro. Necesito todo ello para vivir. Me encuentro en mi circunstancia teniendo que hacer algo con ella.

El concepto vida humana (ese descubrimiento de Ortega) equivale a los conceptos que explora Marías: la persona que vive, alguien corporal, o simplemente persona. Tales conceptos son equivalentes al de “yo soy yo y mi circunstancia” o “mi vida”^[99]. Esta vida humana (no solo biológica, sino ante todo biográfica) no se identifica con sus elementos naturales: es *lo que yo hago con ellos*. Por ello es quehacer: no impuesto por la circunstancia, como al astro le es impuesta la línea de su órbita, sino decidido por la pretensión o proyecto que soy en vista de mi circunstancia con la que tengo que hacer mi vida; por tanto no nos vale la categoría eleática de sustancia. Es la razón por la cual Marías define al hombre como “el animal que tiene una vida humana”. Este es su haber o *ousía*.

Tradicionalmente se ha considerado que el hombre es un animal con una diferencia específica que es la racionalidad de su alma, distinta de la de los demás animales, y

entonces el problema se traslada a la relación entre el alma y el cuerpo, perdiendo de vista que ambos son una unidad: se identifica al hombre con su alma, la cual es infundida a un cuerpo (40 días para el varón, 90 para la mujer), y se considera que ese hombre *tiene* un cuerpo del cual usa como instrumento. «Iniciada esta actitud en la Escolástica, alcanza su forma madura en el cartesianismo y su expresión extremada en De Maistre. El alma, espíritu, *res cogitans* o *ego*, se identifica con el hombre, y se plantea de modo secundario la cuestión de su unión o relación con el cuerpo; el hombre, desde este punto de vista, *tendría* ciertamente un cuerpo, pero en manera alguna *sería* su cuerpo»[\[100\]](#).

La persona vista como «yo soy yo y mi circunstancia» quiere decir que, desde el primer yo, la realidad del segundo es insuficiente, menesterosa de la circunstancia. El segundo yo y la circunstancia están referidos recíprocamente de suerte que ambos son insuficientes porque se necesitan. Para Descartes, por el contrario, el segundo yo se identifica con el primero porque es una sustancia autosuficiente, que ni necesita de ningún lugar ni depende de ninguna cosa material. Y la “conciencia pura” de Husserl (a la que Ortega llama “cloroformizada”) es una cosa, recuerdo, fabricación o ficción que es circunstancia independiente de un yo o quién encarcelado por tal conciencia o qué. Para Marías, «yo soy yo y mi circunstancia» —tesis que Ortega formuló a fin de superar la fenomenología— significa que la persona (el primer yo) es *alguien* (el segundo yo) *corporal* (circunstancia). No se puede prescindir del segundo yo porque entonces desaparece su circunstancia, ni tampoco se puede prescindir de la circunstancia porque entonces desaparece ese mismo yo.

Por eso, «el problema de la existencia del mundo exterior, que ha agobiado a la filosofía durante siglos, queda resuelto con mágica simplicidad tan pronto como se lo plantea en sus términos rectos; es decir, el tal “problema” surgía de una arbitraria escisión de la realidad, de una previa abstracción del yo y el mundo, cuya “composición” subsiguiente resultaba, naturalmente, problemática»[\[101\]](#).

Muchas veces, con apresuramiento e ignorancia, se ha querido ver en la tesis central de Ortega “yo soy yo y mi circunstancia” una ocurrencia aislada y sin sentido filosófico. Pero cuando «se la mira en su efectivo *contexto*, el del libro en que aparece y el del pensamiento de su autor en aquel momento, aparece como la culminación de largos esfuerzos intelectuales del tipo más riguroso y “técnico”, de una discusión muy de cerca con la tradición filosófica y las posiciones más recientes a que había llegado, en aquellos mismos meses, el pensamiento europeo». Como yo soy circunstancial, estoy integrado con y en mi circunstancia. Por lo tanto, no se pueden tomar separadamente “yo” y “circunstancia”. Cuantas veces se han tomado separadamente e intentado “componerlos”, la filosofía «no ha tenido más remedio que “hacer trampa”» de una de estas tres maneras: 1) Tomando el “yo” como una cosa más, lo cual hace el «realismo en todas sus formas, que “reifica” o “cosifica” al yo, lo resuelve en cosa, como cuando Boecio define la persona *rationalis naturae individua substantia*, “una sustancia (o cosa) individual de naturaleza racional”, es decir, que *una persona es una cosa como las demás*». 2) Reduciendo la circunstancia o mundo al “yo”, «como hacen todos los

idealismos, al hacer que sea mero correlato de un sujeto». 3) «Eliminando la cuestión misma, mediante la *desrealización* de todo ello, como intenta la fenomenología, e intentando atenerse a la mera *intencionalidad*». Pero «si no hay posible “composición” del yo y la circunstancia, esto quiere decir que ambos están *ya* “compuestos”, es decir, que son “momentos”, “ingredientes” o como quiera decirse, en suma, realidades subordinadas y secundarias respecto a otra primaria desde la cual se los descubre y halla, y en la cual radica su deficiente y menesterosa realidad»[102].

Lo que sucede «es que el pensamiento arrastra, desde Grecia, un inveterado sustancialismo que a última hora es también materialismo, y esto ha impedido trasladar a otra forma de realidad los caracteres de la vida como tal. Hasta hace poco tiempo no se ha pensado la vida con conceptos adecuados, y es en ellos donde podemos hacer pie». El único punto de apoyo para la empresa «que estoy intentando es precisamente la posesión, por primera vez en la historia, de los recursos para entender qué es vida en el sentido de vida humana, personal, biográfica, eso que entendemos cuando decimos “mi vida”»[103].

[95] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *Meditaciones del Quijote*. Edición de JULIÁN MARÍAS. Cátedra. Madrid, 21990, pág. 77.

[96] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., pág. 135.

[97] XAVIER ZUBIRI: *El hombre y Dios*, op. cit., pág. 50.

[98] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *Meditaciones del Quijote*, op. cit., pág. 77.

[99] Algunos intérpretes de esta filosofía se empeñan en hacer diferentes todos esos conceptos, cuando en realidad son equivalentes. Lo decisivo es que los conceptos de “yo soy yo y mi circunstancia”, “vida humana”, “mi vida”, “alguien corporal”, “innovación radical de realidad”, “animal que tiene una vida humana” o “alguien que consiste en acontecer” constituyen maravillosas descripciones, explicaciones o definiciones de “persona” (cuya etimología significa máscara), interpretación “teatral” que hay que describir, tarea que realiza explícitamente Marías y que no lo hizo así Ortega porque para este había que dedicarse urgentemente (“el tema de nuestro tiempo”) a superar el idealismo fenomenológico con su descubrimiento metafísico.

[100] JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, op. cit., pág. 358.

[101] *Ibidem*, pág. 236.

[102] JULIÁN MARÍAS: *Ortega. Circunstancia y vocación*; en *Obras IX*. Revista de Occidente. Madrid, 31982, págs. 534-536.

[103] JULIÁN MARÍAS: *La felicidad humana*, op. cit., págs. 361-362.

LA NUEVA METAFÍSICA

A diferencia de la vieja metafísica (partidaria de la animación retardada por ser sustancialista, cosificadora o materialista), la nueva ofrece quizá los mayores argumentos frente al aborto.

Resulta equivocado y hasta contraproducente plantear en nuestro mundo esta cuestión del aborto desde presupuestos religiosos, justificados pero restringidos: quienes no comparten esas creencias argumentan que, por ello mismo, el aborto debe ser aceptado en un país laico, no confesional, abierto al pluralismo, y no se puede imponer a la sociedad entera una moral particular fundada en la religión[104].

Otra perspectiva es la científica, más en concreto la genética, de inmenso valor, pero no es inmediatamente accesible a todos (sus conclusiones se admiten *por fe en la ciencia*)[105]. «Creo —escribió Julián Marías en 1994— que hay que separar esta cuestión de toda perspectiva religiosa, y también científica, porque la inmensa mayoría de las personas no conocen la ciencia y no tienen medio de comprobar lo que enseña. Un cristiano puede tener un par de razones “más” para encontrar inadmisibles el aborto, pero si yo fuese ateo opinaría lo mismo sobre el asunto»[106].

Para afrontar con acierto el problema del aborto es menester, junto al genético, como hacemos en este libro, un planteamiento metafísico que lo fundamente de manera teórica. De una metafísica que, sin adolecer de cosificación y sin resultar insuficiente o insatisfactoria, por ser más personal y humana es apropiada y renovadora de muchos conceptos filosófico-teológicos.

Hay una enorme dificultad cuando en esta cuestión del aborto se parte de lo más simple y claro, la mera visión antropológica: muchos desprecian este planteamiento elemental porque, manipulados por sutiles técnicas deshumanizadoras, como ya vimos «han sufrido una operación consistente en despojarlos de su antigua evidencia y sustituirla por un esquema abstracto, que se resiste a la intelección, pero queda enquistado en sus mentes, bloqueando su inteligencia, impidiendo el funcionamiento espontáneo de su razón»[107]. Por eso, para abordar esta cuestión, parece necesaria la metafísica, gracias a cuya intelección algunas de esas mentes podrán liberarse de tal esquema abstracto, desbloqueando así su inteligencia, posibilitando de esta manera el ejercicio de su razón.

Además, el planteamiento elemental que hace Julián Marías sobre el aborto —tan convincente para darse cuenta de su monstruosidad— es consecuencia lógica de su

metafísica, la cual nos interesa desvelar aquí (aunque él nunca —parece que tampoco hasta ahora nadie— utiliza la expresión “metafísica del aborto”). Ante todo, «la misión de la metafísica es hacer que sepamos a qué atenernos sobre la realidad». Es búsqueda de la certidumbre radical acerca de la realidad radical: *mi vida*, la de cada cual. La metafísica es esfuerzo para salir del estado de incertidumbre. Porque la «metafísica no es una certeza en que “se está”; es una certeza a que “se llega”; supone, pues, un estado de previa incertidumbre, es derivada y originada». Cuando «la situación vital se radicaliza y el hombre se pone en busca de esa certidumbre radical, está haciendo metafísica»[108].

Se trata de descubrir el método o camino que permite ir de lo patente o manifiesto a lo latente. Desde esta revelación de lo latente o metafísica podremos ya hacer el camino inverso: orientados y sabiendo a qué atenernos con esa certidumbre radical alcanzada, volver a lo patente y ofrecer sobre el aborto «un planteamiento *elemental*, ligado a la mera condición humana, accesible a cualquiera, independiente de conocimientos científicos o teológicos, que pocos poseen», una visión «*antropológica*, fundada en la mera realidad del hombre tal como se ve, se vive, se comprende a sí mismo». Este planteamiento intenta retrotraerse a lo más elemental, «que apela únicamente a la evidencia y no pide más que una cosa: abrir los ojos y no volverse de espaldas a la realidad»[109].

[104] En su libro *Problemas del cristianismo*, de 1979, escribía JULIÁN MARÍAS «Y excluyo deliberadamente de esta consideración el tema del *aborto*, sobre el cual me propongo escribir a fondo, pero no aquí. Creo que es un grave error plantear esta cuestión desde una perspectiva religiosa: se está difundiendo la actitud que considera que “para los cristianos” (o acaso “para los católicos”) el aborto es reprochable. Con lo cual se supone que para los que no lo son puede ser aceptable y lícito. Pero la ilicitud del aborto nada tiene que ver con la fe religiosa, ni aun con la mera creencia en Dios; se funda en meras razones *antropológicas*, y en esta perspectiva hay que plantear la cuestión. Los cristianos pueden tener un par de razones *más* para rechazar el aborto; pueden pensar que, además de un crimen, es un pecado. En el mundo en que vivimos hay que dejar esto —por importante que sea— en segundo lugar, y atenerse por lo pronto a lo que es válido *para todos*, sea cualquiera su religión o irreligión. Y pienso que la aceptación social del aborto es lo más grave que ha ocurrido, *sin excepción*, en el siglo XX» (*op. cit.*, pág. 42).

[105] El punto de vista de la genética tiene un gran valor por su rigor científico y por la vigencia social de que hoy goza la ciencia. «Pero no me parece primario ni suficiente, por una razón elemental. Así como los argumentos religiosos no bastan, porque hay quien no tiene religión, los que se fundan en la genética más avanzada no eran accesibles a los hombres de otras épocas, y solo de manera indirecta —credencial, como otra forma de fe— a la inmensa mayoría de los hombres y mujeres que no conocen esa disciplina. Creo que hay que volver a lo más sencillo y elemental, a lo que puede ser comprendido con evidencia por todos los que tengan la mera capacidad de pensar, y que a la vez será lo más profundo» (JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, *op. cit.*, págs. 17-18).

[106] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, *op. cit.*, págs. 265-266.

[107] JULIÁN MARÍAS: *Las palabras más enérgicas*, *op. cit.*, pág. 18.

[108] JULIÁN MARÍAS: *Idea de la metafísica*, *op. cit.*, págs. 394 y 401.

[109] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, *op. cit.*, págs. 9-10. Como ocurre con casi todos los escritos de Marías y de Ortega, que resultan tan claros, bajo este —a la manera de un *iceberg*— hay toda una metafísica que me propongo mostrar aquí. Ante algunos que —con apresuramiento e ignorancia— consideran este tipo de ensayos como escritos sin apenas trasfondo filosófico, se precisa esclarecer esa metafísica latente, y desde ella volver con certidumbre radical al planteamiento elemental, evidente, inmediato, accesible a cualquiera, fundado en lo que todos viven y entienden.

DE LAS «COSAS» A LA «PERSONA»

Lo decisivo en el niño gestante es que se está haciendo, está viniendo, se encuentra proyectado hacia el futuro, concretamente hacia su nacimiento. La presencia de la persona acontece corporalmente, pero no consiste en ello, sino que está más allá (metafísica). La persona es *futuriza*, orientada hacia el futuro; escapa al presente, a la realidad, y lo trasciende. Una cosa es simplemente presente, íntegramente real, está “dada”; sin embargo la persona se está haciendo, es viniente, y este es su elemento de irrealidad. «Pero la realidad de las cosas es incomparablemente menor que la de la persona, y por eso carece de sentido todo naturalismo, materialismo, reducción a lo dado y presente»[\[110\]](#).

La persona no se limita a estar en el tiempo, único sentido en que los demás seres participan de la temporalidad, sino que le pertenecen el pasado, el presente y el futuro. «Esto hace que la realidad de la persona incluye como ingrediente esencial de ella la irrealidad, lo que significa un extrañísimo privilegio ontológico». Importa *«la inclusión de la irrealidad en la realidad de la persona»*. Esto basta para exigir una nueva “ontología” —si esta palabra es enteramente adecuada— para entender la persona»[\[111\]](#). Antes de realizar sus actos, en la persona está, paradójicamente presente, el futuro, algo que puede y debe decirse del niño no nacido.

El pensamiento ha tendido a cosificar a la persona. Debemos emprender la tarea de la descosificación. La persona no es como una cosa más, definida por una naturaleza fija, sino una realidad radicalmente distinta, definida por su libertad. No es un sujeto (*subiectum* < *subiicere* = estar debajo, propenso a una cosa), soporte inerte o quiescente de los actos, sino un proyecto (*projectum* = lanzado hacia adelante, propósito), una realidad futuriza. El hombre «está *pro-yectado*, es decir, *lanzado* hacia adelante»[\[112\]](#). No se puede decir de la persona “esto es”, sino “está siendo”, “está aconteciendo”, “está viniendo”, “va a ser”. Es *«alguien que consiste en acontecer»*. Esta sería la definición de su esencia. Porque la persona propiamente no “es”, sino que acontece.

La verdadera realidad de la persona son sus proyectos, no algo biológico, sino biográfico. Está abierta al futuro incierto en forma de proyectos y su articulación en trayectorias, desde la primera realidad recibida de la que no es autora y con la cual se encuentra. Y para asistir a una vida se requiere averiguar no solo sus recuerdos, sino también principalmente sus proyectos. Es menester buscar un sentido porque la vida es interpretación de sí misma, de manera que la persona reobra sobre su pasado (conocido o

no).

Sin embargo, el hombre está expuesto a la despersonalización, y gran parte de su vida se encuentra por debajo del nivel propio de la persona porque frecuentemente omite, con caídas, esa condición personal. Lo orgánico, lo psíquico, las dotes, todo esto es secundario, instrumental, conjunto de recursos (circunstancia) para los proyectos personales (yo).

Una forma de despersonalización consiste en reducir la persona a los inadecuados conceptos recibidos. Por ejemplo, decir que el hombre es individuo de una especie le parece a Julián Marías insuficiente, en definitiva falso. Porque a la persona «le pertenece una *unicidad* que va mucho más allá de la individualidad». Es decir, su existencia presenta un carácter “absoluto”, único, inconfundible, insustituible, no derivable, irreductible, está enfrentada polarmente con el “resto” de la realidad, distinta de todo lo que no es ella, sin que pueda “fundirse” con nada. Esto mismo puede decirse de cada niño gestante.

Desde «el sistema conceptual elaborado para pensar las “cosas” en el más amplio sentido de esta expresión no es posible la intelección de lo que escapa a las estructuras admitidas y comprendidas en una larguísima tradición. Creo que esta es la explicación del hecho enorme de que, mientras se ha avanzado extraordinariamente en el conocimiento de la naturaleza, hay un extraño “fracaso” en las disciplinas que se refieren a lo propiamente humano». Lo grave es «que en los últimos tiempos, lejos de reconocer esta situación y buscar los métodos adecuados, se intenta forzar a la realidad humana a ajustarse al sistema conceptual forjado, con justificado éxito, para pensar la naturaleza, es decir, la otra forma de realidad a la que es enteramente irreductible la del hombre como persona»[\[113\]](#).

Diversas «formas de despersonalización caracterizan las formas más frecuentes y difundidas del mundo actual. Son legión los hombres y mujeres de nuestro tiempo que se avienen a creer la propaganda que intenta persuadirlos de que no son nadie, simples organismos de existencia limitada, condenados a la aniquilación tras la muerte. Durante milenios, el hombre había creído que era una realidad perdurable, responsable, que tendría que dar cuenta de su conducta, la cual no se extinguiría un día cualquiera». Es «urgente que nuestros contemporáneos caigan en la cuenta de que son personas con todas sus consecuencias»[\[114\]](#).

Frente «a las cosas como tales no hace falta filosofía». La situación actual es crítica: Marías la llama de *invasión de cosas*, que no es solo física, sino también *mental*, con el consiguiente oscurecimiento de la vida humana en la cual se encuentran y que hace posible su comprensión. Esto explica el hecho de que la filosofía haya sido “desalojada” en nuestra época. Y al mismo tiempo se da el fenómeno inverso: que la ausencia de la filosofía permite esa invasión de las cosas. Porque hoy ocurre la gravedad «de que el hombre, para decirlo con una frase coloquial, “no piense más que en cosas”»[\[115\]](#).

Para considerar al hombre, hoy han irrumpido factores deshumanizadores, con un predominio inquietante de lo zoológico. Pero la «visión zoológica del hombre es el riesgo actual mayor de inmoralidad». La inmoralidad procede de prescindir de la

condición personal: cuando se toma «a una persona como “cosa”, organismo, algo que se puede usar o poseer para obtener placer o utilidad. Y cuando se hace esto, se empieza por someter a esa interpretación a la propia persona que lo hace, y que así se la reduce a un “algo” impersonal»[116]. Esa tendencia a la despersonalización es el peligro de nuestros días.

La metafísica de Ortega y Marías no se limita a mostrar que la realidad primaria no es el yo cosificado (idealismo) ni tampoco las cosas (realismo), sino que explica que la realidad radical —mi vida, la de cada cual— no es cosa. Y todas las demás realidades aparecen —incluso la que es su causa— en mi vida; es allí donde las encuentro. Esta vida me es dada, pero no me es dada hecha, sino por hacer, como una tarea. En cada instante tengo que hacer algo para vivir. Mi vida es un *quehacer*. Y lo que tengo que hacer está condicionado por las circunstancias, que son facilidades o dificultades, pero en todo caso posibilidades. Esas circunstancias no deciden mi vida; soy yo quien tiene que decidir en cada momento hacer algo entre lo que se me ofrece o propone. He de tener un proyecto vital, una imagen del argumento de mi vida, un programa o pretensión. Nadie puede sustituirme en esa faena de decidir por mí mismo. Y al decidir tengo que justificar por qué. Soy libre, responsable, y mi hacer es moral o inmoral (la norma moral es esa gramática universal inscrita en el corazón o conciencia de cada uno).

La «tendencia a considerar que casi todo está dado o impuesto al hombre, y que este está “determinado” es un error; lo que podríamos llamar la parte del hombre, es decir, su libertad, es mayor de lo que ha solido pensarse, lo verdaderamente decisivo. La opinión contraria se explica por la propensión a deslizar en lo humano el modo de ser de las cosas, que le es radicalmente ajeno, ya que incluso lo que en el hombre hay de cosa está sujeto a la transformación que como persona ejerce sobre ello»[117].

Julián Marías dice que «Humanidades quiere decir “disciplinas de lo humano”. Nuestra época ha descubierto y explorado esa realidad que es la “vida humana” y el método adecuado para comprenderla. La indagación sobre la vida humana y la “persona” requiere categorías y conceptos que corresponden a su forma de realidad, que es radicalmente distinta de la de las cosas. Los conceptos que han permitido la formación de las ciencias de la naturaleza, que tan formidable éxito han tenido en la Edad Moderna y han hecho posible la maravillosa técnica de nuestro tiempo, no sirven para entender esa otra forma de realidad que es la humana, y en esto radica el relativo fracaso de las disciplinas de lo humano, que casi siempre han sido planteadas desde una perspectiva errónea, porque ha desconocido la forma de realidad que les pertenece, y que difiere radicalmente de la de las “cosas”». El «reduccionismo dominante, que “cosifica” al hombre, lo ve como una cosa muy particular, como un mero organismo, si es posible como una realidad inorgánica, impide comprender lo humano y conduce a una vía muerta del conocimiento».

El predominio de esa «tendencia es la causa de la decadencia que nos amenaza, que mi inveterado optimismo me lleva a calificar de “evitable”, con la condición de que se reaccione pronto y se restablezca la perspectiva adecuada». La «presión milenaria de los conceptos aptos para entender las “cosas” ha obturado la capacidad de pensar esa otra

realidad, absolutamente original e irreductible, que es la persona humana. Es menester un gran esfuerzo intelectual para cambiar de perspectiva»[118].

Resulta asombroso el dominio que el hombre ha alcanzado sobre las cosas mediante la técnica científica, la gran creación moderna. «Lo curioso es que esto coincide con una tendencia a la “dimisión” de lo humano; cada vez son más los que olvidan lo que es una persona y dan por supuesto que es una cosa más, semejante a las demás, cuando se trata de una realidad radicalmente distinta»[119]. A diferencia de las cosas, la persona consiste principalmente en irrealidad, proyecto, expectativa, anticipación; las personas acontecen de manera dramática, insegura, hecha de posibilidades. Marías ha introducido en el Diccionario la palabra “futurizo” para explicar que el hombre está proyectado u orientado hacia el futuro.

En 1971 Jérôme Lejeune observaba con ironía «que la ley americana autoriza la eliminación de los fetos hasta la semana 24. La legislación inglesa autoriza el aborto hasta la semana 28. Si no me equivoco, la ley francesa habla de infanticidio a partir de la semana 25. Como ven ustedes, la confusión entre aborto e infanticidio, reprochada con frecuencia a nuestra asociación, es un hecho de las leyes anglosajonas, no nuestro». Y «esta carnicería de 164.300 muertos, carnicería de la que casi no se habla porque los cadáveres son pequeños, produce una turbación profunda en este país»[120]. Hoy la cifra ha aumentado vertiginosa y abrumadoramente, a pesar de que los abortistas —entonces y ahora— esgrimen el argumento de que la legalización del aborto en cualquier país va a hacer que disminuya su número.

[110] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., pág. 16. Cuando dice que la persona “se está haciendo” «podemos fácilmente entenderlo mal», y para comprenderlo mejor volveremos sobre esto en el capítulo titulado *De la “sustancia” al “hacerse”*. «Su ser actual es estarse haciendo, mejor, estar viniendo» (JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*. Alianza Editorial. Madrid, 41987, pág. 43).

[111] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 91 y 136.

[112] JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, op. cit., pág. 368.

[113] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 17, 127, 27 y 64.

[114] JULIÁN MARÍAS: *La fuerza de la razón*, op. cit., pág. 17.

[115] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., págs. 57 y 58.

[116] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., págs. 97 y 98.

[117] *Ibidem*, pág. 46.

[118] JULIÁN MARÍAS: *El abandono de las Humanidades en la educación*; en *El curso del tiempo*, vol. 2, op. cit., págs. 289-290.

[119] JULIÁN MARÍAS: *Personas y cosas*; en *El curso del tiempo*, vol. 2, op. cit., págs. 470-471.

[120] JÉRÔME LEJEUNE: *Los médicos desnaturalizados*, op. cit., pág. 32.

DE LA «NATURALEZA» AL «HOMBRE»

Se ha tendido a cosificar la persona, se la ha visto muchas veces como si fuera una mera naturaleza, cosa o “qué”. La filosofía nació primero al preguntarse por las cosas: en los albores del pensamiento griego, el gran tema es la naturaleza, *phýsis*, y la filosofía era, por tanto, física. Los presocráticos deseaban estudiar lo físico y se dedicaron a la *physiología*, fisiología; Aristóteles los llamaba *physiológoi*, fisiólogos, físicos, naturalistas. «Esta prioridad de la preocupación por las cosas ha tenido graves consecuencias porque cuando la mirada se volvió hacia el hombre lo considera como una cosa más»[\[121\]](#).

Ortega —cuya metafísica es una superación tanto del idealismo como del realismo, ambos cosificadores— escribe que «*el hombre no tiene naturaleza, sino que tiene... historia*. O lo que es igual: lo que la naturaleza es a las cosas, es la historia —como *res gestae*— al hombre»[\[122\]](#). Esta frase sigue “indignando” a muchos porque no la comprenden. Como ya vimos, el hombre *es* quién y *es* qué (naturaleza). No es que *tenga*. Lo que sí tiene es historia, vida biográfica, amor, distintas cualidades, *cultura animi* y *cultura corporis*. Ahora comprendemos mejor esa frase, cuando sabemos que *ousía* significa “haber”: el verdadero haber de cada hombre no es su naturaleza, sino su historia, sus obras o vida biográfica. El hombre no tiene naturaleza en el sentido de las cosas; si tiene naturaleza, ésta consiste en no tenerla precisamente en aquel sentido: el hombre no es una cosa. Pero el «hombre, en rigor, no tiene naturaleza, y hablar de “naturaleza humana” es sumamente equívoco»[\[123\]](#). Porque el hombre no es una realidad “dada” como las cosas, con un ser fijo que llamamos naturaleza. Lo que el hombre hace no le viene dado por una naturaleza o “qué”, sino que lo tiene que elegir, ha de imaginarlo y después intentar realizarlo; por eso es “quién”. Es decir, la persona es siempre *viniente*, concepto fundamental en la metafísica de Marías.

Cuando «Ortega dice que el hombre no es cosa, que no tiene “naturaleza”, sino historia, no quiere decir que no haya nada constante y universal en el hombre, sino que no tiene naturaleza en el sentido de las cosas y que, en la medida en que *tiene* naturaleza, no se identifica con ella». Porque el hombre es a un tiempo natural y extranatural. «El hombre está determinado por su “naturaleza”, en la medida en que es un animal, un vertebrado superior, dotado de un psiquismo, y todo ello sometido a las leyes de la física, la biología o la psicología; pero la vida humana no se identifica con esos elementos naturales: es *lo que yo hago con ellos*»[\[124\]](#).

Por eso, cuando muere alguien querido sentimos ante este hecho «una resistencia a aceptarlo como “natural”, y tenemos razón, porque la persona como tal no pertenece a la naturaleza»[\[125\]](#). Resulta esa muerte algo inaceptable e incomprensible. La razón de esto es que la persona es alguien absoluto, y su negación o supresión parece algo sin sentido, contradictorio. Al practicar un aborto, le ocurre a la madre de su criatura muerta esa misma contradicción, incrementada por un desequilibrio entre su visión del bebé como alguien absolutamente respetable, único, amparable, y la supresión del mismo, desamparado, arrojado de su seno, el viniente que (tratado como una cosa) es matado en el camino hacia su nacimiento, cuya historia en este mundo se corta y se trunca con violencia, cuya proyección y proyectos son negados, lo cual le origina a la mujer (y, no lo olvidemos, también a su criatura) una resistencia traumática.

En un texto inédito hasta ahora, Ortega dice que el «error grande de Rousseau —en general, de su tiempo—, fue creer que el hombre tenía una conducta natural y fija previamente a su educación y a la presión de la sociedad. Este naturalismo de Rousseau ha sido una de las grandes ideas erróneas que han traído más desventuras a nuestro tiempo. El hombre no tiene esa naturaleza. Si hubiéramos podido hablar y comparar las sociedades animales con las humanas, y por tanto plantearnos un poco más próximamente esta cuestión de la naturaleza del hombre, habríamos visto que eso es lo que caracteriza y hace algo exclusivo de la condición humana frente a todas las demás cosas que hay en el universo; todas las demás tienen su naturaleza, su ser fijo y dado de una vez para siempre. El hombre no tiene naturaleza; tiene que buscársela, hacérsela; y ese trabajo por conquistarse un modo de ser es la historia universal. El hombre, a diferencia de los demás seres, no tiene naturaleza, lo que tiene es historia, que es lo que no tienen los demás seres». El «hombre no tiene naturaleza, lo que tiene es historia. Esta razón histórica sería la auténtica metafísica». Y «buena parte de las presentes angustias proviene del desequilibrio padecido por el hombre occidental entre lo mucho que sabe sobre la naturaleza y lo poco que sabe sobre la humanidad»[\[126\]](#).

Cada vez que Aristóteles dice del hombre que es algo “por naturaleza”, hemos de prestar atención porque puede resultar, por cosificador, muy peligroso. Por ejemplo, en su *Política* Aristóteles establece, al comienzo de esa obra, una distinción entre los hombres: los griegos o señores *por naturaleza*, *phýsei*, y los bárbaros o esclavos *por naturaleza*, *phýsei* (en el original griego; al latín se traducirá *a natura* o *naturaliter*). Escribe que «el que es capaz de prever con la mente es naturalmente jefe y señor por naturaleza, y el que puede ejecutar con su cuerpo esas previsiones es súbdito y esclavo por naturaleza». Por eso «dicen los poetas que “es justo que los griegos manden sobre los bárbaros”, entendiendo que bárbaro y esclavo son lo mismo por naturaleza». Más adelante sigue diciendo Aristóteles que «el que por naturaleza no pertenece a sí mismo, sino a otro, siendo hombre, ese es naturalmente esclavo». Y «ya desde el nacimiento unos seres están destinados a ser regidos y otros a regir». El esclavo es el hombre que participa de la razón, pero sin poseerla: «es naturalmente esclavo el que es capaz de ser de otro (y por eso es realmente de otro) y participa de la razón en medida suficiente para reconocerla pero sin poseerla». Y «la naturaleza [*phýsis*] quiere sin duda establecer una

diferencia entre los cuerpos de los libres y los de los esclavos, haciendo los de estos fuertes para los trabajos serviles y los de aquellos erguidos e inútiles para tales menesteres, pero útiles en cambio para la vida política». Según ello, Aristóteles sentencia que «es, pues, manifiesto que unos son libres y otros esclavos por naturaleza [*phýsei*], y que para estos últimos la esclavitud es a la vez conveniente y justa» [127].

El ilustre profesor escocés John Maior, catedrático de la Sorbona, parece haber sido el primer tratadista que aplicó el concepto aristotélico de la esclavitud natural al problema de gobierno planteado por el Descubrimiento del Nuevo Mundo. Los europeos en general veían en los indios aquellos seres inferiores de que habla Aristóteles. Por tanto, se consideraba que el europeo debía esclavizarlos. En 1519 el obispo fray Juan de Quevedo sostenía ante Carlos V que los indios «son siervos *a natura*, por lo que el Filósofo dice en el principio de su *Política*». Las Casas sostiene que ese obispo interpretó mal a Aristóteles. Pero aunque el Estagirita fuera partidario de la esclavitud natural, Bartolomé de las Casas afirma que Aristóteles era un gentil que estaría «ardiendo en los infiernos», y dice que se ha de usar de su doctrina cuanto con la fe cristiana conviniera. Más tarde, el año 1550, en la controversia con Sepúlveda dice Las Casas que «mandemos a paseo en esto a Aristóteles». Ahora bien, se cuida en repetir que ha sido falseado el pensamiento aristotélico. Y pide que no sea utilizada contra él la autoridad de Aristóteles: él la acata; lo que ocurre es que los partidarios de la esclavitud natural no conocen bien lo que el Filósofo escribió: «Dejen, pues, ciertos hombres impíos de echarme en cara al Filósofo», dice Bartolomé. Debido al gran prestigio que seguía teniendo el Filósofo, Las Casas no se atreverá a tomar una postura rotundamente antiaristotélica. Al negar que los indios fueran los esclavos por naturaleza a que se refiere Aristóteles, se le planteó el problema inmediato de querer saber quiénes fueran estos. Bartolomé pensó que los esclavos por naturaleza serían los negros, y esta opinión es lo que explicaría que defendiese en un momento de su vida la esclavitud de los mismos, aunque después se arrepintiera de esa propuesta. Y no deja de reconocer el hecho: «este aviso de que se diese licencia para traer esclavos negros a estas tierras dio primero el clérigo Casas, no advirtiéndole la injusticia con que los portugueses los toman y hacen esclavos; el cual, después de que cayó en ello, no lo diera por cuanto había en el mundo, porque siempre los tuvo por injusta y tiránicamente hechos esclavos, porque la misma razón es de ellos que de los indios».

Evidentemente, en Las Casas se produce una lucha entre su conciencia de cristiano, que repudia la teoría aristotélica sobre la esclavitud natural, y su conciencia de hombre de su época y de su cultura, que lo obliga a aceptar las directrices del Estagirita. Por eso tanto Las Casas como los menos favorables a las teorías aristotélicas sobre la esclavitud no se atrevían a impugnar abiertamente al Filósofo: interpretaban, discutían la aplicación de sus principios, buscaban acomodamientos. Porque negar abiertamente a Aristóteles hubiera sido hacer imposible el diálogo, colocarse fuera de la sociedad intelectual. Para Francisco de Vitoria se ha malinterpretado la intención de Aristóteles, y hace verdaderos malabarismos para salvarlo. Asombra considerar el respeto casi supersticioso que inspiraba el Estagirita. No ha habido seguramente en la historia del pensamiento humano

una autoridad más indiscutida, cuyo magisterio se prolongó durante tantos siglos[128].

Pero trasládese esa misma argumentación anterior al tema del aborto: hay quienes, “por naturaleza”, deben ser esclavizados desde el momento de su nacimiento debido a la diferencia de su cuerpo, y deben ser bárbaramente tratados. Cuando nazcan serán destinados a la esclavitud si son de otra raza. Y si tienen un defecto, entonces se abandonan o se eliminan.

Hoy puede saberse durante el embarazo que un niño va a ser anormal “por naturaleza”, y de este modo se le despoja, también bárbaramente, de la libertad de nacer: «Con frecuencia se afirma la licitud del aborto cuando se juzga que *probablemente* el que va a nacer (el que *iba* a nacer) sería anormal, física o psíquicamente. Pero esto implica que el que *es* anormal *no debe vivir*, ya que esa condición no es probable, sino segura. Y habría que extender la misma norma al que llega a ser anormal, por accidente, enfermedad o vejez. Si se tiene esa convicción, hay que mantenerla con todas sus consecuencias; otra cosa es actuar como Hamlet en el drama de Shakespeare, que hiere a Polonio con su espada cuando está oculto detrás de la cortina. Hay quienes no se atreven a herir al niño más que cuando está oculto —se pensaría que protegido— en el seno materno; lo cual añade gravedad al hecho: en una época en que cuando se encuentra a un terrorista con una metralleta en la mano, todavía humeante, junto al cadáver de un hombre acribillado a balazos, se dice que es “el presunto asesino”, la mera probabilidad de una anormalidad se considera suficiente para decretar la muerte del que está expuesto al riesgo de ser más o menos normal. Esta actitud no es nueva; ya se ha aplicado, y con gran amplitud, en la Alemania hitleriana, hace medio siglo, con el nombre de eugenesia práctica»[129].

Si se piensa que «un niño con anormalidades no debe vivir, ¿por qué no esperar a que nazca y matarlo si es efectivamente anormal? ¿Y si la anormalidad sobreviene a cualquier edad? A veces pienso que Stalin y Hitler han triunfado al final». Se dan «explicaciones extrañas para justificar el aborto. La violación, por ejemplo. Me pregunto cuántas violaciones “fecundas” se producen, tal vez ninguna, y si eso justifica más de cuarenta mil abortos en España, en un solo año»[130], escribió Marías en 1994.

Según Lejeune, sería «pueril creer, como querrían hacérselo suponer a cada paso, que los médicos malditos de los campos nazis eran exclusivamente sádicos e imbéciles. No es verdad. Eran biólogos mediocres, ni mejores ni peores que otros muchos. Solo que ellos partían de un absurdo biológico monstruoso como es sencillamente que “un prisionero no es un hombre”; en ciencia no se puede partir de un absurdo. Cuando se discute si se debe prohibir crear niños en tubos de ensayo y si se debe permitir matarlos cuando son un poco mayores; o bien, al contrario, si se les puede matar cuando son pequeños y abstenerse de hacerlo cuando son un poco mayores; cuando se oyen estas discusiones completamente aberrantes uno se pregunta: “¿Pero no es el mismo error?”. Y es el mismo error. Ciertamente, no se trata de médicos nazis, no se trata de decir que un prisionero no es un hombre. Se trata, en este caso, de decir que un feto no es un ser humano, que un enfermo no tiene los mismos derechos que uno sano. Es el mismo absurdo»[131].

Frente a la bella expresión alemana del embarazo —*ein Kind unter dem Herzen tragen*, “llevar un niño bajo el corazón”—, algunos tienen la idea del niño en gestación «como un tumor que se puede extirpar». La aceptación social del aborto es «un retroceso a la prehistoria». Si el niño gestante no es un tumor, si es una persona viniente, «que llegará a su plenitud humana si no se la mata en el camino, se trata, no ya de algo inmoral, sino de una monstruosidad»[\[132\]](#).

La Humanidad va a decidir «si sigue hacia adelante o vuelve a la prehistoria —suponiendo, como muchos quieren creer, que la prehistoria no era humana, que el hombre alguna vez no ha sido hombre con sus rasgos esenciales y propios»[\[133\]](#). Confiemos con esperanza en un Renacimiento del Humanismo, cuando a todo hombre se lo deje nacer humanamente y hasta renacer a una perspectiva más humana.

Porque, como cree Lejeune, los abortistas, por mucho ruido que hagan, no representan «la opinión de la gente. Solo representan la opinión que algunos quisieran imponer a la multitud. Pero intentar hacer creer a las gentes con sentido común que disecar vivo un feto de 500 gramos está muy bien y no es vivisección, mientras que el hacerlo sobre uno de 550 gramos está muy mal y debe ser prohibido, intentar hacer creer eso al pueblo sencillo será bastante difícil; nadie lo creerá, porque no es verdad. Entonces lo que se pretende es hacer pasar adelante el batallón de los enfermos para abrir la brecha del aborto a voluntad. Cuanto más se ennegrezca el cuadro de los enfermos, más pesado será el ariete para derribar el muro que todavía protege a los inocentes». Cuando «en nombre de cierta dialéctica se rehúsa admitir que un hombre ha empezado a vivir cuando ha empezado, cuando se pretende que un enfermo no tiene los mismos derechos que un hombre sano, se incurre en tal contrasentido, que se hace imposible, a partir de esta idea falsa, el proseguir un razonamiento eficaz»[\[134\]](#).

Pero la proliferación de abortos es consecuencia de aquella visión naturalista, sustancialista y, por tanto, de la resistencia a admitir la libertad, del temor, desconfianza y hostilidad contra la misma libertad. En la resistencia a aceptar esta libertad, que es la condición misma de la persona humana, ha intervenido un factor: «el *temor* a la libertad misma, la evidencia de que el hombre, por no estar “hecho”, por ser “autor” de sí mismo, partiendo de su realidad dada, “recibida”, no se puede predecir, ni dominar, ni regular. Puede imaginar, inventar, descubrir nuevas realidades o nuevos modos de entenderlas; puede, ciertamente, *errar*, puede decir sí o no, incluso al mismo Dios que lo ha creado. La libertad es *peligrosa*, y si no se ama la condición personal, se la ve con desconfianza y hostilidad». Si el hombre «no tuviera que elegir *quién* pretende ser, con riesgo de error, no sería un hombre, sino otra realidad que no es la que Dios ha querido crear»[\[135\]](#).

Ortega dice que el «hombre es un animal que lleva dentro historia, que lleva dentro *toda* la historia. No cabe definición menos darwiniana». Por eso «es preciso representarse el origen del hombre en una imagen lo más antidarwiniana que cabe, la cual no puede consistir, como piensan ingenua y tozudamente en los seminarios, en separar radicalmente al hombre del animal, cosa sobremanera insensata, sin agudeza y sin coraje intelectual para tomar el problema por los cuernos, sino más bien como un animal que escapa a la animalidad, que se evade o se fuga de ella. El hombre representa,

frente a todo darwinismo, el triunfo de un animal inadaptado e inadaptable». Razón por la cual «el hombre no es natural, no tiene naturaleza, no está adscrito a un ser fijo, es... infinito en posibilidades, como Dios lo es en actualidades»[136].

Julián Marías define al hombre como «*el animal que tiene una vida humana*. La peculiaridad del hombre no debería buscarse en sus caracteres orgánicos, en su biología, en su animalidad, ni siquiera en su psiquismo, sino en su vida en el sentido de vida biográfica»[137]. El aborto, por ello, es la mayor inhumanidad que pueda pensarse, es arrancar violentamente la vida humana a ese animal, visto como un mero organismo o naturaleza sin posibilidades, al que se le aplica la teoría darwiniana de la selección natural de las especies: el fuerte, animalizado, lucha y acaba contra la biografía del débil que lleva dentro su historia presente, al que se niega su historia futura, el cual, inadaptado como todo hombre, carece de mayores recursos (el mayor de los cuales, la libertad de nacer) para lograr escapar de su propia animalidad.

El «animal está “dado”, no solo en lo que es como organismo, sino en el repertorio de sus acciones, que tiene que realizar, pero que están ya determinadas por su especie; en esto consiste su *naturaleza*. En el hombre, por el contrario, se introduce la *irrealidad* — el futuro incierto— como constitutivo de su *realidad*, ya que está *presente proyectivamente* en la persona. El repertorio de sus acciones posibles, no solamente no está realizado, sino que no está ni siquiera dado como pauta prefijada, ya que la persona es *libertad* intrínseca e inseguridad»[138].

A Julián Marías le parece «una insigne falsedad» decir que el feto es “parte” del cuerpo de la madre. Está *alojado*, implantado en ella, no meramente en su cuerpo. «Una mujer dirá: “estoy embarazada”, nunca “mi cuerpo está embarazado”. Es un asunto *personal* por parte de la madre». Ese embarazo significa un *tercero* que viene. Por eso una mujer dice “voy a tener un niño”, pero no “tengo un tumor”. «El niño no nacido aún es una realidad *viniente*, que llegará si no lo paramos, si no lo matamos en el camino. Pero si se miran bien las cosas, esto no es exclusivo del niño antes de su nacimiento». Como hemos visto, a diferencia de toda cosa (la cual tiene un ser fijo, hecho, dado de una vez para siempre, definido por su *naturaleza*), la vida humana se define por su *esencia* (quehacer) y, en consecuencia, por su *historia*: «*el hombre es siempre una realidad viniente*, que se va haciendo y realizando, alguien siempre inconcluso, un proyecto inacabado, un argumento que tiende a un desenlace»[139].

De nuevo escuchemos a Ortega: «El hombre, señores, no tiene naturaleza sino que tiene historia». Y «por eso no es la razón pura, eleática y naturalista quien podrá entender al hombre. Por eso, hasta ahora, el hombre ha sido un desconocido». Y «el método para entender lo que es la vida humana que es la realidad radical es no la razón pura, sino la razón histórica, la razón ultra-eleática». La razón pura «tiene que ser sustituida por una razón narrativa»[140].

La realidad humana «difiere radicalmente del organismo biológico porque este, una vez constituido, funciona de un modo estable y “permanente”, de suerte que sus propias modificaciones emergen de su previa estructura o *naturaleza*, mientras que la humana solo se realiza en la forma del acontecer temporal. De un modo más concreto: los

ingredientes y las formas de lo que denominamos *situación* están en constitutivo movimiento interno». La situación «es *intrínsecamente* histórica; quiero decir con ello que su historicidad no le viene simplemente de que se dé *en* la historia, ordenada cronológicamente con las que la preceden y la siguen, sino que *es* historia, está constituida por dinamicidad, definida por su “venir de” y su “ir a”»[141]. El niño gestante, irreducible a su mero organismo biológico, es “viniente”.

Es preciso comprender bien todo eso porque a lo largo de la historia, «sin interrupción desde el siglo XVIII, se han ido sucediendo equipos que se han dedicado a la empresa de “reducir” al hombre a lo no propiamente humano. Una serie de “relevos” han borrado el carácter personal del hombre, lo han visto como un “organismo”, sometido a las meras leyes naturales —físicas, biológicas, económicas—, sin el decisivo atributo de la *libertad* y la consiguiente responsabilidad». Y se «lleva mucho tiempo intentando que los hombres pierdan de vista su condición única de personas, que se vean como organismos, reducidos a las otras formas de realidad que existen en el mundo; a última hora, reductibles a lo inorgánico, mera realidad sin ninguna *irrealidad* inseparable e intrínseca en forma de *proyecto*, de futuro. Por supuesto, sin libertad, sometidos a las *leyes naturales* —físicas, biológicas, sociales, psíquicas, económicas—, susceptibles de toda manipulación desde todas esas instancias»[142].

Lo «natural, por muchas que sean las especies», está «definido por la homogeneidad dentro de cada una. Solamente las personas son verdaderamente *individuales*, con un tipo de variedad enteramente distinto de la específica». Consecuencia «previsible de la visión naturalista de lo humano es la insistencia en el *igualitarismo*, llevado más allá de su sentido justificado». Marías afirma (así lo hará, como hemos visto, Lejeune) «la absoluta unicidad de cada persona». Los «antecedentes intelectuales del igualitarismo se pueden encontrar en la idea de la “naturaleza humana” (*the human nature*), que domina el pensamiento empirista inglés y el de sus continuadores franceses de la Ilustración, y que anula —como mostré a propósito de Voltaire en mi *Introducción a la Filosofía*, hace casi medio siglo— la verdadera significación de la historia»[143]. Según Voltaire, «“como la naturaleza es la misma en todas partes, los hombres han tenido que adoptar necesariamente las mismas verdades y los mismos errores en las cosas más sometidas a los sentidos y que más afectan a la imaginación”. Poco después expresa Voltaire su radical *naturalismo* aplicado al hombre y a la historia, en la forma de una invariabilidad y constancia de lo humano: “¿Acaso no vemos que todos los animales y todos los otros seres ejecutan invariablemente la ley que la naturaleza da a su especie? [...] El hombre, en general, ha sido siempre lo que es... Está, pues, probado que únicamente la naturaleza nos inspira ideas útiles que preceden a todas nuestras reflexiones. Lo mismo ocurre con respecto a la moral” [...] La realidad humana está, pues, determinada por su naturaleza»[144].

Esta metafísica discrepa de la interpretación del hombre como mero organismo natural: «El hombre no es, ciertamente, un organismo, ni tampoco un mero sujeto psicofísico». Es verdad que tiene una naturaleza dada, pero su vida biográfica no es dada hecha. Solo desde esta perspectiva más personal «se puede alcanzar alguna intelección

del hombre, y por tanto de la forma efectiva en que está afectado por la moralidad». Esto significa una crítica de aquellas interpretaciones dominadas por una visión “naturalista”, como la que justifica «la muerte voluntaria del niño antes de su nacimiento». Esas interpretaciones naturalistas de la persona como si solo fuera un organismo, un qué, imponen «la despersonalización del hombre y de las relaciones humanas, su reducción a lo orgánico y meramente biológico»^[145], determinado *phýsei, a natura*, por unas leyes físicas o biológicas.

Así, de esta manera, como hemos visto, estamos respondiendo a la invitación que nos reclama hacer la misma palabra *metafísica*: no es ya un vocablo que simplemente denomina “los libros después de los físicos” de Aristóteles, sino que, al empujarnos a ir más allá de la “naturaleza” (física), para llegar al “hombre” (historia), resulta que se trata de la principal disciplina filosófica, necesaria para esclarecer la inhumana cuestión del aborto. Descubrimos entonces que esta es la auténtica metafísica: la que nos hace pasar de las “cosas” a la “persona”, de la “naturaleza” al “hombre” y, como veremos a continuación, de la “sustancia” al “hacerse”, de la “materia signata” a las “experiencias radicales”, del “qué” o “algo” al “quién” o “alguien”, del “algo corporal” al “alguien corporal”, del “embrión” a la “criatura”, del “aborto” a la “perduración”, del “parecer” a la “verdad”.

^[121] ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*. BAC. Madrid, 2003, pág. 93.

^[122] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *Historia como sistema*; en *Obras completas*, tomo VI. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus. Madrid, 2006, pág. 73. No se olvide lo que dice Ortega a continuación de esa frase: «Una vez más tropezamos con la posible aplicación de conceptos teológicos a la realidad humana. *Deus cui hoc est natura quod fecerit...*», dice San Agustín (*De Genesi ad litteram*, VI, 13, 24; *Patrología latina*, tomo 24). Tampoco el hombre tiene otra “naturaleza” que lo que ha hecho». Por eso Dios no nos juzgará atendiendo a nuestra naturaleza o vida biológica, sino atendiendo a nuestras obras, nuestra historia o vida biográfica (haber: esencia).

^[123] JULIÁN MARÍAS: *La felicidad humana*, op. cit., pág. 23.

^[124] JULIÁN MARÍAS: *Acerca de Ortega*. Espasa Calpe. Madrid, 1991, pág. 127.

^[125] JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, op. cit., pág. 200.

^[126] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*; en *Obras completas*, tomo IX. Fundación José Ortega y Gasset/Taurus. Madrid, 2009, págs. 334-335, 361 y 371.

^[127] ARISTÓTELES: *Política*, Lib. I, 2, 4 y 5. Edición bilingüe y traducción de JULIÁN MARÍAS y MARÍA ARAÚJO. Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 62005, págs. 2, 7 y 9.

^[128] Me he ocupado de estas cuestiones referidas a la repercusión social en América del pensamiento aristotélico sobre la esclavitud natural en mi obra *Filosofía política de la Corona en Indias. La Monarquía Española y América*. Prefacio de Don Juan de Borbón. Fundación Ignacio Larramendi. Madrid, 32010.

^[129] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 12.

^[130] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 266.

^[131] JÉRÔME LEJEUNE: *Los médicos desnaturalizados*, op. cit., pág. 42.

^[132] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., pág. 98.

^[133] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 267.

^[134] JÉRÔME LEJEUNE: *Los médicos desnaturalizados*, op. cit., págs. 42-43.

^[135] JULIÁN MARÍAS: *La perspectiva cristiana*. Alianza Editorial. Madrid, 1999, págs. 129-130.

^[136] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: “A Study of History”*; en *Obras completas*, tomo IX, op. cit., págs. 1347, 1366 y 1381.

^[137] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, op. cit., pág. 70.

^[138] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 32-33.

[139] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 11.

[140] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *La razón histórica [Curso de 1940]*, en *Obras completas*, tomo IX, op. cit., pág. 557. Sobre este “tema de nuestro tiempo” aplicado a la Teología puede verse el libro (traducido por mí al español) de HAROLD C. RALEY: *The Unknown God. Mysteries of Deity, Time, Space, and Creation*. SC, USA, 2011. También, de momento, mi artículo *Julián Marías y “la divina razón”*, “Revista Española de Teología” 69 (2009) 267-304. Asimismo mi libro *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio* (Prólogo de Julián Marías. San Pablo. Madrid, 2002), que es un “ensayo de Cristología según la razón vital” (o histórica), traducido generosamente al inglés por Harold C. Raley con el título *The Beauty of Christ. A Philosophical Understanding of the Gospel*.

[141] JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, op. cit., págs. 30-31.

[142] JULIÁN MARÍAS: *La perspectiva cristiana*, op. cit., págs. 116 y 123. Uno de esos últimos “relevos” lo encontramos en el libro de un filósofo español actual titulado *La naturaleza humana* (Espasa. Madrid, 2006), que quiere responder a la pregunta «¿Qué soy yo? Yo soy un ser humano. Pero ¿qué es un ser humano? Un miembro de la especie *Homo sapiens*. ¿Qué tienen en común los miembros de la especie *Homo sapiens*? La naturaleza humana» (pág. 11). «La naturaleza humana se presenta en dos sexos diferentes, machos y hembras» (pág. 12). «La naturaleza humana es el modo de ser de los humanos. ¿Qué es un ser humano, qué es un humano? La respuesta puede empezar por la ontología. La distinción ontológica más clásica y elemental es la distinción entre lo que Aristóteles llamaba *ousía* (sustancia, entidad, cosa), que es en sí misma, y las propiedades, accidentes y relaciones de las cosas, que no son en sí mismas, sino en las cosas en las que se dan» (pág. 53). «La vida es un juego de azar. Aunque constreñido por las leyes de la física y encauzado por las pautas de los genes, el juego de la vida se juega a lo loco, en una orgía de abundancia y despilfarro» (pág. 295). «La influencia de la Iglesia católica ha hecho que en toda Latinoamérica el aborto siga prohibido, y que los organismos internacionales sean incapaces de adoptar una política racional de contención de la explosión demográfica. La morbosa obsesión de Juan Pablo II lo llevó a beatificar a Gianna Beretta, una fanática antiabortista [...] Una opinión así es un insulto a las mujeres y a la inteligencia, y más digna de lástima que de admiración» (pág. 306). «Ante esta situación espeluznante, en sus viajes a África, el papa Wojtyła se dedicó a despotricar contra la única posibilidad de salir de ella» (pág. 307). «Realmente, hacen falta dosis considerables de obnubilación ideológica» (pág. 308). «Las prohibiciones papales y la obsesiva presión de la Iglesia contra todo intento de control demográfico y de liberalización de las mujeres del yugo de los embarazos no deseados causan más miseria de la que mil madres Teresas podrían nunca aliviar» (págs. 308-309). «La única razón para prohibir el aborto es el tabú impuesto por el fundamentalismo religioso. Ninguna otra razón moral, filosófica ni política avala tal precepto» (pág. 309). «Ese cigoto, esa bellota y ese roble constituyen distintas etapas de un mismo organismo». «Es lo que Aristóteles expresaba diciendo que la bellota no es un roble de verdad, un roble en acto, pero que encierra en sí la potencialidad de llegar a convertirse en un roble y es, por lo tanto, un roble en potencia» (pág. 310) Un cigoto «puede convertirse en el inicio de un linaje celular humano, de un organismo [...] Un embrión es un conglomerado celular del tamaño y peso de un renacuajo o una bellota [...], por lo que solo pervive como parásito interno de su madre» (pág. 311). «Un embrión no es un hombre, y por lo tanto eliminar un embrión no es matar a un hombre. El aborto no es un asesinato» (pág. 312).

[143] JULIÁN MARÍAS, *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, 141-142.

[144] JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Filosofía*, op. cit., págs. 191-192 (la traducción de la cita en francés es mía).

[145] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., págs. 48 y 126-127.

DE LA «SUSTANCIA» AL «HACERSE»

En relación con este tema, que ahora abordamos, esperemos que el siguiente argumento de Jérôme Lejeune pueda por fin convencer a los escolásticos sustancialistas, tan susceptibles cuando se toca el presente asunto: «¿Cuánto tiempo se necesita para hacer un hombre?». Y responde: «Napoleón decía que hacían falta veinte años. Toda una vida, por lo menos, diría un filósofo... y después la eternidad, añade el creyente, uniéndose de esta forma al tiempo del biólogo». A «través del largo rodeo de una paciente observación el médico vuelve a descubrir una verdad evidente que el lenguaje común ha reconocido siempre». Porque el «hombre nunca está terminado». ¿Acaso está terminado «el Pulgarcito que se hace niño de pecho? ¿Terminado el escolar que se hace adulto? ¿Y el adulto mismo, estaría terminado, cuando persiste todavía en su propio devenir?». Decir «que un hombre está acabado, ¿no es la condenación más grave? Cuando recibe el golpe de gracia, ¿no se dice que se le ha acabado?»[146].

La persona no es un mero sujeto —un *subiectum*, soporte inerte o quiescente de los actos—, como han tendido a ver el realismo y todos los idealismos, incluido el fenomenológico, sino alguien que consiste en acontecer. Hay que darse cuenta de que «las categorías que hacen posible su comprensión nada tienen que ver con las usadas para la intelección de las cosas, lo que explica la falta de claridad sobre la persona misma». Desde el sistema conceptual elaborado para pensar las cosas no es posible la comprensión de la persona. Las categorías de la persona, que no se pueden aplicar a las cosas, son: *mismidad* (y no identidad, porque soy el mismo pero nunca lo mismo), acontecer, imprevisibilidad, libertad constitutiva. La persona se descubre cuando usa la palabra *yo*, pero no “el yo” utilizado por el idealismo, porque el artículo cosifica. Al decir “yo” se describe la *permanencia del proyecto* tras las interrupciones, como el sueño, las variaciones biográficas o las vicisitudes. «Esta permanencia haría pensar en la *sustancia*, lo que ha sido un lastre que ha perturbado la comprensión de lo personal, incluso en Descartes, cuyo concepto de *res cogitans*, paralelo al de *res extensa*, impidió que llegara a pensar plenamente lo que significaba su gran descubrimiento»[147].

He escrito en otro lugar que «la realidad humana ha sido pensada utilizando el concepto aristotélico de *ousía*; esta palabra fue traducida al latín como *substantia*, la cual en rigor es traducción del griego *hypóstasis*, lo que está debajo, y esto se puede predicar de la sustancia (*sub-stare*, estar debajo), soporte de los atributos. Se dice que tanto las cosas como el hombre son sustancias. Pero la palabra *sustancia*, lo que está debajo, no es

el sentido primario de *ousía*, que significa *esencia, hacienda, haber*. *Substantia* es traducción de *hypóstasis*, no de *ousía*. Si, para traducir *ousía*, se hubiera impuesto la traducción *facienda*, lo que hay que hacer, que es el significado más auténtico de ese vocablo griego, entonces el pensamiento habría discurrido en otra dirección *más humana, menos cosificadora* del hombre. En ese sentido de hacienda, teniendo en cuenta que el hombre se hace a sí mismo y decide quién quiere ser, descartando una *naturaleza* fija aplicada a las cosas, la persona consiste en *hacerse*»[148].

Pretender en el niño gestante que «el sueño de la existencia oscura no es el de un hombre es un error de método. Pues si todos los razonamientos no pueden conmover, si toda la biología moderna parece insuficiente, si incluso se rechazasen átomos y moléculas, e incluso todo eso no pudiera convencernos, un solo hecho lo podría. Esperad algún tiempo». Y el «que tomabais por una mórula informe, os dirá algún día que era y se convierte, como vosotros, en un hombre». Porque «el ser humano se elabora en un silencio obscuro, en una incansable esperanza». Para «hablar sobre su derecho a realizarse y para concretar sobre el respeto que sus semejantes le deben sería necesario elevarse por encima de la medicina para llegar a la moral o incluso a la política»[149].

La *ousía* es el concepto clave de la metafísica aristotélica, pero su verdadera traducción es “haber” o “hacienda”. Imagínese que su traducción a las lenguas románicas —y a través de ellas a las germánicas— se hubiese deslizado en esta dirección: el destino de la filosofía occidental sería sensiblemente distinto. Piénsese lo que hubiera sido la acentuación del “haber” (en lugar del “ser”) o la interpretación filosófica de la “hacienda” (facienda, “las cosas que hay que hacer”, “lo que hay que hacer”, o simplemente “quehacer”). Nada de esto ocurrió; en lugar de ello, con la noción de *ousía* se cruzan las de *hypóstasis* e *hypokeímenon*, lo que “está” —de pie— o yace “debajo”, lo que “sub-está” o “subyace”: *substantia, subjectum*). Tal idea de sustancia es interpretación no poco violenta de *ousía*, sobre todo en la medida en que hace olvidar las dimensiones más radicales de esa noción[150].

Marías se fija en que, en el Génesis, al final del relato de la creación, al llegar a la del hombre, se dice “hagamos”. Lo más revelador es que en lugar de un “hágase”, el texto emplea una expresión que indica una *empresa*. El hombre es alguien —no algo— nunca concluso, siempre haciéndose, imagen finita de la infinitud. No solo se va haciendo en el seno de su madre, sino también después de su nacimiento: «“Hagamos al hombre a nuestra imagen y semejanza”. Dios es infinito; el hombre, finito, pero *indefinido*, imagen finita de la infinitud. Y aquí encontramos, inesperadamente, la justificación de la idea rectora de este estudio: que en la moralidad, asunto humano, no se trata propiamente del *bien*, absoluto en el caso de Dios, proporcionado a su realidad en las cosas creadas, como repite una vez y otra el Génesis (“y vio que era muy bueno”), sino de lo *mejor*, algo correspondiente a la “imagen y semejanza” de la realidad perfecta y absoluta». Alguien «nunca concluso, siempre “haciéndose”, en camino»[151].

La sustancia para Aristóteles es soporte o sustrato de sus accidentes, los cuales se predicán de ella, cosa, sustrato o sujeto, *hypokeímenon* en griego, *sub-iectum* en latín. «Por esto, la sustancia es ante todo *cosa*, algo separado, independiente, que existe por sí

y no en otro. Y el modo fundamental de la sustancia es la naturaleza (*phýsis*)»[152].

Ortega dice, en el citado texto inédito, que cada «uno de nosotros no tiene otro haber ni otra realidad que ésta: su vida». De modo que *mi vida*, realidad radical, es la auténtica esencia o haber del hombre. Una vida no en sentido biológico, sino biográfico, que «nos es dada, no nos ha sido dada hecha, sino que tenemos que hacérsela nosotros, cada cual la suya». No es «sino *quehacer*». Hace «el hombre su hacienda». Si nos preguntamos quién soy yo, hay que responder «no un *factum*, sino un *faciendum*, gerundivo, que significa estrictamente *lo que hay que hacer*». *Faciendum* se emplea «en la palabra “hacienda”, que quiere decir *lo que hay que hacer*». Detrás de todo esto hay «nada menos que el intento de reformar en sus bases mismas los conceptos fundamentales de la filosofía, si esto no se interpreta como el anuncio petulante de una pretensión, sino como el nombre de una faena difícil, penosa y problemática». Ortega ve la necesidad actual, «so pena de que se pare el carro de la civilización, de someter a una reforma decisiva los conceptos más básicos y fundamentales de nuestra herencia griega, por tanto, de Aristóteles, y muy especialmente su idea de la sustancia, pivote central de toda tradición filosófica».

Además Ortega piensa que esa reforma básica de los conceptos filosóficos más fundamentales «hubieran debido intentarlo antes que nadie los pensadores más cristianos, porque el cristianismo, colonizado desde un principio por la filosofía griega, no ha logrado construir su filosofía auténtica». La «filosofía griega es radicalmente *naturalis*, la cual engendró una determinada técnica del pensamiento. El cristianismo parte de una intuición fundamental, la más opuesta que cabe al naturalismo, pero al querer hacer filosofía, cayó prisionero del paganismo griego, y desde entonces arrastra, como una argolla al pie, esa técnica forastera que le traba y le retuerce»[153].

En otro texto dice Ortega que la «terminología tradicional a *lo que* algo es llama su esencia. Mas puesto que todo lo que es, además de que existe, consiste en esto o en lo otro, en vez de esencia prefiero decir consistencia. Con lo cual la vieja pareja de términos escolásticos [existencia y esencia] queda sustituida por esta contraposición más vivaz y exacta: existencia y consistencia. Afirmamos la vida como lo, en puridad, existente». Justamente Ortega busca «la consistencia de lo que es esa vida» con cuidado para «no aplicar a la descripción de ella nociones formadas para pensar el mundo y para pensar el pensamiento. Porque esas nociones son ya para nosotros conceptos secundarios y derivados. Necesitamos, pues, toda una nueva filosofía —todo un nuevo repertorio de conceptos fundamentales y aborígenes—, estamos iluminados por una novísima fulguración». Para ello tenemos que «despegar de la filosofía tradicional, del repertorio de conceptos recibidos y notorios y hasta populares usando, *por lo pronto*, aquellos que más se aproximan al cariz de la nueva realidad entrevista».

Y así Ortega comienza diciendo que *mi vida*, la de cada cual, «es una realidad que, a diferencia de todas las demás conocidas y supuestas, consiste en ser *pura y exclusivamente* acontecimiento. Vida es lo que le pasa a cada cual, lo que le acontece». Para «los griegos “ser” significaba la realidad fija, dada de una vez para siempre, permanente —desde Parménides, los griegos piensan con el término “ser” la gran

quietud, la gran quietud. No se olvide que nuestro vocablo “ser” viene de “*sedere*”, estar sentado». Esto era representado por el concepto de sustancia, que es «la quietud ontológica. Por eso, el concepto sustancia no nos sirve para pensar la realidad radical que es nuestra vida. Derrocamos de su trono milenario el concepto de sustancia. No nos sirve como categoría fundamental de la realidad». Porque «la vida no se sienta nunca, no tiene un ser fijo, dado y permanente, sino que está siempre pasando y aconteciendo». Descartes «es quien más subrayadamente va a darnos la verdadera definición de la sustancia aristotélica y escolástica que ni Aristóteles ni los escolásticos —salvo una excepción que luego citaré— nos dieron: *Per substantiam nihil aliud intelligere possumus quam rem quae ita existit, ut nulla alia reindigeat ad existendum* [“Entiendo por sustancia no otra cosa que aquella que existe de tal modo que no necesita de nada más para existir”]. En realidad, yo no he encontrado, más que en el Padre Suárez, en las *Disputaciones metafísicas*, de paso, una expresión que puede ser un precedente de ella, cuando dice el Padre Suárez: “que la sustancia no necesita de ningún sujeto para existir”».

Ortega añade: «Me extraña sobremanera que los biógrafos de Descartes no hayan sospechado que Descartes tuvo que estudiar, tuvo que leer y aprender en este libro». Para Ortega, como soy menesteroso, la vida «es una faena de realización, que no es una cosa que ya está ahí, sino una tarea, algo que hay que hacer». Y cuando en 1940 repitió eso acababa de emocionarse al encontrar, releendo el *Amadís de Gaula*, que este personaje «llama a su vida su hacienda —*hacienda es el gerundivo, faciendum*—, las cosas que hay que hacer»[154].

Sin embargo, la «idea de que lo que hay en nuestro derredor y en cuya esfera estamos sumergidos se compone principalmente de “cosas”, en el sentido de sustancias, es una de las creencias de funcionamiento más automático que se hallan instaladas en los senos profundos de nuestra mente». Todos arrastramos esta «herencia ontológica, y si por ventura resultase ser conveniente evitarla, liberarnos de ella debemos contar con que ha de costarnos gran esfuerzo». Y continúa así Ortega en nota al pie de página: «la inveterada traducción de οὐσία por sustancia es inadecuada»[155].

Desde esta nueva metafísica (la auténticamente clásica), al niño concebido le acontece su formación, su hacerse o consistencia, su fragilidad, y por tanto requiere su exquisito cuidado. Frente a la “suficiencia” de la errónea traducción de *ousía* como “sustancia” cosificadora, nos encontramos con la “indigencia” o menesterosidad como condición del hombre, especialmente en este caso de la criatura gestante que necesita absolutamente a su madre. El acontecimiento del niño inacabado consiste en que está proyectado hacia un regazo, *viene* sumamente frágil, necesita un cuidado para seguir *haciéndose* una vez nacido tan desvalido.

De esa circunstancialidad «se deriva la *menesterosidad* de la vida humana: necesito la circunstancia para ser y vivir. Frente a la “suficiencia” atribuida tradicionalmente a la sustancia, nos encontramos con la “indigencia” como condición del hombre»[156]. Lo cual «invierte la caracterización ontológica tradicional. Lejos de haber autarquía o suficiencia, la persona está definida por la indigencia, la menesterosidad, la irrealidad de

la anticipación, hincada en una realidad que espera»[157].

Según Ortega, es «la idea aristotélica de sustancia, la idea metafísica por excelencia. También Aristóteles dice literalmente que el verdadero sujeto real es la sustancia y que lo es por ser autárquica, suficiente, porque se basta a sí mismo y se entiende desde sí mismo. Descartes, el anti-aristotélico, no es sino un fiel discípulo de Aristóteles cuando define formalmente la sustancia como el ser suficiente, como aquello *quod nihil aliud indigeat ad existendum* —que no necesita de ninguna otra cosa para existir—, que no se *indiget* —que no es indigente». Pero «nos hemos visto precisados a abandonar la interpretación de la realidad como sustancia, como el ser suficiente y nos estamos apretando las cabezas para reconocer, como parece inevitable, que toda realidad, se entiende intramundana, que toda realidad es justo lo contrario —un ser indigente, un ser menesteroso, deficiente [y que no se basta a sí mismo, y que, sin embargo, es]. La cosa parece acrobáticamente paradójica y ultra-difícil de entender porque nuestros hábitos mentales desde que nacen las naciones occidentales se han formado bajo la férula de la disciplina griega». Los «escolásticos, en vez de atenerse a la auténtica inspiración cristiana, se entregaron a modos de pensar originados en la paganía helénica y renunciaron a crear una filosofía que fuese ella misma cristiana y no solo cristiana su aplicación a la teología. Esa filosofía auténticamente cristiana hubiera sido enormemente más profunda que la griega».

Invita Ortega a prestar atención a todo esto y no pasar «de largo ante ello porque es asunto muy serio y de altísimo bordo. Se trata nada menos de la reforma más profunda en la inteligencia y en la idea del hombre y el mundo que se ha intentado desde los tiempos luminosos de Grecia. Todas las ciencias y, más en general aún, todas las disciplinas del hombre occidental viven en última instancia de la idea del Ser que predominó en Grecia. Consecuentemente, una reforma radical de la idea del Ser, a poco que se logre, trae consigo inevitablemente una renovación básica de todas las ciencias y de todas las humanas disciplinas. Este intento es la única gran promesa que, dentro de lo humano, se alza hoy sobre el horizonte y constituye la única probabilidad de que muchos problemas hasta ahora insolubles, al ser replanteados en forma completamente distinta dentro de la nueva perspectiva, reciban alguna solución»[158]. Es lo que ocurre con el problema del aborto, replanteado desde esta nueva perspectiva.

Yo «soy una persona, pero “el yo” no es la persona. “Yo” es el nombre que damos a esa condición programática y viniente. Cuando digo “yo”, me “preparo” o “dispongo” a ser. Para el hombre, ser es prepararse a ser, *disponerse a ser*, y por eso consiste en disposición y disponibilidad. Cuando decimos “yo”, no se trata de un simple punto o centro de la circunstancia, sino que ésta es *mía*: por ser *yo mismo* puedo tener algo *mío*. En la persona hay mismidad, pero no identidad: soy *el mismo* pero nunca lo mismo»[159].

De tal manera que el indigente y menesteroso niño en gestación no se basta a sí mismo ni es autosuficiente; es una realidad que espera: nacer por lo pronto; después necesitará el cuidado, la protección, el que otros lo ayuden a seguir haciéndose.

El modo como yo necesito a *alguien* difiere de aquella manera como necesito *algo*.

Porque este “algo” está ahí, está dado, mientras que “alguien” está viniendo, está dándose. La necesidad que una persona tiene de otra persona “acontece”, es una realidad dramática.

Como para definir a la persona se partió de la noción aristotélica de *ousía*, «traducida al latín por *substantia*, pensada para las cosas, Boecio escribió que la persona es una sustancia individual de naturaleza racional (*persona est rationalis naturae individua substantia*), lo cual indica que la persona, aunque racional, es vista como una cosa o *substantia*. Pero el modelo con que se han pensado las cosas no es adecuado para ser aplicado a las personas»[160].

Esa definición que de la persona dio Boecio «ha lanzado al pensamiento en una dirección errónea, que lo ha apartado de la aprehensión adecuada de lo que es la persona humana —la única que conocemos por intuición inmediata y directa, y de la cual es forzoso partir para intentar comprender lo que pueden ser otras formas de personalidad —». Boecio «tiene presente el esquema tradicional: géneros, especies, individuos. La persona es un individuo de algo que se muestra como afectado por una “diferencia específica”: la racionalidad. Es decir, se trata de una especie particular de la sustancia o cosa, aquella que es racional, y cada persona es un individuo de ella». Pero lejos de «considerar la persona como una variedad de las “cosas”, hay que verla como lo que es: *otra forma de realidad*»[161].

Descartes, para superar el realismo, recae en la noción de *res*, cosa, aplicada por igual a la extensa y a la pensante (*res extensa*, *res cogitans*). Y escribe: “je ne suis qu’une chose qui pense”, no soy más que una cosa que piensa. Es decir, una *cosa*. Con lo cual Descartes vuelve a caer en la cosificación de la persona. El idealismo fundado por Descartes dice *el yo*, lo cual es también una cosificación; habría que decir *yo*. Por eso Ortega cree que «la superación del idealismo es la gran tarea intelectual, la alta misión histórica de nuestra época, “el tema de nuestro tiempo”»[162].

Ortega «postula superar el idealismo sin recaer en el realismo, que dominó el pensamiento filosófico durante veintidós centurias, hasta Descartes, y que considera que la verdadera realidad son las cosas. Descartes y el idealismo, por el contrario, consideran que la verdadera realidad es el yo, que es la sustancia, la cosa fundamental. Sin embargo, para Ortega no hay prioridad de las cosas, como cree el realismo, ni tampoco prioridad del yo cosificado sobre ellas, como opina el idealismo, sino que la verdadera realidad es mi vida, la de cada cual, que no es ninguna cosa, sino quehacer. Porque la vida humana, a diferencia de toda cosa, no tiene un ser fijo, hecho, estático, dado de una vez para siempre; es un quehacer. La vida no está hecha, no está determinada, tenemos que hacerla»[163].

En rigor, «realismo e idealismo no han llegado a ser ideas de la realidad, sino solo ideas distintas acerca de la primacía de unas realidades respecto de otras». Descartes, por ejemplo, tras afirmar la prioridad del *yo* sobre las cosas, cuando explica qué son uno y otras dice que son *res*. Y «cuando se le pregunta qué es *res*, en qué consiste ser cosa o sustancia, declara taxativamente que no lo sabe, porque eso, el ser cosa existente, no nos afecta». Conoce la cosa pensante y la cosa extensa por lo que tienen de pensante y de

extensa, por sus atributos, pero no por lo que tienen de cosa, noción que queda en total oscuridad. «Lo cual equivale a decir que Descartes no se hace cuestión de lo que es realidad, sino que toma esa vaga noción de la tradición pretérita, y en rigor no hace una metafísica»[164].

Como la metafísica de Ortega y Marías muestra que la realidad radical es *mi vida*, la de cada cual, en la que las demás realidades están radicadas, el aborto consiste en eliminar quien «es esencialmente sacro: la persona humana»[165], realidad radical que comienza a hacerse en el seno materno y a quien injustamente se priva que a partir de un momento de su biografía, de su seguir haciéndose, pueda decir *mi vida*.

Si el hombre terminara con la muerte, la inferencia inevitable es que nada es importante, *nada es sacro*, creencia “negativa” de enorme alcance en nuestro tiempo. Las formas que reviste son varias, alguna de las cuales son «la incapacidad de asombro, de admiración, de respeto o reverencia ante la realidad; la increíble aceptación social del aborto tiene su origen en esa creencia negativa, de singular difusión y energía»[166].

[146] JÉRÔME LEJEUNE: *El principio del ser humano*, op. cit., págs. 25-26.

[147] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 20-22.

[148] ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, op. cit., pág. 94. VALENTÍN GARCÍA YEBRA discrepa de ZUBIRI, el cual niega que *ousía* signifique *essentia*; véase su edición trilingüe a la *Metafísica* de ARISTÓTELES (Gredos. Madrid, 31998), págs. XXXII-XXXVII, aunque, de manera incoherente, paradójica e inercial, GARCÍA YEBRA decide al final traducir *ousía* por *sustancia*. Por su parte, PIERRE AUBENQUE, en *Le problème de l'être chez Aristote. Essai sur la problématique aristotélécienne* (Presses Universitaires de France. Paris, 1962), traduce acertadamente al francés *ousía* por *essence*. Y explica en la nota 2 de la página 136 que evita el vocablo *sustancia* —traduzco— «por dos razones: 1) *Históricamente*, el latín *substantia* es la transcripción del griego *hypóstasis*, y no ha sido utilizado sino tarde e incorrectamente para traducir *ousía* (Cicerón emplea, incluso en este sentido, *essentia*); 2) *Filosóficamente*, la idea que sugiere la etimología de sub-stancia conviene solo a lo que Aristóteles declara no ser sino uno de los sentidos de la palabra *ousía*, aquel en que esta palabra designa, en el plano “lingüístico”, el sujeto de atribución y, en el plano físico, el sustrato del cambio, pero no conviene a aquel sentido en que *ousía* designa “la forma y la configuración de cada ser”».

[149] JÉRÔME LEJEUNE: *El principio del ser humano*, op. cit., págs. 26-29.

[150] Cfr. JULIÁN MARÍAS: *Introducción a la Ética a Nicómaco* de ARISTÓTELES. Edición bilingüe y traducción de María Araújo y Julián Marías (Centro de Estudios Políticos y Constitucionales. Madrid, 82002), pág. XII. Marías sigue diciendo que claro «*está que Aristóteles dio pie para ello. Los esquemas de su explicación ontológica (materia-forma, potencia-acto, movimiento como “la actualidad de lo posible en tanto que posible”)* siguen lo que podríamos llamar la línea del menor esfuerzo. Aunque Aristóteles —y en esto he insistido muchas veces— repite incansablemente que solo las cosas “naturales” (*phýsei*) son propiamente sustancias, cada vez que quiere aplicar sus esquemas conceptuales recurre a cosas “artificiales” (*apò tékhnes*), la estatua o la cama, y por tanto no sustancias. Cuando tiene que acercarse a lo plenamente real —los seres vivos, en especial el hombre—, tiene que acumular distinciones, a veces penosamente improvisadas, o dilatar el sentido de sus conceptos, con riesgo de modificar esencialmente su significación [...] De esta crisis interna de la idea de sustancia, que es la crisis de la metafísica de Aristóteles, hablé largamente en la introducción a su Política, y a ella me remito» (*Ibidem*, págs. XII-XIII).

[151] JULIÁN MARÍAS: *Tratado de lo mejor. La moral y las formas de la vida*, op. cit., pág. 176.

[152] JULIÁN MARÍAS: *Historia de la Filosofía*. Alianza Editorial. Madrid, 81985, pág. 67.

[153] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *El hombre y la gente [Curso de 1939-1940]*, en *Obras completas*, tomo IX, op. cit., págs. 284, 285, 286, 298 y 299.

[154] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *La razón histórica [Curso de 1940]*; en *Obras completas*, tomo IX, op. cit., págs. 520-521, 525-526, 537-539.

[155] JOSÉ ORTEGA Y GASSET: *Apuntes para un comentario al Banquete de Platón*; en *Obras completas*,

tomo IX, *op. cit.*, pág. 753.

[156] JULIÁN MARÍAS: *Breve tratado de la ilusión*. Alianza Editorial. Madrid, 31990, pág. 78.

[157] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, *op. cit.*, pág. 43.

[158] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *Sobre una nueva interpretación de la historia universal. Exposición y examen de la obra de Arnold Toynbee: "A Study of History"*; en *Obras completas*, tomo IX, *op. cit.*, págs. 1391-1393.

[159] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, *op. cit.*, pág. 43.

[160] ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, *op. cit.*, pág. 93.

[161] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, *op. cit.*, págs. 267-268.

[162] JOSÉ ORTEGA y GASSET: *¿Qué es filosofía?*; en *Obras completas*, tomo VIII, *op. cit.*, pág. 334.

[163] ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, *op. cit.*, pág. 93.

[164] JULIÁN MARÍAS: *Acerca de Ortega*, *op. cit.*, págs. 22-23.

[165] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, *op. cit.*, pág. 30.

[166] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, *op. cit.*, pág. 208.

DE LA «MATERIA SIGNATA» A LAS «EXPERIENCIAS RADICALES»

También el llamado *principio de individuación* —lo que hace que cada uno sea quien es— ha concebido al hombre «con resabios materialistas y cosificadores. Dicho principio de individuación es aquello por lo cual se constituye un individuo: la esencia del hombre se individualiza en cada miembro de la especie, en cada persona». Según ello, Sócrates, por ejemplo, es distinto de Platón porque tiene una materia concreta, la materia determinada por la cantidad (*materia signata quantitate*), «que es el principio de individuación. Se reduce así la explicación del hombre al modo de ser de las cosas»[167]. Bajo esta óptica, el niño gestante puede ser considerado como un mero trozo de materia o de carne.

Marías, en cambio, introduce una innovación: las experiencias relevantes de la vida, las experiencias radicales que afectan a la raíz misma de la vida, de cada vida, «son en el hombre el verdadero “principio de individuación” si se lo toma no como “cosa”, sino como persona que se realiza en una vida temporal y biográfica». El dominio del sustancialismo «ha hecho que se interpreten como “accidentes” realidades que son algo bien distinto —se ha llegado a pensar la vida como “accidente”—»[168].

Lo que ocurre es que la noción de experiencia ha sufrido una desviación que la ha lanzado en una dirección poco fecunda. El llamado “empirismo”, desde comienzos del siglo XVII hasta hoy, ha sido responsable de esa desviación, «porque ha concentrado esa idea en la referente a las cosas; o, lo que es peor, cuando no se ha tratado de ellas las ha asimilado a su forma de realidad»[169].

Para superar tal desviación, Julián Marías indaga en un sentido más auténtico: lo principal es la llamada “experiencia de la vida”, expresión que a él le ha interesado profundamente. «La experiencia “de cosas”, de la que se ha hablado incansablemente a lo largo de la historia, y sobre todo en los últimos tres siglos, es esencialmente distinta de la experiencia “de la vida”, sobre la cual se ha pensado muy poco»[170]. Para tener esta experiencia es menester, en primer lugar, dejar nacer.

Cuando «se trata del hombre, el verdadero *principio de individuación* reside en las *experiencias radicales*». Las «experiencias radicales —constitutivas unas, eventuales otras— determinan *quiénes* somos. No proceden de ninguna “naturaleza”, de los ingredientes de nuestro mundo o de nuestros recursos psicofísicos, sino de lo que hacemos y nos pasa, es decir, de nuestra vida personal, que ciertamente está condicionada —pero no determinada— por los factores naturales de nuestra

circunstancia. De esta manera el principio de individuación, que nos hace ser quienes realmente somos, procede de nuestra vida, y no de ninguno de sus elementos integrantes»[171].

Las enormes diferencias que se encuentran entre los hombres dependen, más que de caracteres étnicos, somáticos, psíquicos o económicos (aun sin desdeñar estos), de esas experiencias radicales, que son datos rigurosamente personales, argumentales, biográficos. Son radicales porque afectan a la raíz misma de cada vida.

Hay experiencias que condicionan la configuración de la vida, las constitutivas: la de la madre y el padre, la de la pubertad, la vivencia de la madurez, la del descubrimiento real de la muerte ajena, la del saberse mortal, la del descubrimiento del mal y de la maldad, la del amor y el enamoramiento, una de las más enérgicas experiencias en la constitución de la vida humana. Hay que tener en cuenta que «el amor significa una de las experiencias radicales en que consiste el principio de individuación por el cual cada persona es quien es»[172]. Pero existe el caso tremendo que se da cuando una mujer —alterada, deshumanizada— no tiene amor a su niño concebido, lo desecha y desprecia, lo considera como “materia signata quantitate”.

Todavía «no ha podido consolidarse, pero si se confirma la aceptación social del aborto y su difusión, de manera que haya que contar con él, aterra pensar en qué pueda convertirse la experiencia materna cuando el hijo tenga la impresión de haber “escapado”; lejos de sentirse abrigado y seguro, verse como afortunado superviviente»[173]. De hecho, el año 2012 un médico resultó sancionado por no haberse “asegurado” en una acción abortiva: la criatura de varias semanas a la que trató de matar en el vientre de su madre sobrevivió y, tras unos meses de gestación, nació.

Aquí aparece «la condición *amorosa* del hombre, que casi nunca se ha tomado en serio, que se ha pasado por alto en la mayor parte de la historia del pensamiento. Siempre se ha buscado la peculiaridad del hombre, se ha hablado de su carácter inteligente, racional; todo esto es cierto, se dice que el hombre es *animal rationale*, pero nunca se dice que es *animal amorosum*. En esto reside, creo yo, la raíz de la condición humana».

Respecto del niño gestante, reclama amor y ternura, a pesar de que venga a “complicar” (pero también a maravillar) la vida de sus padres, especialmente de su madre. Una vez nacido, «es esencial que sea acariciado —y pronto responde del mismo modo—. La caricia es el gran instrumento de personalización, que despierta, acelera, completa la constitución de la persona. De ella depende en alto grado la prontitud y perfección». La importancia «de la caricia es grande, y afecta a la vida entera». La frecuencia, «intensidad y calidad de las caricias que recibe el niño son factores esenciales de su posesión de la personalidad ajena y de la propia. En casos favorables, siente a los demás como personas y se siente tal al ser acariciado. La condición amorosa del hombre, que tendrá despliegues muy distintos en la edad adulta, se despierta y constituye en la niñez, desde los primeros días de la vida»[174].

Piénsese frente a ello cuando, en lugar de esa caricia tan humana y humanizadora, al niño recién nacido no querido se lo despeña como a veces se ha hecho en la antigüedad;

o si antes de nacer se le secciona inhumanamente su cabeza o se lo trocea.

La forma suprema de «experiencia personal es el *ensimismamiento* de la persona» que ama a su niño gestante. «La entrada en uno mismo, la residencia en la propia intimidad, en la cual se “toca fondo” respecto a quién se es, se realiza con otra persona, que se ha convertido en inseparable, pero que no priva de la soledad ni impide entrar en últimas cuentas». Para Marías, esta experiencia es «una de las cimas de la realización de la persona. En ella se descubre con evidencia en qué consiste esa extrañísima condición, rigurosamente incomparable con cualquier otra»[175].

Hay ocasiones en que la «misma experiencia, cuando se produce, va acompañada de la impresión de que afecta al *quién* que es cada uno». Es «a *mí* a quien acontece la experiencia, de tal manera que desde entonces, y a causa de ella, *soy otro*. Esto es lo decisivo: a raíz de esa experiencia me siento modificado en mi realidad; no es simplemente que “me ha pasado” algo, sino que *ha quedado en mí*, como algo que me constituye, que está desde ahora incorporado a mi persona, y va a condicionar el resto de lo que iré viviendo». Así «el hombre toma posesión de sí mismo y descubre quién verdaderamente es. Entiéndase bien, quién pretende ser, quién aspira a ser, y a última hora quién decide ser»[176]. Vivimos un tiempo de deshumanización porque el hombre es menos hombre, vive alterado, fuera de sí mismo, inducido a ello por sutiles técnicas de envilecimiento. En un futuro Renacimiento del Humanismo, al hombre, entrado dentro de sí mismo, le horrorizará que el aborto haya tenido tanta aceptación social.

Si las experiencias radicales «son el verdadero principio de individuación de las personas, lo que hace que cada una de ellas sea quien es, habría que buscar en ellas el criterio de perfección. La intensidad y autenticidad de esas experiencias es lo que daría la medida de la perfección de cada persona como tal»[177].

[167] ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ: *El Renacimiento del Humanismo. Filosofía frente a barbarie*, op. cit., págs. 99-100.

[168] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., pág. 157.

[169] JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, op. cit., pág. 115.

[170] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., pág. 155.

[171] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., pág. 64.

[172] *Ibidem*, pág. 102.

[173] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., pág. 160.

[174] JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, op. cit., págs. 44-45.

[175] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., pág. 105.

[176] JULIÁN MARÍAS: *Mapa del mundo personal*, op. cit., págs. 117 y 120.

[177] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., pág. 95.

DEL «QUÉ» O «ALGO» AL «QUIÉN» O «ALGUIEN»

La distinción decisiva entre *cosa* y *persona*, *qué* y *quién*, *alguien* y *algo*, *nada* y *nadie* es clave. «Si entro en una habitación donde no está ninguna persona, diré: “no hay nadie”, pero no se me ocurrirá decir: “no hay nada”, porque puede estar llena de muebles, libros, lámparas, cuadros. Si se oye un gran ruido extraño, me alarmaré y preguntaré: “¿qué pasa?” o “¿qué es eso?”. Pero si oigo el golpe de unos nudillos que llaman a la puerta, nunca preguntaré: “¿qué es?”, sino “¿quién es?”. A pesar de ello, la ciencia y aun la filosofía llevan dos milenios y medio preguntando: “¿Qué es el hombre?”, con lo cual han dibujado ya el marco de una respuesta errónea, porque solo muy secundariamente es el hombre un “*qué*”; la pregunta recta y pertinente sería: “¿Quién es el hombre?”, o, con mayor rigor y adecuación: “¿Quién soy yo?”»[\[178\]](#).

El *qué* de un niño deriva de sus padres, de sus abuelos, de todos sus antepasados, y también del oxígeno, el nitrógeno, el hidrógeno, el carbono, el calcio, el fósforo y todos los demás elementos que intervienen en la composición de su organismo. *Lo que* el hijo es se deriva de todo eso, es reductible a ello. Pero el hijo «no es *lo que es*. Es *alguien*. No un *qué*, sino un *quién*, alguien a quien se dice *tú*, que dirá en su momento, dentro de algún tiempo, *yo*». Y este *quién* no puede reducirse, es irreductible, a todo y a todos, desde los elementos químicos a sus padres. Al decir “yo”, «se enfrenta con todo el universo, se contrapone polarmente a todo lo que no es él, a todo lo demás (incluido, por supuesto, *lo que es*)». El niño es «un *tercero* absolutamente nuevo, que se añade al padre y a la madre. Y es tan distinto de *lo que es*, que dos gemelos univitelinos, biológicamente indiscernibles, y que podemos suponer “idénticos”, son absolutamente distintos entre sí y cada uno de todo lo demás; son, sin la menor duda, “yo” y “tú”. Ante la tesis de los que dicen que el niño en gestación «no es un “quién” porque no tiene una vida “personal”, habría que decir lo mismo del niño ya nacido durante muchos meses (y habría que volver a decirlo del hombre durante el sueño profundo, la anestesia, la arteriosclerosis avanzada, la extrema senilidad, no digamos el estado de coma)». El «núcleo de la cuestión es la negación del carácter personal del hombre. Por eso se olvida la paternidad; por eso se reduce la maternidad al estado de soportar un crecimiento intruso, que se puede eliminar. Se descarta todo posible uso del *quién*, de los pronombres *tú* y *yo*. Tan pronto como aparecen, toda la construcción elevada para justificar el aborto se desploma como una monstruosidad»[\[179\]](#).

Hay también un problema de falta de imaginación, ingrediente constitutivo de la

razón: «Casi todas las ferocidades que la humanidad comete tienen como raíz la falta de imaginación. Por ejemplo, el terrorismo; el terrorista mata mecánicamente, casi siempre a personas desconocidas o previamente esquematizadas —deshumanizadas—, pero no imagina lo que es matar a una *persona*, no imagina lo que es una vida humana en toda su complejidad, con su red de relaciones y sentimientos, con sus proyectos que se cortan; ni las consecuencias, los trastornos, los sufrimientos de otras personas, que se pueden prolongar hasta muy lejos». Se podría decir algo parecido del «aborto, que reduce a una persona en camino hacia la vida a un crecimiento orgánico, un tumor»[180].

Con el aborto, al niño engendrado y concebido se considera como si fuera una cosa, «un tumor que se puede extirpar y desechar. Ni siquiera el cuerpo se considera personal, puesto que se puede “decidir” sobre él, suponiendo que el feto es “parte” del cuerpo de la mujer, lo cual es falso porque la mutilación del propio cuerpo no es humanamente aceptable ni es siquiera legalmente permitida»[181].

Pero «lo que se llama “elección” es exactamente “licencia para matar”. Al hijo que va a nacer, a la persona “viniente”[182] que llegará en un plazo fijo a la plenitud de la vida humana si no se la mata en el camino. He insistido en que, lejos de ser el hijo “parte del cuerpo de la madre”, un tumor que se puede extirpar, es “alguien”, un “quién” irreductible al padre, a la madre, a todos los antepasados, a los elementos que integran el mundo y al mismo Dios, a quien podrá decir “No”. El niño que nace es una nueva realidad, distinta de todo»[183].

[178] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 10. En relación con esto mismo, véase también su *Antropología metafísica*, op. cit., págs. 40-45.

[179] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., págs. 11, 12 y 13.

[180] JULIÁN MARÍAS: *La felicidad humana*, op. cit., págs. 164-165.

[181] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., pág. 49.

[182] La errata “viviente”, salida en el periódico que publicó este artículo el 4 de septiembre de 1994, se ha ido deslizando en publicaciones posteriores, lo cual ha venido impidiendo la comprensión de la idea.

[183] JULIÁN MARÍAS: *La más grave amenaza*, op. cit., pág. 266.

DEL «ALGO CORPORAL» AL «ALGUIEN CORPORAL»

En 1987 escribía Julián Marías en una revista médica (“Jano”) que tal vez «el olvido más radical y moralmente más grave de la condición personal del hombre es la que afecta al nacimiento y, por tanto, al aborto. El nacimiento de un niño es un caso ejemplar de absoluta *innovación*, precisamente por lo que tiene de persona, es decir, de *alguien* y no meramente *algo*». Cuando «se habla del derecho a disponer del propio cuerpo — derecho que no existe, y por eso se impide la mutilación, el suicidio, hasta el uso de drogas—, se da por supuesto que el niño es “parte” del cuerpo de la madre, lo cual es absolutamente falso: está alojado, implantado, “instalado”, podríamos decir, y no propiamente en el cuerpo, sino en la madre, en tanto que es corpórea. Pero, sobre todo, lo decisivo es la radical irreductibilidad del hijo, no solo a sus padres, sino a toda realidad».

Lo que «el hijo es se deriva, ciertamente, de sus padres, y no solo de ellos, sino de todos sus antepasados; y de los elementos que componen nuestro globo: oxígeno, nitrógeno, hidrógeno, carbono, calcio, fósforo... Pero *quién* es el hijo no se deriva de nada ni de nadie, es irreducible a *todo*: un *alguien* único, capaz de enfrentarse con la creación entera y hasta con su Creador. Esto es lo que desconoce el aborto provocado, que equipara al niño no nacido a un tumor que se puede extirpar, con total desprecio de su *realidad* inmediata, independiente de toda doctrina o ideología»[184].

Yo «no soy un *mero* sujeto, como han tendido a ver todos los idealismos, incluido el fenomenológico. Esta actitud ha llevado a pensar que *yo tengo* un cuerpo y me sirvo de él para vivir. Por otra parte, el empirismo, que ha dejado tan hondas huellas, tan desproporcionadas con su alcance teórico, ha fijado su atención en la evidente corporeidad, que se impone con abrumadora energía, y ha hecho pensar que *yo soy mi cuerpo*». Pero para Marías, yo «no “tengo” un cuerpo, ni “soy” mi cuerpo, con el cual me encuentro como con el resto de la realidad: *yo soy corpóreo*; si se prefiere, *alguien corporal*. Alguien, en modo alguno algo. La persona vive, se proyecta, imagina, duda, interroga, teme, *desde su cuerpo* inseparable». El descubrimiento de la persona acontece mediante la corporeidad. «El soporte carnal hace posible la inserción del hombre en el *mundo*: aunque en principio la instalación mundana parece primaria, antropológicamente no lo es: porque es corpórea está en el mundo, y está en él corporalmente»[185]. Las incomodidades corporales aparecen como afecciones de mi instalación corpórea, no referidas primariamente a *mí*.

Ese «*alguien corporal* o persona, no solamente acontece, sino que está unido a la futurición, a esa tensión hacia adelante —o pretensión— que es la vida. Ahora empezamos a vislumbrar el sentido de *prósopon* como “frente” o “fachada” o “delantera”; importa retener ese carácter frontal de la persona, debido a que la vida es una operación que se hace hacia adelante. Ese “alguien” es *futurizo*; es decir, presente y real, pero vuelto al futuro, orientado hacia él, proyectado hacia él; hacia el futuro “da” la cara en que la persona se denuncia y manifiesta, y por eso la cara es, entre las partes del cuerpo, la estrictamente personal, aquella en que la persona se contrae y manifiesta, se expresa. Pero esa condición futuriza de la persona envuelve un momento capital: es parcialmente *irreal*, ya que lo futuro no *es*, sino que *será*. En el rostro o persona se denuncia *ahora* —en realidad presente— el que será. Entendemos por persona una realidad que no es solo real. Una persona “dada” dejaría de serlo. El carácter programático, proyectivo, no es algo que meramente acontezca a la persona, sino que la constituye. La persona no “está ahí”, nunca puede como tal estar ahí, sino que *está viniendo*»[186].

El párrafo anterior puede referirse enteramente al niño en gestación, el cual está viniendo como alguien corporal, con el futuro que se anticipa en su rostro, que es lo que se quiere contemplar en el recién nacido, el cual expresa su persona en esa cara. Los partidarios del aborto consideran el feto como “algo corporal”, pero resulta significativo que quienes lo practican no quieran contemplar el rostro de ese “algo corporal” después de su expulsión del seno materno (ni menos todavía durante la siniestra operación abortiva en que tal rostro pudiera expresar miedo, dolor, incluso terror: alguien corporal).

El descubrimiento de que hay una persona en el vientre de su madre es corpóreo; «pero sería un error pensar que se trata de “cuerpos”, sino primariamente de rostros, en los cuales o a través de ellos se descubren las personas»[187].

Pero lo que a Julián Marías le interesa es entender «*qué es aborto*. Con increíble frecuencia *se enmascara su realidad con sus fines*. Quiero decir que se intenta identificar el aborto con ciertos propósitos que parecen valiosos, convenientes o por lo menos aceptables». Por ejemplo, la regulación de la población, el bienestar de los padres, la situación de la madre soltera, las dificultades económicas, la conveniencia de disponer de tiempo libre, la salud psíquica de la madre. Pero lo correcto sería decir: «*para esto* (para conseguir esto o lo otro) *se debe matar a tales personas*. Esto es lo que se propone, lo que en tantos casos se hace en muchos países en la época en que vivimos. Esta es la significación antropológica de esa palabra tan traída y tan llevada». Se ha «abierto camino en la mente de innumerables gentes la interpretación del niño-objeto, del *niño-tumor*, que se puede extirpar como un crecimiento enojoso. Se trata de obliterar literalmente el carácter personal de lo humano. Para ello se habla del “derecho a disponer del propio cuerpo”. Pero, aparte de que el niño *no es* el cuerpo de la madre, sino que es *alguien corporal implantado en la realidad corporal de su madre*, es que ese supuesto derecho *no existe*. A nadie se le permite la mutilación»[188].

- [184] JULIÁN MARÍAS: *Medicina para personas (y II)*; en *El curso del tiempo*, vol. 2, *op. cit.*, págs. 31-32.
- [185] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, *op. cit.*, págs. 135 y 15.
- [186] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, *op. cit.*, págs. 42-43.
- [187] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, *op. cit.*, pág. 40.
- [188] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, *op. cit.*, págs. 12-13.

DEL «EMBRIÓN» A LA «CRIATURA»

Como ya dijimos, tradicionalmente se ha pensado que Dios, al completarse la generación humana del embrión, creaba su alma intelectual (y antes de que creara esa alma, algunos consideraban que era lícito practicar el aborto del embrión).

Para abordar esta cuestión, Julián Marías pide procurar «no recaer una vez más en formas de pensamiento que hoy constituyen un arcaísmo y que ocupan la mayor porción de lo que se dice y escribe»^[189]. Para él, cada uno, irreductible a toda realidad que encuentra, es una criatura: innovación radical de realidad. «Este es el sentido que tiene la palabra *creación*, a diferencia de generación o fabricación. Los resultados de estas acciones son innovaciones, pero no radicales. Se *derivan* de lo ya existente, por uno u otro procedimiento». Y sin embargo, se «ha rehuido el uso de la idea de creación porque se piensa inmediatamente en el Creador», pero, a diferencia de lo que ocurre en teología, no se puede partir de Dios en filosofía. Ahora bien, es evidente la criatura como innovación radical de realidad. «*Lo que es el humano que nace, el niño en su realidad psicofísica, se “deriva” de la de sus padres y es “reductible” a ella. En rigor, se deriva de todos sus ascendientes y de los elementos químicos que entran en la composición de su cuerpo. Pero todo esto deja fuera la realidad última del hijo, quién es, absolutamente irreductible a los padres y a todo el resto que podemos encontrar. La aparición de una persona es precisamente lo que entendemos por creación: el alumbramiento de una realidad nueva e irreductible*»^[190].

Repitamos que esto no «lo veamos ahora desde Dios. La idea de creación ha estado perturbada porque su punto de partida ha sido siempre Dios; religiosamente esto es natural y justificado; pero no filosóficamente, porque en filosofía no podemos *partir* de Dios; a Dios no lo encontramos, y nunca puede ser un punto de partida. Aunque pueda parecer paradójico, metódicamente no es necesario hacer intervenir a Dios desde el comienzo para entender lo que quiere decir creación. Yo propondría ensayar el camino inverso. No podemos demostrar que Dios crea cada persona, porque no *disponemos* de él, no podemos partir de él. Lo evidente es, en cambio, que cada persona significa una radical *novedad*, imposible de reducir a ninguna otra realidad dada; y esto es lo que nos veríamos obligados a llamar *creación*. Quiero decir que, prescindiendo momentáneamente del *creador*, la creación se impone como manera adecuada de descripción del origen de las realidades personales. La persona como tal se deriva de la *nada* de toda otra realidad, ya que a ninguna de ellas puede reducirse. Si no la vemos

como *creada*, nos resulta literalmente inexplicable o bien parece violentamente reducida a lo que no puede ser: una cosa».

Según «este punto de vista, llamaríamos creación a la *innovación de realidad*. El estudio de la estructura ontológica de esa innovación y la posible inferencia de un “creador” —y aun acaso el descubrimiento de los atributos de este, en forma de “requisitos” de la acción creadora— serían cuestiones ulteriores. Una de las funciones capitales de la filosofía es determinar el “lugar” de cada realidad y el de cada tema o cuestión». En lugar «de partir de un Creador y ver desde él la realidad del mundo, se trataría de descubrir la condición de *criaturas* en ciertas realidades: concretamente, aquellas que son a la vez *contingentes e irreductibles*; o, dicho de otro modo, cuya manera de llegar a ser consiste en efectiva innovación». Como tantas veces, «las analogías en el pensamiento del pasado resultan equívocas y, en el fondo, desorientadoras. Si se piensa en lo que se ha llamado la “creación del alma”, se desliza, quiérase o no, una cierta cosificación y, por tanto, una pérdida de esa condición personal —“quién”, “yo”— en la cual descubrimos la necesidad —o, mejor, la evidencia— de la “creación”. Digamos, por tanto, creación de la persona, o más inmediata y rigurosamente, de *mí* —de cada “mí”—» [191]. Por supuesto, ese “mí” o persona es cuerpo (qué, circunstancia) y alma (quién, yo) desde el primer momento de su creación, pero no fue anteriormente un qué (*materia signata quantitate*) o cosa-soporte de un alma vegetativa y sensitiva (las cuales se corrompen con la muerte de sus materias) para la que, transcurrido un tiempo, se le crea, como forma sustancial, un alma racional, intelectiva, incorruptible, considerada como algo añadido a un sustrato orgánico.

En un importante estudio, el filósofo norteamericano Harold Raley escribe que si «es cierto que la persona es irreductible a otra cosa, será, pues, no una cosa radicada sino una “realidad radical”, en lenguaje de Ortega. Renuente a tocar las cuestiones últimas del destino del hombre, hasta aquí llega Ortega al insistir en la estructura formal de la vida humana. Por su parte, Marías da un paso más allá de Ortega al hacernos ver que la persona es “una innovación radical de realidad” que solo se puede interpretar como creación. Sin lugar a dudas, el ser biológico —el animal humano— que *también* yo soy se deriva genéticamente de mis antepasados, pero no la *persona* que soy. En cuanto una persona es la aparición de una realidad nueva e irreductible a toda otra cosa es formalmente una *creación*. Naturalmente, el origen de la persona es el nacimiento, pero la realidad que es no se reduce a las dos personas que han intervenido en la concepción sino que es un tercero con biografía propia»[192].

[189] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., pág. 267.

[190] *Ibidem*, págs. 267, 270-271.

[191] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, op. cit., págs. 38-39.

[192] HAROLD RALEY: *Apuntes para una filosofía cristiana en Julián Marías*; en VV. AA.: *Un siglo de España. Homenaje a Julián Marías*. Alianza Editorial. Madrid, 2002, págs. 312-313.

DEL «ABORTO» A LA «PERDURACIÓN»

La persona como tal es irreductible a sus funciones biológicas y psíquicas. «El carácter irreal, por ser proyectivo, de la persona, hace imposible pensar la destrucción de eso que *no es*, y que es precisamente aquello en que consisto. No hay razón para que *deje de proyectar*». Porque *mi vida* es una «estructura abierta, proyectiva, que postula la perduración». La persona está «hecha de irrealidad, no enteramente presente, irreductible a toda cosa, con un modo de realidad único en el mundo y no comparable a nada». Esto lleva a pensar «en la *inverosimilitud* de la aniquilación de la persona humana. Si nos vemos obligados a aceptar como evidente su sentido de criatura, tendríamos que pensar y justificar el sentido de su aniquilación. Desde esta perspectiva, la perduración de la persona parece coherente con la forma de realidad que hemos descubierto en ella»[\[193\]](#).

Con la muerte no hay razón alguna para que se agote la proyección argumental de mi vida. Lo que se agota es el argumento de mi vida biológica y psicofísica, pero no de mi vida biográfica. La muerte corporal no es *mi* muerte. La «estructura proyectiva y futuriza de la vida biográfica como tal es “abierta” y argumental, y en ese sentido postula su permanencia, su indefinida e ilimitada persistencia. Si “el hombre” es intrínsecamente mortal, “mi vida” consiste en una pretensión de eternidad». Al «carácter de “criatura” que tiene esencialmente la persona como irreductible realidad corresponde ahora, frente a la muerte, su carácter *absolutamente personal*, también irreductible a toda cosa o a todo lo que pueda pasarles a las cosas. Por ejemplo, a mi cuerpo. La conexión que un proceso somático —la enfermedad, la destrucción mecánica, la muerte biológica, en suma— pueda tener conmigo, con la persona que *soy yo*, es literalmente *problemática*, exactamente lo mismo que los procesos biológicos de mis padres tienen una relación problemática y extrínseca con esa posición personal que soy *yo* como un tercero absolutamente irreductible. Descriptivamente me descubro, a la vez, como *criatura* y como vocado a la *perduración*, cuando no me miro como cosa, sino como persona proyectiva, viniente, como un *quién* que tiene que articularse con un *qué* haciendo su vida»[\[194\]](#).

El hombre «como conjunto de las estructuras empíricas de la vida es necesariamente mortal, *moriturus*, con un sistema de edades de las cuales hay una última, tras la cual no hay otra; es, pues, una estructura cerrada que desemboca en la muerte. Pero si se ensaya la otra perspectiva, que por cierto es la primaria, la del *yo viniente*, la de la vida como tal, lo que se encuentra es, por el contrario, una estructura abierta, proyectiva, que no tiene

por qué cesar, porque no hay motivo para que deje de proyectar. Es decir, que, lejos de estar vocada a la muerte, postula la perduración». Si el nacimiento, «la llegada a la existencia de una persona humana, es una innovación radical, la muerte de esa misma persona tendrá que ser entendida como *aniquilación*. Si se trata de una realidad irreductible y que no se puede derivar de otras, su destrucción tampoco puede meramente derivarse de procesos somáticos».

Ahora bien, «la aniquilación no se admite para realidades físicas, transformadas en otras o en consecuencias energéticas; es decir, no parece aceptable para realidades *inferiores*; paradójicamente se reserva y acepta con facilidad para la suprema realidad conocida. Lo primero que salta a la vista es la extremada inverosimilitud de esta suposición». La aceptación «de esta suposición, la creencia difundida de que el *onus probandi* corresponde al que afirma la posibilidad de una supervivencia de la persona y no al que la niega, es una muestra de la falta de rigor con que suele procederse». Y «adviértase que si la muerte fuese la aniquilación, es decir, la supresión total del futuro, como este es la condición misma de la vida, el ámbito más propio en que se realiza, ello significaría la negación del modo de realidad que pertenece a la vida humana en sus trayectorias temporales»[\[195\]](#).

Al ser innovación radical de realidad, es inconcebible la radical destrucción de la criatura. Por ser imposible su aniquilación, la persona, tras la muerte biológica o física, perdura con otra “estructura empírica”[\[196\]](#). Evidentemente, «la resurrección de la carne implica una “recreación” de ella. Pero esa nueva “creación” de la carne, unida a la persona que sigue viviendo, no parece más misteriosa que la primera». Y «si se trata, más allá de una mención abstracta y no imaginable, de pensar concretamente lo que podrá ser la vida después de la muerte, ¿no es precisamente la condición carnal la que lo hace posible?». Repárese además que el concepto “alma” «en modo alguno es desdeñable»; «quiere decir muchas cosas; a última hora, en el contexto en que ahora nos movemos, equivale a “yo”, tomado con todo rigor: *yo mismo*. Algo que es evidente cuando distingo *quién* soy de *lo que* soy, entre otras cosas mi cuerpo mortal. Por debajo de todo, “alma” designa la *persona* que yo soy, la que es cada uno de los hombres cuando los veo como tales, no como una variedad muy particular de las “cosas”»[\[197\]](#).

Por ello, la criatura abortada —alma (yo) y cuerpo (circunstancia)— sigue viviendo con esa otra estructura empírica no sometida al tiempo, al espacio y a las demás limitaciones de esta vida mortal. Siempre me ha parecido inaceptable la teoría, de la que se hace eco Calderón, según la cual el niño no nacido, al que se le dice «Tú sin nacer morirás», pasa sin pena ni gloria «de una cárcel a otra oscura». El niño reconoce: «La vida en un sepulcro me quitaste», y pregunta: «Si yo no erré mi papel, / ¿por qué no me galardonas, / gran señor?». Pero se le contesta de manera tremendamente injusta: «Porque muy poco / le acertaste; y así agora / ni te premio ni castigo: / ciego, ni uno ni otro goza, / que en fin naces del pecado». El niño reconoce: «Agora noche medrosa / como en un sueño me tiene, / ciego, sin pena ni gloria»; «No tengo para mí gloria»; «Gloria y pena hay, pero yo / ni tengo pena ni gloria»[\[198\]](#). Según mi punto de vista, esa teoría —que Calderón refleja— es consecuencia del sustancialismo, de considerar que el

hombre queda hecho y acabado para siempre con su nacimiento, determinado y reductible a la circunstancia (discapacidades o ventajas psicosomáticas, herencia genética adversa o favorable, estado plebeyo o noble) transmitida por sus padres; en definitiva, el hombre es visto como *qué* (objetivo de la vieja metafísica), pero no como *quién*. Ese *qué* se impone tanto que elimina, sin pena ni gloria, al *quién* que uno es, el cual intenta, busca, proyecta y pretende ser.

La pretensión parmenídea de que todo se reduzca a ente (caracterizado por su inmovilidad) también ha influido en esa teoría. Según García Morente, se trata de la «concepción del hombre como una esencia quieta, inmóvil, eterna». Lo «estático, lo quieto, lo inmóvil, lo eterno de la definición parmenídica» nos impide comprender que el hombre es «precisamente lo contrario: un ser ocasional, un ser circunstancial, un ser que no se deje pinchar en un cartón como la mariposa por el naturalista. Parménides tomó el ser, lo pinchó en el cartón hace veinticinco siglos y ahí sigue todavía pinchado en el cartón». Hay que «sacarle el pincho y dejarlo que vuele libremente». Este «vuelo, este movimiento, esta funcionalidad, esta concepción de la vida como circunstancia, como ocasión, como resistencia que me revela la existencia de algo anterior a la posesión del ser, algo de lo cual Parménides no podía tener idea, esto es lo que el hombre tiene que reconquistar»[199].

[193] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 173-176.

[194] JULIÁN MARÍAS: *Antropología metafísica*, op. cit., págs. 221-222.

[195] JULIÁN MARÍAS: *Razón de la filosofía*, op. cit., págs. 274-276.

[196] Para esclarecer esta “escatología según la razón vital” puede verse el capítulo titulado “La Religión del Cuerpo” de mi libro citado *La belleza de Cristo. Una comprensión filosófica del Evangelio*, op. cit., págs. 257-278.

[197] JULIÁN MARÍAS: *La perspectiva cristiana*, op. cit., págs. 82 y 80.

[198] CALDERÓN DE LA BARCA: *El gran teatro del mundo*. Edic. de Ignacio Arellano. Castalia. Madrid, 2001, págs. 392, 396, 415, 418-420.

[199] MANUEL GARCÍA MORENTE: *Lecciones preliminares de filosofía*. Prólogo de Julián Marías. Encuentro. Madrid, 2000, págs. 83-84.

DEL «PARECER» A LA «VERDAD»

En todo caso, el interrogante ante el vientre embarazado queda resuelto por esta disciplina tan denostada, pero absolutamente capital porque la propia metafísica nos invita a ir más allá (PLUS ULTRA) de considerar a quien hay dentro de ese vientre como un mero trozo de carne: se trata de «comprender la realidad más importante de este mundo, a la vez la más misteriosa y elusiva, y clave de toda comprensión efectiva: la persona humana. Lo sorprendente es que, a pesar de ser así, esta cuestión ha sido tenazmente desatendida; la filosofía, a lo largo de su milenaria historia, ha pensado escasamente sobre ella. Algo más la teología, pero con una limitación esencial: ha indagado la realidad de las personas *divinas*, pero respecto de ellas falta la intuición, y por otra parte sus atributos difieren esencialmente de los que afectan a las personas *humanas*». La causa de esa «extraña situación estriba, si no me equivoco, en la dificultad de encontrar el método adecuado para plantear el problema, y sobre todo las categorías que permitan formularlo sin desvirtuarlo. Ha sido menester un largo esfuerzo intelectual para alcanzar la perspectiva desde la cual se pueda descubrir el extrañísimo modo de realidad que es la persona»[\[200\]](#).

Esa nueva persona *alojada* temporalmente en su madre, esa innovación radical de realidad, el niño concebido, no es *algo corporal*, no es solo una naturaleza o *qué*, un mero *sujeto* (*subiectum*, soporte inerte o quiescente), sino un *proyecto* (*projectum*, lanzado hacia adelante, orientado al futuro de su nacimiento), una *criatura*, *alguien corporal*, un *quién* que, mientras tanto, se va *haciendo* en la circunstancia de dicho seno de su madre. Y este *acontecimiento* que es el niño gestante seguirá *haciéndose* una vez nacido tan frágil, tan sumamente desvalido, si lo sigue rodeando la nueva circunstancia humanizadora. Tanto antes de su nacimiento como después, la menesterosidad de esa persona viniente reclama salvar su circunstancia, de la que depende y a la que necesita; si no se hace así, tampoco se salva su propia vida. En este último caso permítase añadir que, cuando se le niega el futuro de su nacimiento en el presente mundo, la criatura se orienta a su renacimiento en la salvada circunstancia del otro, en el perfecto *hacerse* de su vida perdurable.

Todo esto nos lo ha permitido ver, por un lado, la ciencia gracias al fundador de la genética moderna, Jérôme Lejeune, el cual dice que «debemos elegir; debemos escoger si queremos presentar la ciencia como camino que desemboca en la desesperación y en el odio, en la eliminación de los débiles y de los enfermos; o si, por el contrario,

queremos que sea prenda de esperanza y amor, protección de los niños y victoria sobre las enfermedades». Porque «ninguna diferencia científica existe entre la muerte de un feto de cinco meses y la de un recién nacido, ambos aquejados de la misma enfermedad». El servicio de cuidados intensivos a los recién nacidos de la Escuela de Medicina de la Universidad de Yale reconoció que la mortalidad aumentó en 1973 debido a «la negación deliberada a administrar a los niños los cuidados requeridos por su estado». El «rechazo de una intervención quirúrgica reparadora, técnicamente perfectamente realizable, ha causado la muerte de varios niños mongólicos (trisómicos, 21), como lo cuenta el doctor Saw. Estos niños carecían de un segmento de tubo digestivo que una operación hubiera corregido totalmente. No operados, han muerto de hambre en un lapso de tiempo que va de una a dos semanas»[201].

Es verdad que esas «razones biológicas, concretamente genéticas, se consideran demostrables, enteramente fidedignas, concluyentes para cualquiera»[202]. Pero requerían el complemento, por otro lado, de una visión metafísica, tal y como hemos intentado hacer aquí sirviéndonos del pensamiento de Julián Marías, tan afín al de su amigo Jérôme Lejeune (y ambos con vidas tan ejemplares)[203].

Una visión metafísica —«uno de los nombres más ilustres de las lenguas modernas»— no como denominación bibliotécnica (esto lo hizo Andrónico de Rodas en el siglo I a. C., que al encontrar algunos escritos de Aristóteles decidió colocarlos después de los libros físicos), sino como «la disciplina filosófica más importante, identificada muchas veces con la filosofía sin más»[204].

La nueva metafísica, que nos ha permitido ver claramente esta cuestión del aborto, es esfuerzo para salir del estado de incertidumbre y lograr la verdad, ocultada por una opinión pública deshumanizada, envilecida, que ha sido manipulada o que se limita a repetir inercialmente conceptos inveterados, no aptos, insatisfactorios, que deben superarse por otros más adecuados y humanos. Porque ocurre muchas veces que al hombre “le parece” ver la realidad de una manera, pero debe darse cuenta de que hay que ir más allá: llegar a la verdad para saber a qué atenerse. Se trata del paso de la *dóxa*, el parecer, a la *alétheia*, a la verdad, términos que presiden el nacimiento de la filosofía en Grecia. Significa un cambio de perspectiva. Es el momento del desvelamiento, de la renovación, de la humanización. Ortega —catedrático de Metafísica cuyas obras, significativamente, fueron prohibidas en la Alemania hitleriana y en la Rusia soviética (la mejor recomendación para leerlas), y estuvieron a punto de introducirse en el *Índice*[205]— mostró que el término griego *alétheia*, verdad, deriva del verbo *lantháno*, ocultarse. Con la partícula privativa *a* significa, pues, lo que no está oculto o escondido, lo que está descubierto o desvelado. Cuando hemos logrado sacar claramente a la luz esta manipulada o tergiversada cuestión del aborto, resulta que entonces hemos averiguado su humanísima verdad. Partiendo de esta auténtica metafísica se ha construido una nueva filosofía sobre la cual, a su vez, podría construirse la nueva teología[206].

[200] JULIÁN MARÍAS: *Persona*, op. cit., págs. 9-10.

[201] JÉRÔME LEJEUNE: *Los médicos desnaturalizados*, op. cit., págs. 43-45.

[202] JULIÁN MARÍAS: *Una visión antropológica del aborto*, op. cit., pág. 9.

[203] Para darse cuenta de la ejemplaridad de la vida del primero remito a la lectura de sus Memorias, así como al libro de RAFAEL HIDALGO NAVARRO: *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*. Rialp. Madrid, 2011.

[204] JULIÁN MARÍAS: *Idea de la metafísica*, op. cit., pág. 373.

[205] Gracias a JULIÁN MARÍAS las obras de ORTEGA no fueron introducidas en ese *Índice de libros prohibidos*. A este respecto pueden verse las obras siguientes de JULIÁN MARÍAS: *Ortega y tres antípodas. Un ejemplo de intriga intelectual* (1950) y *El lugar del peligro. Una cuestión disputada en torno a Ortega* (1958).

[206] «Julián Marías abrió una puerta, la de una antropología con firmes cimientos metafísicos. Pero a su vez, en reiteradas ocasiones, lanzó una invitación: la de llevar adelante una teología que tuviera apoyo en esos mismos cimientos. El reto está lanzado» (RAFAEL HIDALGO NAVARRO: *Julián Marías. Retrato de un filósofo enamorado*, op. cit., pág. 217).



© 2013 *by* ENRIQUE GONZÁLEZ FERNÁNDEZ

© 2013 *by* EDICIONES RIALP, S.A.,

Alcalá, 290. 28027 Madrid.

www.rialp.com

Conversión ebook: [MT Color & Diseño, S. L.](#)

ISBN: 978-84-321-4332-8

No está permitida la reproducción total o parcial de este libro, ni su tratamiento informático, ni la transmisión de ninguna forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito de los titulares del Copyright.

Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos, www.cedro.org) si necesita reproducir, fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra.

Índice

Portadilla	2
Índice	3
Un filósofo y un científico ante el aborto	4
Angustia ante la monstruosidad	5
Lo más grave que ha ocurrido en el siglo XX	8
Deshumanización	11
Diversas hipocresías	16
El caso de Jérôme Lejeune	19
El informe que Marías le pidió a Lejeune	24
Del cigoto a Pulgarcito	28
Unicidad desde la concepción	31
Teoría de la animación retardada	38
«Yo soy yo y mi circunstancia»	42
La nueva metafísica	46
De las «cosas» a la «persona»	48
De la «naturaleza» al «hombre»	52
De la «sustancia» al «hacerse»	61
De la «materia signata» a las «experiencias radicales»	69
Del «qué» o «algo» al «quién» o «alguien»	72
Del «algo corporal» al «alguien corporal»	74
Del «embrión» a la «criatura»	77
Del «aborto» a la «perduración»	79
Del «parecer» a la «verdad»	82
Créditos	85