

Hacia una retórica propositiva para la bioética*

Alfredo Marcos**

Introducción: los usos de la retórica

La retórica es una venerable técnica que se estudiaba y practicaba ya en la antigua Grecia. Sus aplicaciones más típicas se encontraban en los litigios judiciales, en el ágora política y en las alabanzas fúnebres. Tuvo una gran influencia a lo largo de toda la antigüedad clásica, tanto en Grecia como en Roma. Por ejemplo, la Academia platónica incorporó a sus clases, a instancias de Aristóteles, la formación en retórica.¹ Pensaron los académicos que las técnicas retóricas no tenían por qué ser privativas de la sofística, antes bien, debían ser puestas preferentemente al servicio de la genuina filosofía. También entre los romanos floreció la retórica,² siempre con un fundamento y un sentido ético: tanto Catón como Séneca, Cicerón y Quintiliano coincidieron en definir al orador como *vir bonus dicendi peritus*. Aceptaban que la habilidad retórica ha de arraigar en una persona buena, y debe orientarse a la comunicación eficaz del bien, la verdad y la belleza.

Durante la Edad Media, la retórica fue considerada como un saber esencial para la formación de cualquier persona culta. Era una de las materias del *trivium*. En los primeros siglos de la Edad Moderna fue también una materia formativa clave, pero durante los siglos XVIII y XIX entró en decadencia y acabó quedando al margen del

* Agradezco al profesor Victor Tambone sus valiosas sugerencias tras la lectura de una versión previa de este texto.

** Catedrático de Filosofía de la Ciencia, Universidad de Valladolid (e-mail: amarcos@fyl.uva.es).

Il contributo è stato accettato per la pubblicazione in data: 03.07.2014.

1 Cfr.: ARISTÓTELES. *Rethorica*.

2 Cfr.: CICERÓN. *De Oratore, De Inventione*; QUINTILIANO. *Institutio Oratoria*; SÉNECA. *Controversiae*.

sistema educativo contemporáneo. La razón de esta decadencia tiene que ver con la pérdida de nervio moral y filosófico. Una vez desconectada de la voluntad de verdad y de la honradez del orador, quedó convertida, en el mejor de los casos, en una mera clasificación de figuras para lustre y adorno del lenguaje, y, en el peor, en una suerte de habilidad oratoria al servicio de la manipulación de las masas.

Desde mediados del siglo XX, en cambio, la retórica comenzó a recuperar su prestigio y presencia académica.³ Se conectó de nuevo con las cuestiones morales y filosóficas, así como con los nuevos problemas comunicacionales. Incluso se amplió hasta incluir referencias a los lenguajes multimedia. La retórica contemporánea no estudia solo la oratoria, sino también los dominios del sonido, incluida la música, el drama y la danza, las imágenes pictóricas, escultóricas, arquitectónicas, fotográficas, cinematográficas o televisivas, así como la fusión de todos estos modos y su difusión a través de todo tipo de cauces mediáticos, museísticos y tecnológicos (como las redes informáticas o telefónicas).

La eficacia retórica depende, como se sabe desde antiguo, de muchos factores. Para empezar, es crucial la calidad moral del comunicador. De ahí obtiene el mensaje su crédito. Pero también es muy importante ajustar el mensaje a la ocasión (*kairós*), es decir, al momento, circunstancia, medio y público al que va dirigido. Son estas condiciones las que hacen que resulte prudente el uso de unos u otros recursos retóricos. En todos los tiempos se ha reconocido que la metáfora es el más potente y básico de los recursos retóricos, y hoy día las metáforas pueden producirse no solo en el lenguaje oral o escrito, sino también en los múltiples dominios ya citados. Hay otros muchos recursos retóricos, claro está, pero en lo que sigue, y en razón de brevedad, circunscribiré mis reflexiones a unas pocas metáforas o imágenes presentes en la comunicación bioética.

Cuando hablamos de una retórica para la bioética, estamos aludiendo a todos estos factores recién mencionados, y a la necesidad

³ Cfr.: BLACK E. *Rhetorical Criticism: A Study in Method*. New York: Macmillan; 1965; GROSS AG. *The Rhetoric of Science*. Cambridge: Harvard University Press; 1990; PERELMAN C, OLBRECHTS-TYTECA L. *Traité de l'argumentation: La nouvelle rhétorique*. Paris: PUF; 1958.

de crear y de elegir en cada momento, y muy especialmente en el momento actual, las imágenes o metáforas más adecuadas para el fin buscado, es decir, para la comunicación exitosa de la verdad, bondad y belleza presentes en la bioética de inspiración cristiana.

Imágenes del tiempo

Comenzaré por considerar las imágenes del tiempo que subyacen a la comunicación bioética. Quizá nos preguntemos qué pueden tener que ver las imágenes del tiempo con las ideas bioéticas. Pero lo cierto es que dichas imágenes condicionan drásticamente la comunicación bioética. Sucede así debido a la conexión que existe entre tiempo y progreso. El argumento implícito es que cualquier bioética que favorezca el progreso será preferible a cualquier otra que lo paralice o dificulte. En realidad, nadie podría estar en desacuerdo con ello, dado que la palabra “progreso”, ya desde su origen latino, incorpora un componente valorativo. Progresar es ir hacia adelante, pero también ir a *mejor*. Y este movimiento se produce, obviamente, a lo largo del tiempo. Por ello el acierto con las imágenes del tiempo es esencial para la comunicación de la bioética.

La imagen más socorrida del tiempo es aquella que lo asimila a una dimensión espacial. Pensamos, así, el tiempo como una línea que recorreremos. En esta imagen, la posición del sujeto sobre la línea marca el momento presente, el futuro está al frente y a la vista, mientras que el pasado queda a nuestra espalda – “la negra espalda del tiempo” – escribió Shakespeare.⁴ Miramos hacia el futuro y lo vemos allá al frente. Psicológicamente la imagen es tan elemental como potente. Nadie quiere quedarse parado o retroceder cuando ha emprendido camino hacia una meta. La *visión* del futuro se nos impone, pues, como *misión*. Debemos avanzar hacia ese futuro que vemos, que algunos con especial claridad y seguridad parecen tener a la vista. Es muy fácil entonces cambiar los términos. El progreso ya

4 SHAKESPEARE W. *The Tempest*. Acto 1, Escena 2: “What seest thou else in the dark backward and abysm of time?”

no viene definido por una mejora – hay progreso si hay mejora-, sino al revés, es el progreso lo que define el bien – hay mejora si hay progreso. Es decir, será bueno todo aquello que tienda hacia ese futuro que vemos, y malo lo que nos paralice o haga retroceder. Quien controle la imagen del futuro controlará también lo que se entiende por bueno y malo. Quien sea capaz de afirmar con mayor convicción hacia dónde vamos, será también quien nos diga hacia dónde *debemos* ir. Esta es la clásica posición progresista, propia de muchas filosofías modernas.

Por otro lado, quien vea con disgusto la imagen del futuro que se le ofrece, estará tentado a abogar por la paralización o el regreso al pasado, a una supuesta *aetas aurea*. Será tachado, por supuesto, de inmovilista o de retrógrado, según prefiera la parálisis o el regreso. Esta fue la posición, por ejemplo, de Platón y es también la de algunos contemporáneos nuestros. Una posición errónea, en mi opinión, especialmente desde el punto de vista retórico. Es retóricamente errónea porque propone algo imposible, como la parálisis o el regreso al pasado, porque supone que “cualquiera tiempo pasado fue mejor”,⁵ lo cual dista mucho de ser obvio, y, sobre todo, porque da por buena una imagen incorrecta del tiempo.

Lo más común ha sido pintar el supuesto futuro con los colores de una avanzada y prometeica tecnociencia. El desarrollo y aplicación de la misma se convierte entonces en una especie de obligación de progreso. Así las cosas, resulta muy fácil caricaturizar la bioética de inspiración cristiana como contraria al progreso. A veces lo han hecho sus partidarios, a veces sus adversarios. Incluso como elogio. Cuando falleció el papa Juan Pablo II, un periódico progresista elogió su papel como moderador del progreso. Ya se sabe que avanzar a una velocidad excesiva, aunque sea por el carril que conduce al futuro, puede ser peligroso, tanto como pilotar un Ferrari o cabalgar un tigre. Por eso fueron tan benéficos y dignos de agradecer – concluía el editorialista – los consejos retardadores del papa. En mi opinión, esto quiere decir, simplemente, que el bienintencionado articulista

5 MANRIQUE J. *Coplas por la muerte de su padre*. (acceso del 9.6.2014, a: www.cervantesvirtual.com/obra-visor/obra-completa-0/html/ff6c9480-82b1-11df-acc7-002185ce6064_4.html).

no había entendido lo esencial del mensaje de San Juan Pablo II. Quizá, debería haber reflexionado un poco sobre su frase más citada: “No tengáis miedo”. Pero el caso es que una bioética de inspiración cristiana, colocada por partidarios o detractores en esta posición, inmovilista o retrógrada, contraria a la supuesta dirección del progreso hacia el futuro, verá trágicamente frustrada su comunicación con las gentes. Y el problema no es que la bioética deba correr en uno u otro sentido del tiempo, hacia el pasado o hacia el futuro, el problema es que no se puede trabajar con una imagen tan pobre y errónea del tiempo.

Para empezar, un futuro que esté ahí delante, a la vista, es un futuro que está ya de algún modo presente, al menos ante una vanguardia de visionarios. Y un futuro presente es una extraña contradicción, como ya demostró Karl Popper al hilo de su crítica al historicismo.⁶ Es un futuro desposeído de toda su futureidad. Por eso, entre otras cosas, esta imagen del tiempo que venimos considerando no puede ser correcta. Y no solo es contradictoria, también es simplista y coactiva, pues presenta – hace presente – un futuro determinado, concreto, cerrado, hacia el cual, nos guste o no, os dirigimos.

Pensemos, pues, en otra imagen más adecuada para el tiempo, en otra constelación léxica, en otro juego de metáforas y de términos, en otra retórica. Podríamos, por ejemplo, pensar el tiempo como una serie de círculos concéntricos, el mayor de los cuales es el presente, que en su interior contiene los círculos del pasado, a modo de huella y memoria. En esta imagen, el futuro ni está en parte alguna ni se ve, sino que se hace. Hay que hacerlo. La naturaleza y el ser humano están constantemente haciendo el futuro, que no está simplemente a la vista. Hay que crearlo, producirlo, generarlo, actualizarlo. Algo así le sucede al compositor musical, que retiene en el presente la suma integrada de las notas ya escritas, pero aun tiene que crear la próxima, que no está todavía en lugar alguno, ni viene predeterminada por las anteriores. El mundo está abierto a innumerables futuros posibles, que vendrán o no en función de la voluntad de Dios, de nuestras decisiones y de la marcha de la propia naturaleza.

6 POPPER KR. *The poverty of Historicism*. London: Routledge & Kegan Paul; 1957.

Es esta una imagen que armoniza mucho mejor con la cosmología actual. Nuestro horizonte presente contiene, por ejemplo, la huella térmica de una explosión inicial, así como la luz emitida por las estrellas en el pasado. Lo que no contiene es el futuro del cosmos, que, obviamente, está por hacer. Esta imagen concuerda también con la idea de la creación divina del cosmos como una creación presente, actual, que se está produciendo antes nosotros y, en parte, gracias a nosotros. Podemos ver en la actividad de la naturaleza y en la libertad humana una suerte de continuación colaborativa de la acción de un Dios creador, que produjo el tiempo, que continuó actuando a lo largo del tiempo y que sigue actuando en nuestro tiempo. En esta clave, tiende hacia el futuro, hace futuro, progresa hacia el futuro, quien más promueva y proteja la vida natural y del espíritu, quien promueva y proteja en especial la posibilidad y florecimiento de la vida humana.⁷

En esta nueva imagen del tiempo, nuestra posición cambia. Lo que tenemos a la vista es el pasado, de él aprendemos para decidir y construir un futuro que está abierto, que está aun por hacer y que ha de ser hecho, porque la simple permanencia en el presente o el regreso al pasado son estrictamente imposibles. Por decirlo de otro modo, vemos el pasado, pero no podemos regresar a él. No vemos el futuro, pero tenemos que hacerlo para poder habitarlo algún día como presente. El pescador en su barca toma los remos con las manos y boga mirando a popa. Más que un carril a seguir, tiene a proa una estela que inventar. Los ojos son nuestro nexo con el pasado, las manos con el futuro, valga la metáfora.

En la lengua de los Aymaras, también se utilizan metáforas espaciales para hablar del tiempo, pero, a diferencia de lo que sucede en las lenguas indoeuropeas, el futuro queda a la espalda y el pasado delante, pues vemos lo pasado, pero no lo que aun no ha ocurrido. Sin embargo, esta forma de poner las cosas no hace justicia al hecho de que vivimos hacia el futuro, nos *proyectamos* hacia él, nunca hacia el pasado. Cuando hablamos del tiempo con la imagen espacial de la línea siempre cometemos alguna injusticia. Se debe

7 Cfr.: JONAS H. *El principio de responsabilidad*. Barcelona: Herder; 1995.

al hecho biológico, corporal, de que normalmente avanzamos en el espacio hacia el mismo lugar al que miramos. Un lugar, recuérdese, que *ya* está presente. Sucede así con nuestra marcha en el espacio, pero no en el tiempo. En el tiempo, el futuro no está presente, por definición.

En suma, nos proyectamos siempre hacia el futuro, pero a la vista solo tenemos un retrovisor. Con la información que este nos da tenemos que apanarnos para ir construyendo un camino, de entre los muchos posibles, al mismo tiempo que caminamos por él. En palabras del poeta español Antonio Machado: “Se hace camino al andar”.⁸ Esta quizá sea la mejor imagen de la posición del ser humano en el tiempo. La línea biográfica e histórica a través de los círculos concéntricos del tiempo la vamos trazando nosotros, no está predeterminada, como sucedía en la vieja imagen del tiempo. Podemos salir del círculo del presente por cualquiera de los infinitos radios del mismo hacia un futuro aun por hacer. Y esta nueva metáfora invalida la vieja retórica del tiempo, que dividía las ideas bioéticas en progresistas-inmovilistas-retrógradas. Invalida incluso esta jerga. Ninguna bioética puede ya ser medida por su proximidad a un futuro tecnológico o cultural supuestamente visto por algunos, sino por su capacidad para crear futuro. Las propuestas bioéticas han de ser medidas por su capacidad para promover y proteger la vida natural y humana, por su capacidad para promover y proteger la posibilidad y el florecimiento de la misma en un universo abierto. Y con esta medida en mano, hay que reconocerle inmenso valor a una bioética cristiana, es decir, a una sabiduría moral que nos permite colaborar felizmente en la creación en curso del cosmos.

Imágenes de la libertad

Si las imágenes del tiempo condicionan la comunicación de la bioética, otro tanto sucede con las imágenes de la libertad. La idea de libertad que se puede obtener de la tradición del humanismo cris-

8 MACHADO A. *Poesías completas*. Barcelona: RBA; 2001: 186.

tiano es muy atinada y sensata, muy próxima, por otra parte, al sentido común y a la experiencia cotidiana. Según la misma, los seres humanos somos libres. En parte esto es lo que queremos decir cuando afirmamos que Dios nos hizo a su imagen y semejanza. Pero esta libertad no se da en el vacío, no es absoluta, total y carente de toda condición u orientación. Tenemos una naturaleza que nos condiciona, podemos conocer una ley natural que nos orienta. Nuestras vidas poseen un sentido cognoscible que las hace valiosas. Por ello, la más plena realización de la libertad consiste en la elección y producción del bien que nos es propio en función de nuestra naturaleza y personalidad. Digamos que nuestra voluntad es realmente libre cuando elige el bien. Y el bien se puede conocer con cierta objetividad apelando a la ley natural y a la condición personal.

Por su parte, las filosofías deterministas, que niegan la libertad humana, tienen la dura tarea de pelear contra nuestra experiencia cotidiana y biográfica. Son anti-empíricas. Pero no menos ardua y desesperada es la posición de quienes afirman una libertad incondicionada y desorientada, en clave existencialista o nihilista. El más elemental acercamiento fenomenológico a nuestras vidas parece desmentir de modo obvio ambas posiciones, tanto la determinista como la existencialista-nihilista. Y sin embargo, sorprendentemente, la bioética de inspiración cristiana, que cuenta a su favor con una idea sensata y empírica de libertad, siempre ha tenido dificultades comunicativas en este terreno. Da la impresión de que, ante las propuestas de una bioética liberal, tan solo responde con límites, restricciones o prohibiciones, contrarias, en apariencia, a la libertad humana.

Desde mi punto de vista, estamos ante un auténtico problema retórico. Hay que repensar las imágenes y los recursos comunicativos especialmente en este terreno, donde la bioética de inspiración cristiana posee un mensaje de fondo tan valioso. Me permito sugerir aquí la metáfora kantiana de la paloma. Acudo a esta imagen, la más inspiradora que conozco en este ámbito de cosas, como guía heurística. Creo que puede ayudar en la necesaria creación de nuevas imágenes, nuevos enfoques y nuevo lenguaje. Escribe Kant: “La ligera paloma, que siente la resistencia del aire que surca al volar libremente, podría imaginarse que volaría mucho mejor aun

en un espacio vacío”.⁹ La paloma kantiana no se da cuenta de que, con todos sus esfuerzos, no avanzaría nada, ya que no tendría punto de apoyo ni base sobre la que aplicar su fuerza. Esta imagen muestra bien claramente la condición de nuestra libertad. Lo que la limita es al mismo tiempo lo que la habilita. Ontológicamente hablando, lo que nos constituye a un tiempo nos limita. Lo que resiste a nuestro movimiento es lo hace que dicho movimiento tenga algún efecto, es decir, que se convierta en causa. Un movimiento sin resistencia, en el vacío, es completamente inoperante, no causa nada en el mundo, lo mismo que una libertad incondicionada y desorientada. Por eso, en el fondo, se parecen tanto el determinismo y el nihilismo. En ambos queda negada la genuina libertad, queda el ser humano al albur de las circunstancias. En un mundo sin resistencia, ni siquiera podríamos desplazarnos. Por eso, incluso en el plano corporal, nuestra experiencia de libertad es inseparable de nuestra experiencia de límite, de oposición exterior, de resistencia, de vínculo. Dicho aun en otra clave: nuestra autonomía va acompañada siempre de dependencia. Dependemos de los demás para ser autónomos, y puesta al servicio de los dependientes cobra sentido nuestra autonomía.

Si esto es así, si toda moneda tiene dos caras, ¿por qué insistir solo en una de ellas?, ¿por qué presentar la bioética de inspiración cristiana solo desde la perspectiva del límite y la restricción? Cuando se hace así se comete un error retórico y, con ello, se dificulta la comunicación de algo valioso. Podemos decir que el aire que envuelve a la paloma resiste, limita, restringe, dificulta algo, a saber, el batir de alas. En este sentido, obliga a la paloma a un esfuerzo, incluso a un sufrimiento a veces. Pero también podemos decir que *el mismo* aire es el que facilita, habilita, permite, posibilita algo, a saber, el vuelo de la paloma y las consiguientes ventajas. En términos retóricos, esta constatación debería convertirse en una máxima: nadie proponga una restricción sin mostrar al tiempo y con mayor énfasis aquello que posibilita. Esta misma máxima constituye, a su

9 KANT I. *Crítica de la Razón Pura*. Madrid: Alfaguara; 1978: 46-47 (traducción de P. Ribas, *Kvr*, Introducción, B9).

vez, una restricción. Permítaseme, pues, insistir en aquello que posibilita: la eficaz comunicación de una bioética valiosa.

En resumen, la bioética del humanismo cristiano favorece la genuina libertad de las personas. Su comunicación debería hacer justicia a este hecho, insistiendo en lo que sus propuestas tienen de habilitadoras más que de limitadoras.

Tiempo, libertad y sufrimiento

Desde hace siglos se debate sobre la relación que tienen el placer y el dolor con el bien y el mal. Es una discusión que se dio ya en la Academia platónica. Los defensores entonces del hedonismo tendían a identificar el placer con el bien y el dolor con el mal. Por su parte, y en el extremo contrario, algunos académicos veían el placer como un mal. En la bioética contemporánea, este debate se presenta de modo ligeramente modificado. El hedonismo ha entrado en simbiosis con el utilitarismo, y el papel que en la antigüedad tuvieron los conceptos de dolor y placer como indicadores morales ha venido a ser ocupado principalmente por el concepto de sufrimiento. Así, para la bioética utilitarista contemporánea, lo bueno es lo útil; y si preguntamos “¿útil para qué?”, la respuesta será: para reducir el sufrimiento. Todavía podemos preguntar: “¿el sufrimiento de quién?”. Y con las diferentes respuestas que se den a esta pregunta, irán apareciendo las distintas versiones de la bioética utilitarista.

No es mi intención aquí profundizar en las ventajas y debilidades propias de la actual bioética utilitarista-hedonista, ni enumerar sus variantes. Tan solo quería traer estas consideraciones como telón de fondo. En pretendido contraste con esta posición – el mal es el sufrimiento y el bien su evitación –, se trazan con frecuencia las líneas de una bioética de inspiración cristiana, que al parecer permanece impasible ante el sufrimiento. Cuando se mezcla esta idea con la retórica convencional del tiempo, tenemos una bioética utilitarista que apunta hacia el futuro, donde residen la vida y la muerte sin sufrimiento, opuesta a una bioética de inspiración cristiana que se resiste a avanzar hacia ese futuro. Si le sumamos la imagen de la libertad como aleteo en el vacío, entonces tenemos el cuadro completo. El

futuro consiste en la aplicación irrestricta, sin límite, de tecnologías que eviten el sufrimiento y en la libertad individual para adoptarlas. Habría, pues, una bioética liberal, utilitarista y progresista que tiende hacia ese futuro y una bioética que intenta retrasar o impedir ese progreso. Nada hay más injusto y erróneo que esta imagen de las cosas. Pero mi intención aquí no es criticarla, sino ofrecer sugerencias para construir nuevas imágenes, más justas y verdaderas, que faciliten la comunicación del tesoro de sabiduría moral que se halla en la tradición del humanismo cristiano.

Reconsideremos, pues, la cuestión del sufrimiento, y, para ello, volvamos por un momento al viejo debate académico. La posición de un joven Aristóteles en esa disputa fue la siguiente: el placer es *un* bien, pero no es *el* bien, el dolor es *un* mal, pero no es *el* mal.¹⁰ Se situaba, así, en un justo término medio, distante del extremo hedonista y del extremo puritano. Es evidente, al menos, que el placer no es el único bien ni el dolor el único mal. Como prueba, Aristóteles aducía que a veces aceptamos dolores o renunciamos a placeres en aras de otro bien o para evitar otro mal. Puede ser doloroso, por ejemplo, el paso por la cárcel, pero hay quien acepta ese dolor por no traicionar a un amigo.

Traducido a términos más actuales, diríamos que el sufrimiento es un mal y que ha de ser evitado, pero que no es el único mal, y que su evitación en ciertos casos podría producir otros males quizá mayores. Creo que la bioética de inspiración cristiana puede suscribir esta idea. Ahora bien, es obvio que quien sostiene esta idea no lo hace porque esté de parte del sufrimiento, y menos aun si es quien, al mismo tiempo, atiende amorosamente de los que más sufren, aportándoles cuidados, consuelo y sentido. Así pues, la bioética de inspiración cristiana no es una bioética del sufrimiento, sino de la evitación del mismo y de la atención a los que sufren. Pero, si esto es así, entonces, ¿cómo ha llegado a asentarse la falsa imagen de una bioética cristiana proclive o insensible al sufrimiento?

La explicación hemos de buscarla de nuevo en las deficientes imágenes que se nos han impuesto. Si uno dice que el sufrimiento es

10 Cfr.: ARISTÓTELES. *Ethica Nicomachea*. Libro X.

un mal, pero no el único, y que a veces su evitación puede conducir a otros males, inmediatamente se le responde que no quiere de verdad evitar el sufrimiento (se opone al progreso) y que en realidad quiere condenarnos a todos a sufrir (se opone a la libertad). Los problemas éticos se convierten así en dilemas. Por ejemplo, en el terreno de la eutanasia se dice: o aceptamos la eutanasia o aceptamos el sufrimiento. Y si alguien se resiste a dar por buena la eutanasia, entonces es tachado de partidario del sufrimiento. Quien prefiere que no se destruyan embriones humanos en la investigación biomédica es presentado como partidario de la prevalencia del párkinson. Y así sucesivamente. Pero los dilemas son siempre y en realidad el mismo. O aceleramos o retardamos la marcha hacia el futuro. Como toda línea, la del tiempo tiene una sola dirección y dos sentidos. Cada uno puede elegir en qué sentido empuja el carro de la historia. Aunque la marcha hacia el frente está garantizada, en función de la correlación de fuerzas podrá ser más o menos veloz. En este caso, la élite de visionarios, vanguardia de la humanidad, ha visto allá al frente un futuro sin sufrimiento. Es lógico que quienes conciben así el tiempo, como un único carril, piensen la bioética en términos de dilema, o aceleramos la marcha hacia el futuro o la retardamos. Eso es todo. Y quien pretende frenar el avance hacia un futuro sin sufrimiento solo puede ser un partidario del sufrimiento.

Pero si abandonamos esta imagen simplista del tiempo, desaparece también el absurdo dilema que nos obliga a elegir entre la aceleración o el retardo. Podemos salirnos del dilema, optar por otros caminos, siempre que sepamos imaginarlos, crearlos, hacerlos, ya que no están previamente dados. Emerge aquí otra máxima retórica: no planteemos los problemas bioéticos como simples dilemas, sino como retos a la creatividad humana. Se puede decir incluso que la historia de la humanidad, en lo que ha tenido de florecimiento, prosperidad, justicia y mejora de las condiciones de vida, ha sido movida por esta negativa a elegir entre dos posiciones insatisfactorias ya dadas. Esta rebeldía ante los dilemas capciosos, aliada con la creatividad y el trabajo, es la que ha impulsado el crecimiento humano. Hay posibilidades más allá de la aceptación de la eutanasia o del sufrimiento. Hay más grados de libertad. En este caso, se está abriendo con imaginación, rigor científico, empatía y laboriosidad un nuevo

itinerario, el de los cuidados paliativos, que puede liberarnos de un mal dilema. En la investigación con células somáticas reprogramadas tenemos otro ejemplo de salida creativa a un mal dilema, el que quería condenarnos a elegir entre la destrucción de embriones o la pasividad ante ciertas patologías. Y algo análogo podríamos decir de las leyes y prácticas de apoyo a la maternidad y a la familia, que nos liberan de dilemas capciosos, como por ejemplo el que nos obligaría a elegir entre aborto o pobreza.

Curiosamente – o no tanto –, esta ganancia en grados de libertad se ha logrado mediante la aceptación de algunos límites éticos sugeridos por la propia ley natural. Son límites autoimpuestos por equipos de investigación y clínicos, por personas e instituciones, que se han negado a aceptar la muerte de un ser humano por la mano de otro, el trato de embriones humanos como mero material de laboratorio, o la muerte intencionada de los no nacidos. Apoyándose en estos límites, todos ellos luchan contra el sufrimiento, la enfermedad y la pobreza. Son límites que, más que prohibir, habilitan, más que restringir, potencian y liberan. Sin ellos no existiría incentivo para inventar nuevos caminos y solo nos quedaría la resignación a los viejos dilemas. Vemos ahora cómo una nueva retórica del tiempo, de la libertad y del sufrimiento puede ayudarnos a comunicar una bioética llena de potencialidades.

Conclusiones: hacia una retórica propositiva

El filósofo de la ciencia Imre Lakatos desarrolló en su día lo que llamó metodología de los programas de investigación científica.¹¹ Con ella intentó una síntesis de las aportaciones de los dos más importantes filósofos de la ciencia del siglo pasado, Karl Popper y Thomas Kuhn. Según Lakatos, en las polémicas científicas no se suelen enfrentar simplemente teorías alternativas, sino unidades históricas mucho más abarcadoras y perdurables que las teorías. Algunos auto-

¹¹ LAKATOS I. *The Methodology of Scientific Research Programmes: Philosophical Papers*. Cambridge: Cambridge University Press; 1978.

res coetáneos llamaron a estas unidades “paradigmas” o “tradiciones”. Lakatos optó por denominarlas “programas de investigación”. No importa aquí el nombre, el caso es que la elección entre teorías no se realiza simplemente por apelación a un supuesto experimento crucial, sino por el balance que la comunidad científica hace, a lo largo de los años, de los éxitos y fracasos explicativos de las tradiciones, paradigmas o programas en liza. En este sentido, Lakatos distinguió entre programas progresivos (*progressive programmes*) y programas degenerativos (*degenerative programmes*). Los primeros hacen propuestas, anticipan hechos que después se registran, amplían el campo explicativo así como las capacidades aplicativas de la ciencia. Los segundos hacen críticas, muchas veces acertadas, consiguen explicar, a veces con éxito, hechos ya constatados, pero no los anticipan, responden pero no proponen, no contribuyen a la ampliación de los campos explicativos o aplicativos de la ciencia.

Hay numerosos episodios de la historia de la ciencia que pueden ser interpretados en esta clave. Por poner tan solo un ejemplo, podemos recordar el *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo*, de Galileo Galilei.¹² En realidad, aquí pugnan dos tradiciones astronómicas seculares, geocentrismo y heliocentrismo, representadas en tiempo de Galileo por el sistema de Tycho Brahe y el de Copérnico respectivamente. Se puede entender el primero como una especie de respuesta geocentrista a la propuesta heliocentrista de Copérnico. El programa geocentrista se presenta en el *Diálogo* como un programa degenerativo, que responde pero no propone, no anticipa fenómenos, no amplía el campo de la astronomía, no da indicaciones heurísticas. Mientras que el programa heliocentrista se presenta como anticipador y propositivo. No es que el sistema de Copérnico carezca de defectos y de fallos predictivos y explicativos. Los tenía, y algunos de ellos fueron señalados con acierto por astrónomos competentes como Tycho Brahe. No es tampoco que el sistema de Tycho fuese un completo desastre, que no lo era. De hecho, desde el punto de vista geométrico es equivalente al de Copérnico. Lo que acabó decantando la opinión de los científicos

¹² GALILEI G. *Dialogo sopra i due massimi sistemi del mondo*. Firenze; 1632.

como Galileo fue el aspecto progresivo o degenerativo de cada uno de los programas de investigación en liza. Obviamente, la comunidad científica, a la larga, tiende a decantarse a favor de los programas progresivos. Entiéndase bien, aquí lo progresivo quiere decir creativo, propositivo, proactivo, productivo, lo cual no tiene nada que ver con el progresismo entendido como la marcha obligada hacia un futuro visible.

Pues bien, creo que en bioética también se puede dar esta dialéctica entre programas progresivos y degenerativos. Incluso unos pueden pasar por otros en función de la retórica que adopten. Puede suceder que un programa de alto potencial creativo acabe siendo considerado como degenerativo si pone todo el énfasis en la crítica, y olvida la propuesta y la iniciativa, si acepta resignadamente una idea unidireccional del tiempo, si se deja presentar como enemigo de la libertad y amigo del sufrimiento, si queda entrampado en una bioética de dilemas. A mi modo de ver, esto es lo que ha sucedido a veces con la bioética de inspiración cristiana. Su enorme potencial creativo, propositivo, proactivo, su capacidad innegable para producir verdad, bondad y belleza, se ven a veces oscurecidos por un énfasis quizá excesivo en la crítica de otras posiciones, así como por la aceptación de ciertas imágenes al uso. Según un conocido pasaje del Eclesiastés (*Ecl.* 3), hay un tiempo para cada cosa. Un tiempo para la crítica y un tiempo para la propuesta. O más bien, un tiempo para enfatizar la crítica y un tiempo para enfatizar la propuesta. En mi opinión, hoy es tiempo de lo segundo para la bioética del humanismo cristiano, que cuenta con todas las condiciones de fondo para asumir la iniciativa en el debate bioético.

Esa iniciativa llegará con la creación de nuevas imágenes, de una retórica multimedia propositiva propia. A partir de ahí, se trata de crear, proponer, emprender y respaldar nuevas vías de acción científica, como puede ser la investigación en células somáticas reprogramadas o en ingeniería biomédica, nuevas vías de acción asistencial, como puede ser el desarrollo de la geriatría y de los cuidados paliativos, nuevas vías de acción legal y política, como pueden ser las leyes y prácticas de apoyo a la maternidad y a la familia. Me limito aquí a citar unos pocos ejemplos significativos, a título simplemente de indicación, ya que, por principio, es imposible un listado de las

vías de acción que están aun por crear y que actualmente ni siquiera podemos imaginar.

Parole chiave: Retorica, programmi di ricerca, tempo, libertà, sofferenti.

Key words: Rhetoric, research programs, time, freedom, suffering.

RIASSUNTO

La retórica es una técnica de comunicación y persuasión, como tal puede ser empleada al servicio de la verdad o de la manipulación. Es perfectamente legítimo, incluso necesario, emplear las mejores técnicas de comunicación al servicio de lo que honradamente uno cree verdadero, bueno y bello. Los que estamos convencidos de la verdad, bondad y belleza de una bioética de inspiración cristiana tenemos el compromiso de buscar los mejores cauces retóricos para comunicarla. En mi opinión, se ha insistido mucho, y con acierto, en una retórica crítica y de respuesta, pero quizá no se ha hecho lo suficiente en clave constructiva y de propuesta. Con ello, y en términos de la filosofía de la ciencia de Imre Lakatos, pudiera dar la impresión de que la bioética de inspiración cristiana constituye un programa de investigación en fase regresiva, responde con acierto, pero no propone, le falta iniciativa en el debate bioético. El presente artículo trata de desarrollar esta idea. Para ello, comienzo con una reflexión general sobre la retórica (sección 1) y, a continuación, señalo algunos puntos especialmente sensibles para la comunicación de la bioética: retóricas del tiempo (sección 2), de la libertad (sección 3) y del sufrimiento (sección 4). El texto concluye con una reflexión sobre la posibilidad de una retórica propositiva al servicio de la comunicación de una bioética de inspiración cristiana (sección 5).

SUMMARY

Towards a Progressive Rhetoric for bioethics.

Rhetoric is a technique of communication and persuasion. As such, it may be employed at the service of truth or manipulation. It is perfectly legitimate, or even necessary, to use the best techniques of communication to honestly serve what you believe is true, good and beautiful. Those who are convinced of the truth, goodness and beauty of a Christian-inspired bioethics, are committed to find the best rhetorical ways to communicate it. In my opinion, the

Christian-inspired bioethics has placed great emphasis in the line of the fair critical responses, but it may have not cultivated so much the rhetoric of the constructive proposals. This fact could give the false impression that the Christian-inspired bioethics is – let’s say it in Lakatos’ terms – a “regressive research program”; that it *responds* correctly, but does not *propose* anything. Thus it suffers a lack of initiative in the realm of the current debates. This article tries to develop this idea. To do this, I start with a general reflection on the rhetoric (Section 1) and then point out some particularly sensitive topics for the communication of bioethics: the rhetoric of time (Section 2), freedom (Section 3) and suffering (Section 4). The text concludes with a reflection on the possibility of a progressive rhetoric for communicating a Christian-inspired bioethics (section 5).

