

**EVOLUCION DEL CONCEPTO DE AUTONOMIA: DEL PENSAMIENTO
MODERNO AL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO**

DESPLEGANDO LA PARADOJA

MARIA INES SARMIENTO MEDINA

**UNIVERSIDAD EL BOSQUE
DEPARTAMENTO DE BIOETICA
BOGOTÁ D.C.
2008**

**AUTONOMIA: DEL PENSAMIENTO MODERNO AL PENSAMIENTO
CONTEMPORÁNEO**

DESPLEGANDO LA PARADOJA

MARIA INES SARMIENTO MEDINA

**Trabajo para optar al título de
Magíster en Bioética**

**Asesora
CHANTAL ARISTIZABAL
Médica Magíster en Bioética**

**UNIVERSIDAD EL BOSQUE
DEPARTAMENTO DE BIOETICA
BOGOTÁ D.C.
2008**

Nota de Aceptación

Jurado

Jurado

Fecha: _____

NOTA DE SALVEDAD INSTITUCIONAL

La Universidad El Bosque no se hace responsable por los conceptos emitidos por los investigadores en su trabajo. Solo velará por el rigor científico, metodológico y ético del mismo en aras de la búsqueda de la verdad y la justicia

CONTENIDO

	pág
INTRODUCCION	8
1. EL PENSAMIENTO MODERNO	12
1.1 La Autonomía en el Pensamiento Moderno	17
2. EL PENSAMIENTO CONTEMPORANEO	29
2.1 Críticas al Pensamiento Posmoderno	33
2.2 Una Perspectiva Menos Pesimista	36
2.3 Nuevos aportes al concepto de Autonomía	38
3. AUTONOMÍA DESDE LA FILOSOFÍA CONTEMPORÁNEA	42
3.1 Autonomía de Principios o Autonomía de Procedimientos	44
3.2 Autonomía y Racionalidad	47
3.3 El Valor de la Autonomía	49
3.4 Reflexiones sobre Autonomía en el comienzo del siglo XXI	50
4. LA NOCIÓN DE AUTONOMÍA EN LA BIOÉTICA	53
4.1 Antecedentes	53
4.2 El Principio de Autonomía: Una Aporía	55
4.3 Paternalismo y Autonomía	66
5. CONCLUSIÓN: EL FUTURO DE LA AUTONOMÍA EN LA BIOÉTICA	68
BIBLIOGRAFIA	76
REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS	81

RESUMEN

En este trabajo se analiza el concepto de Autonomía como producto de la construcción social a partir de un enfoque que caracteriza dos tendencias marcadas en el pensamiento de occidente denominadas modernidad y posmodernidad. Se hace una revisión de las ideas, argumentos y conceptos de algunos de los investigadores, científicos y filósofos de cada una de las épocas haciendo énfasis en las diferencias frente a la forma de percibir la vida, el ser humano y sus relaciones con el mundo y la sociedad. Bajo esta perspectiva se analiza la noción de Autonomía y se concluye que corresponde a una construcción social, que no es un valor universal inherente a la raza humana sino que emerge como un valor moral válido durante la modernidad para lograr la liberación de los individuos del oscurantismo religioso y, posteriormente, de los regimenes políticos esclavizantes y opresores. En este período, la autonomía está relacionada con la hegemonía de la racionalidad, la búsqueda de universales, el control y dominio de las emociones, las pasiones, y de cualquier otro tipo de influencia que pueda afectar la toma de decisiones. Más adelante, el pensamiento posmoderno o contemporáneo trae nuevos modelos de comprensión del mundo y por lo tanto nuevos conceptos, y el respeto a la autonomía como concepto y como norma moral, comienza a ser insuficiente aflorando contradicciones y ambigüedades en su definición y aplicación.

En el campo de la Bioética, la autonomía ha cumplido un papel central en la orientación de la relación médico-paciente particularmente en las sociedades occidentales de fuerte influencia norteamericana. Parece ser que la valoración que de ella hace la cultura, la constitución, las leyes y la organización política de los Estados Unidos, ha tenido gran influencia en el pensamiento bioético de culturas cercanas. Por su parte, filósofos y bioeticistas europeos comienzan a introducir en sus razonamientos y en sus propuestas elementos teóricos y conceptuales que corresponden más una influencia del pensamiento y las teorías científicas contemporáneas entre quienes se encuentran llamados al pluralismo y la diversidad, reconocimiento de la heterogeneidad moral, toma de conciencia de la complejidad humana frente a la elección y a la decisión incluyendo otros aspectos como las emociones, las creencias, los vínculos y los compromisos. Además aparecen en escena el riesgo, la incertidumbre, la contingencia y el azar lo cual quita el protagonismo que la modernidad le había adjudicado a la razón. Emergen, como alternativas, propuestas de bioeticistas que sugieren un pluralismo moral que no muera en el relativismo, y proponen mecanismos públicos de debate con el fin de lograr acuerdos de control colectivo y el desplazamiento del énfasis en la autonomía hacia la construcción de relaciones de confianza y cooperación.

INTRODUCCIÓN

John Searle¹, reconocido filósofo contemporáneo, afirma que los hechos o fenómenos de la realidad son de dos tipos principales: hechos brutos o naturales y hechos que son construidos socialmente, es decir que no pueden existir con independencia de los seres humanos. Sin embargo, en la medida en que la realidad construida socialmente se nos presenta desde nuestro nacimiento y se infiltra profundamente mediante la cultura y los procesos colectivos, se pierde la conciencia de que la mayoría de los fenómenos son parte del mundo artificial, es decir no natural, elaborado mediante procesos mentales de diferente índole y se asume, equivocadamente, que tienen una ontología propia, una existencia tan real como las plantas, los astros o los animales. Los valores, los derechos, la ética, la humanidad, los ideales, los conceptos y la ciencia, son fenómenos ontológicamente subjetivos, por lo tanto son creados por el hombre y están relacionados con un conjunto de ideas y construcciones de mundo particulares que les van dando estructura y forma. Esto significa que son construcciones cambiantes al ritmo de los hombres y mujeres.

Bajo esta teoría de los hechos construidos socialmente, me propongo analizar el concepto de autonomía, tan valorado en el ámbito de la Bioética, los Derechos Humanos y en amplios sectores de la sociedad en general, particularmente en las sociedades occidentales. Para ello, tomaré como referencia un enfoque sociológico haciendo uso del concepto de modernidad y posmodernidad que ha sido utilizado por numerosos investigadores de diversos campos del conocimiento para analizar los movimientos sociales, culturales y científicos que se han venido dando en los últimos 3 siglos a nivel mundial. Pienso que estas categorías de análisis sociológico pueden aportar un marco teórico muy rico en elementos filosóficos, epistemológicos, antropológicos y políticos, por lo cual puede ser muy útil para explicar y comprender la autonomía como un hecho construido por los hombres que hace parte de la realidad social y emerge como fenómeno complejo y polisémico. Revisaré algunos de los autores más destacados en relación con el tema en cada uno de los períodos examinados.

Gilbert Hottois², filósofo y bioeticista belga contemporáneo, hace una precisión para comprender el significado de la palabra posmodernidad, que significa “después de la modernidad”, y destaca dos posibles interpretaciones:

1. Discontinuidad o ruptura que implica el rechazo de conceptos y valores modernos.
2. Progresión de una época, continuidad a partir de los conceptos y valores modernos que se van modificando de manera que sean más viables y ajustados a la época actual.

Se encuentran posturas en una o en otra de las posibles interpretaciones. Hottos, por ejemplo, se ubica en la segunda de ellas y da una oportunidad al pensamiento moderno afirmando que los ideales de la modernidad no se han concretado aun, por lo cual no es posible todavía hablar de su fracaso; advierte del peligro de precipitarse en una posmodernidad que abandone las exigencias planteadas por el pensamiento moderno y se abra al relajamiento y al relativismo moral con base en la defensa de la diversidad y las diferencias.

Alain Touraine³, sociólogo francés, también se ubica en la segunda interpretación. Argumenta que no es que la modernidad esté en crisis o haya equivocado su rumbo, sino que su propuesta ha sido interpretada equivocadamente.

Por su parte, otros autores como Zigmud Bauman⁴, Alberto Melucci⁵ o Anthony Giddens⁶, todos ellos investigadores de la sociedad contemporánea, estarían más con la idea de que la ruptura con el pensamiento de la Modernidad es total y se está consolidando un nuevo paradigma, lo cual implica un cambio absoluto de referentes conceptuales y teóricos.

Lo que tienen en común algunas de estas posturas, que discuten sobre si se puede hablar o no de un nuevo paradigma, es que reconocen un *cambio* en relación con el pensamiento de la época precedente, llámese ahora posmodernidad, hipermodernidad o contemporaneidad, y sea la razón del cambio una mala interpretación, un perfeccionamiento o una crisis. La diferencia radica principalmente en la intensidad de ese cambio, que puede ir desde una simple modificación o ajuste, hasta la ruptura, transformación o nuevo paradigma, lo que en términos de Thomas Kuhn implicaría una “revolución científica”⁷.

Melucci⁸ opina que no solo se trata de mirar el problema de la continuidad o discontinuidad de la Modernidad desde un punto de vista histórico, sino también analítico. Ello significaría que los esquemas con los cuales se comprende la realidad en el pensamiento moderno han alcanzado sus límites haciéndose insuficientes o inadecuados para comprender los procesos que observamos en la realidad actual. Acude al término “salto cualitativo” para referirse al reconocimiento de estos límites y la búsqueda de nuevos enfoques que den cuenta de la complejidad del mundo contemporáneo.

En resumen, los autores que se ubican en la orilla de la discontinuidad, de la ruptura, del nacimiento de un nuevo paradigma, proponen que no es posible comprender los fenómenos contemporáneos mediante esquemas de pensamiento modernos y que es necesario dar un viraje hacia nuevos modelos de pensamiento.

Encontramos variedad de investigadores y filósofos en cada una de las posturas sustentándolas con extensas y profundas argumentaciones. No es motivo de este trabajo defender una o la otra, sino explorar de qué manera se ha venido dando forma al concepto de autonomía, en qué contexto histórico, social, científico o político se ha desarrollado y concretamente en el campo de la bioética, de qué forma ha venido siendo utilizado y promovido. Al final de este trabajo espero poder ofrecer una mirada sobre cómo se ha venido dando este cambio en la bioética y cómo ha sido percibido, teniendo en cuenta que allí se expresan conceptos fundamentales del pensamiento y la cosmovisión de una época como la vida, la vida humana, el sujeto, la sociedad, las relaciones entre individuo y colectivo, los derechos humanos y la cultura.

Considero necesario reflexionar acerca de los fundamentos filosóficos e históricos de la bioética para superar la tendencia a asumir una actitud instrumental o pragmática, que se critica con frecuencia, respecto a la aplicación mecánica de los cuatro principios clásicos propuestos por Beauchamp y Childress como metodología de análisis de los conflictos y resolución de los dilemas bioéticos. Varias reflexiones sobre la autonomía ya se han hecho desde la bioética, y con indudables aportes, como las de T. Engelhardt, Onora O'Neill, Bernard Gert y Pablo Simón, entre otros. Este ensayo retomará los puntos críticos sobre los cuales han venido trabajando algunos de ellos y otros filósofos, y aportará una perspectiva desde las ciencias sociales contemporáneas.

El tema de la autonomía es con frecuencia objeto de interés, de análisis y de intervención de la Bioética y está presente en una gran diversidad de problemáticas en todos los campos relacionados con la vida. Por este motivo, considero necesario un proceso que permita tomar distancia de los paradigmas para estar atentos a nuevas perspectivas que puedan ofrecer otros resultados.

Mi intención con este trabajo es hacer un análisis de la forma en que cambia el concepto de autonomía nacido en la modernidad para tomar nuevas dimensiones a la luz de los individuos, el pensamiento y las ciencias contemporáneas.

El primer capítulo expone las características del pensamiento moderno y explica a partir de ellas el nacimiento y evolución del concepto de autonomía revisando las teorías de reconocidos representantes de diferentes áreas del conocimiento. El segundo capítulo expone el pensamiento contemporáneo y destaca las diferencias y rupturas con la modernidad, y en este contexto la re-definición del concepto de

autonomía y su re-ubicación dentro de los valores sociales. El tercer capítulo se focaliza sobre las discusiones teóricas que se han dado en los últimos 30 años sobre el tema en el contexto de la filosofía, y, el cuarto y último capítulo, en el concepto de autonomía al interior de la Bioética.

1. EL PENSAMIENTO MODERNO

¿Qué es la modernidad, cuya presencia es tan central en nuestras ideas y nuestras prácticas desde hace más de tres siglos y que hoy es puesta en tela de juicio, repudiada o redefinida?

Alain Touraine⁹

Algunos investigadores del pensamiento moderno como Charles Taylor¹⁰ o Alain Touraine¹¹, entre otros, han destacado como uno de sus principales fundamentos el concepto de individuo o de sujeto que emerge en la nueva sociedad. En las sociedades premodernas¹², las posibilidades que tienen los hombres de tomar sus propias decisiones y sentirse protagonistas de su propio destino están dominadas por el pensamiento religioso. El destino está fijado por Dios (o por los dioses), solo él sabe el cuándo y el por qué de las cosas y su omnipotencia supera con creces el poder de los seres humanos para actuar en consecuencia con sus propios pensamientos. El individuo, como tal, no existe sino únicamente en función de sometimiento o violación de las leyes religiosas, con un fuerte control del grupo sobre sus actos y razonamientos a través de la cultura y la religión. El mundo tradicional se caracteriza por un orden sobrenatural, al cual el hombre se somete por temor o por convencimiento, sin ninguna pretensión de cambiarlo, sino por el contrario, aceptándolo tal cual ha sido dado desde un orden superior poderoso. La cosmovisión religiosa ofrece entonces explicaciones a todos los fenómenos y es el eje de la organización social.

Comenta Charles Taylor¹³ que esta forma de pensamiento plantea “una situación existencial en la que un marco de referencia incontrovertible hace imperiosas demandas que tememos no ser capaces de satisfacer. Afrontamos la perspectiva de una condena o un exilio irremisibles, de quedar marcados para siempre por el oprobio, de ser lanzados a la condenación irrevocable o relegados a un orden inferior a través de innumerables vidas futuras. La presión es potencialmente inmensa e ineludible y es posible que nos desmoronemos bajo su peso”

El concepto, la idea o la percepción de autonomía no tiene ninguna existencia real en esta cosmovisión puesto que la forma en que se organizan los hechos del mundo es consistentemente jerárquica, ordenada y justificada por todas las grandes narrativas que otorgan significados y explican el hombre, la sociedad y la naturaleza. Cada individuo tiene su lugar en el orden de la naturaleza y por lo tanto una función determinada que debe cumplir para mantener o recuperar ese orden dado.

En todas las religiones, no solo en la judeocristina sino también en otras como el islamismo y en el hinduismo, se resalta la voluntad de Dios y su poder para definir el destino del mundo y de los hombres. Particularmente en el cristianismo se ha profundizado esta discusión puesto que plantea cuestionamientos a uno de los dogmas fundamentales de la religión católica que es el poder absoluto de Dios sobre todas las cosas. La pregunta que se elabora es: ¿hasta qué punto Dios, quien tiene el poder de acción sobre todos los fenómenos del universo, permite que los hombres elijan entre actuar correcta o incorrectamente? Esta es la cuestión denominada del “libre albedrío”. Importantes filósofos católicos han dedicado gran parte de sus obras a esta paradoja. Charles Taylor, por ejemplo, cita a Agustín, en *Confesiones* para ilustrar la fuerza del pensamiento cristiano en la constitución de los individuos de una manera absolutamente dependiente de Dios:

“Dios es la luz de mi corazón y el pan que alimenta mi alma y la fuerza que auna mi mente con mis pensamientos más íntimos”
(Taylor op. cit p 156).

Es decir, Dios se encuentra dentro de nosotros mismos. Cuando actuamos de acuerdo con Dios, actuamos correctamente, iluminados por su gracia; cuando actuamos de otra forma, es decir, siguiendo nuestros deseos o pasiones, nos alejamos de Dios. La verdad, lo correcto no está en mí sino está en Dios que obra a través mío. Se disipan con estos argumentos las dudas posibles frente a la voluntad del individuo y la posibilidad de obrar por su propia iniciativa puesto que, cuando se obra mal, (de manera diferente a las normas religiosas), es debido a que se ha perdido la capacidad de ver el bien, la cual debe ser restablecida por la gracia de Dios; es decir, en palabras de Taylor ¹⁴ “abrir el hombre interior a Dios, que nos capacita para ver que el tan alabado poder del ojo es en realidad el de Dios”

Es de resaltar que la libertad a la que hace referencia el libre albedrío, es una libertad condicionada por el castigo o el premio de Dios, como se observa en estas afirmaciones de San Agustín:

“...Cuando en los mandatos divinos «No hagas esto o aquello» o se exige la obra de la voluntad para hacer u omitir algo, bien se prueba la

existencia del libre albedrío. Nadie, por consiguiente, haga a Dios responsable cuando peca, sino cúlpese a sí mismo. Ni tampoco, cuando bien obra, juzgue el obrar ajeno a su propia voluntad, porque si libremente obra, entonces existe la obra buena, entonces hay que esperar el premio de aquel de quien está escrito: Quien pagará a cada uno conforme a sus obras¹⁵.

Ocho siglos más tarde, hacia el siglo XIII, Tomas de Aquino, por su parte explica esta situación del libre albedrío en relación con la causalidad aristotélica en términos de causa eficiente y la causa final.

“Dios es la primera causa que mueve tanto las causas naturales como las voluntarias. Y así como al mover las causas naturales no impide que sus actos sean naturales, al mover las voluntarias no impide que sus acciones sean voluntarias”. Dios es entonces la causa final de la existencia humana, por lo tanto de sus decisiones, pero la voluntad humana es la causa eficiente”

Acude al artificio conceptual de diferenciar dos tipos de voluntad en el hombre: la voluntad como naturaleza, es decir el deseo, la pasión o la necesidad humana, y la voluntad como razón, que es la que supera lo inmediato para desear los fines últimos, que son los designios de Dios. Pone el ejemplo del sufrimiento de Cristo ante la decisión de Dios:

«Era voluntad de Dios que Cristo padeciese dolores y también la pasión y la muerte; más estas cosas las quería Dios no por sí mismas, sino por orden a un fin, la salvación de los hombres. Por tanto, se ve claro que Cristo, con su voluntad racional considerada como naturaleza, podía querer algo distinto de lo que Dios quería. Sin embargo, con su voluntad como razón quería siempre lo mismo que Dios. Lo cual queda de manifiesto en el texto: "no se haga como yo quiero, sino como quieres tú". En efecto, con la voluntad como razón quería cumplir la voluntad de Dios, aunque con la otra voluntad quisiera algo distinto» (*STh* III, 18, 5 in c.).

Siguiendo esta forma de pensamiento, la autonomía en los hombres no solamente no es posible, sino que no es deseable, puesto que, lo que se quiere es que sea Dios quien actúe en las personas, quien dirija sus pensamientos y sus acciones. El individuo solo tiene sentido en relación con Dios. No es concebible un individuo desvinculado actuando en el mundo bajo su propia iniciativa. La “libertad de elección” está condicionada por los deseos de Dios, por lo tanto no es autónoma.

En el campo de la bioética, esta forma de pensamiento condiciona las decisiones que se pueden tomar en relación con procedimientos médicos o investigativos por cuanto limita a su mínima expresión la capacidad de las personas de cambiar los designios de Dios. Entonces se puede entender (tanto por parte del paciente como por parte del médico): a) que es Dios quien actúa a través de la ciencia y la tecnología, b) la versión contraria, es el demonio, el mal, quien actúa a través de los avances científicos, c) una actitud muy común, que es la de permitir que se haga la “voluntad de Dios” sin interferencias y aceptar resignadamente que sucedan los hechos de manera espontánea, d) Las decisiones correctas solo son las avaladas por el código religioso y las otras serán castigadas.

El pensamiento premoderno, fundamentado en las explicaciones religiosas y naturalistas amilana al individuo y anula su potencial de decisión y de acción.

La ruptura con el pensamiento religioso, entendida desde el pensamiento moderno como una liberación de la coerción que imponen las tradiciones y la religión, resulta en el surgimiento de *los individuos* como protagonistas de la vida humana con las consecuentes reivindicaciones relacionadas con la libertad, los derechos, los deberes, la autonomía, la sociedad y la persona¹⁶. Mientras en las sociedades premodernas los individuos solo son los intermediarios de la voluntad divina a través de los cuales se cumplen los designios del orden superior y todopoderoso, en la sociedad moderna se gesta y consolida el empoderamiento de las personas para comprender este orden divino y, dentro de las libertades y las capacidades que el mismo Dios ha dado al hombre, proponer un nuevo orden que permita tomar parte activa en el mundo, predecir y controlar los fenómenos en ese margen de acción que Dios ha permitido al hombre.

Este nuevo paradigma genera unas relaciones sociales totalmente diferentes ya que la razón, siendo atributo de los seres humanos y elemento fundamental de la cosmovisión de la época, está disponible para todos y otorga a todos un estatus diferente al del antiguo orden religioso de las grandes narrativas, donde cada uno tiene su lugar asignado y su función que cumplir designada por Dios. La época de la Ilustración¹⁷ rompe con este pensamiento de manera radical, generando un nuevo paradigma construido alrededor de la razón y el conocimiento. El hombre, alienado por el poder religioso, debía liberarse y tener acceso a las explicaciones científicas de los fenómenos naturales. La razón debía liberar al hombre de todas las coacciones que había sufrido en épocas previas, y la forma de hacerlo era a través del conocimiento, de la ilustración. Por medio de la razón se “humanizaba” al los individuos mediante el dominio de las pasiones, las emociones, las creencias y la ignorancia. La característica que diferenciaba al hombre de los animales era precisamente la razón, y por este motivo se debía cultivar. Así, el

individuo se libera del peso de la tradición, la religión y la ignorancia y pasa a jugar un papel protagónico como actor social a partir del conocimiento y la ciencia.

La modernidad, período histórico y corriente de pensamiento que surge a partir de La Ilustración, instauró con profundas raíces la creencia en el progreso y la evolución, basados en que la razón y su aplicación a la vida cotidiana traerían abundancia, felicidad y libertad para todos. Por ello pasa a ser el principio de organización no solo personal sino también social pasando a regir las instituciones, el gobierno y la administración de los recursos. Las repercusiones en el campo político se revelan en el sentido de que la razón y la ciencia tienen como función la protección de los individuos y las sociedades de las arbitrariedades, la explotación y la dependencia. En este sentido, no solo liberan el pensamiento, sino la vida social que estaba sometida a los excesos de poder religioso y monárquico. Las propuestas de desarrollo basadas en la razón y los desarrollos tecnológicos ofrecen un futuro mejor cuyos logros sociales se asumen indiscutiblemente universales. El bienestar, el confort, la higiene, la salud y la educación se consideran necesidades de todos los seres humanos; de igual forma los logros individuales lo que se refiere al desarrollo de los seres humanos como personas libres y autónomas que se benefician y aportan al bienestar social.

Afirmaciones como “pienso, luego existo” atribuida a René Descartes o “*el conocimiento es poder*”, de Francis Bacon, son un buen resumen del pensamiento dominante de la época y el gran valor que se le otorgaba a la razón como eje de la vida individual y social.

En consecuencia con el triunfo de la racionalidad y el pensamiento científico, se instituyen valores como el orden, la objetividad, el método, la verdad, la certeza, la medición y el cálculo¹⁸. La búsqueda de leyes universales como explicación para todos los eventos observados reemplazó rápidamente las explicaciones mágicas, sin necesidad de hacer rupturas con las creencias religiosas: existía un Dios que había diseñado un mundo ordenado alrededor de leyes universales racionales que el hombre podía descubrir a partir de sus capacidades intelectuales. Sin embargo, el poder religioso sobre la vida y las decisiones del individuo es mucho más débil en el sentido de que el bien y el mal no están propuestos desde la religión ni desde las personas, sino desde la sociedad¹⁹. Lo que es bueno para la sociedad es al final bueno para el individuo²⁰; por lo tanto, éste debe actuar de manera que contribuya al bien de la sociedad, del colectivo.

En este contexto, tomaron fuerza ideas que marcaron hondamente el curso de la ciencia y por su gran influencia también en el pensamiento de la sociedad, como los dualismos: mente-cuerpo, razón-emoción, sujeto-objeto, ciencia-creencia. La razón era la cualidad máxima y característica de los seres humanos; los deseos,

creencias, pasiones, e inclinaciones debían ser dominadas porque degradaban a este ser humano superior e interferían en el conocimiento y búsqueda de la verdad

1.1 La Autonomía en el pensamiento moderno

Muchas disciplinas y campos del conocimiento de la modernidad tuvieron como una de sus preocupaciones la constitución del individuo y su relación con la sociedad. Para este trabajo analizaré las teorías y conceptos expuestos por algunos de ellos que han tenido una gran trascendencia por los desarrollos que se dieron a partir de sus teorías y los movimientos sociales y políticos que éstas generaron en el campo de la sociología, la filosofía, la política, la economía y la psicología.

La modernidad fue la época de la búsqueda de los absolutos. Conceptos abstractos tomaron vida y fueron generadores de movimientos sociales de diversa índole: La Verdad, La Libertad, El Progreso y La Igualdad y El Orden fueron dando paso al nacimiento de un individuo idealizado, un ser cuyo atributo racional le otorga un lugar especial en la naturaleza, que está por encima de todo contexto cultural, económico, social o político; un ciudadano del mundo: el ciudadano de derechos.

Un movimiento que se inició como reacción a la opresión de las monarquías y la lucha por la libertad de los cortesanos y trabajadores en algunos países europeos, fue tomando su propio rumbo hacia la propuesta de un concepto de Ser Humano que se debe respetar por encima de cualquier causa. En este ideal toman forma otros conceptos como la dignidad, la persona, el individuo, la libertad y la autonomía. La modernidad construyó el concepto de persona y puso distancia entre el mundo de la naturaleza y el mundo de los hombres. El sujeto ya no es una entidad determinada por la naturaleza o por Dios, por lo cual se hace necesario que surjan nuevos mecanismos de identidad. Las instituciones modernas se organizaron para contribuir a la constitución del nuevo orden reorganizando el tiempo y el espacio y conformando lo que Giddens denomina “mecanismos de desmembración”, es decir mecanismos que liberan las relaciones sociales del control local y permitiendo que se recombinen a través del espacio y el tiempo y obtengan así mayor diversidad e información²¹. El conocimiento y la especialización se constituyen en mecanismos desmembradores que representan múltiples fuentes de autoridad y compiten con la autoridad otorgada por la religión. Esta recombinación y apertura a nuevas formas de relacionamiento de los individuos entre sí y con el mundo en general, cuestiona las creencias antes únicas y sólidas y genera procesos de reflexión ante el amplio espectro de opciones y posibilidades.

En este proceso reflexivo la tradición pierde su fuerza como recurso explicativo y normativo, los individuos se sienten desprotegidos –liberados- y se comienzan a percibir la vulnerabilidad, la autonomía, la libertad, la dependencia, los otros, la responsabilidad y la ética, y se convierten en preocupaciones de científicos, filósofos y pensadores²².

Este movimiento hacia la reorganización social centrada en las personas, en el hombre como ser racional, ha sido denominado individualismo o individualización, y ha sido objeto de análisis y críticas en muchos sentidos. Charles Taylor en su obra sobre la ética de la autenticidad²³, sostiene que “el individualismo designa lo que muchos consideran el logro más admirable de la civilización moderna” porque los individuos pueden elegir su propia vida y a escoger entre diversas opciones sus propias creencias y sus estilos de vida.

Para la Bioética, este concepto ha tenido gran repercusión ya que otorga al individuo como paciente, el estatus de contraparte capaz de comprender y evaluar las propuestas que provienen de la medicina y del médico decidiendo qué es lo que más se ajusta a sus ideales y a su bienestar. El bioeticista español Diego Gracia²⁴ pone en el mismo nivel el poder político y el poder médico y se refiere a la emancipación de los ciudadanos como una figura similar a la emancipación de los pacientes ante la autoridad médica tradicional, es decir ante el paternalismo beneficiante. Muchos de los dilemas modernos y actuales de la práctica clínica y la investigación con seres humanos se focalizan en el respeto por el individuo y sus decisiones, en el conflicto entre lo que el médico considera adecuado o beneficioso y lo que considera o valora el individuo-paciente ante determinada situación. La pregunta surge alrededor de los límites de la intervención médica en su intención de salvar la vida y luchar contra la enfermedad, que se anteponen al respeto por las decisiones de las personas y el reconocimiento de valores y creencias diferentes.

En general, se han destacado dos comprensiones que demarcan corrientes ideológicas muy distintas:

- a) Individualismo como privatización y atomización de la vida cotidiana -antes sólida, homogénea y celosamente controlada por la comunidad a través de la religión y la tradición- con el consecuente respeto y exaltación a la dignidad de las personas y el reconocimiento de los derechos y las diferencias.
- b) Individualismo como motivación de la vida de las personas única y exclusivamente por sus propios intereses, aislándose del contexto social.

En ambos casos, la autonomía del individuo es un tema central de discusión puesto que se pone en tela de juicio su potencial y sus límites que ya no están controlados por la religión o la tradición y se teme que su desenfreno pueda lesionar los intereses sociales. Se genera una situación paradójica, puesto que al mismo tiempo que surge el reconocimiento de su importancia en la constitución de los seres humanos, al ser parte fundamental de su esencia, al convertirse en argumento básico de la revolución de la modernidad como resultado del ejercicio de la razón, se teme que acabe con la sociedad, con la convivencia, con las instituciones y la vida de los colectivos, por lo cual debe ser controlada. La autonomía no puede permitirse a todos los individuos en todo su potencial, sino que debe limitarse, dosificarse y controlarse.

En el primer caso, de la exaltación de la dignidad de las personas y sus derechos, la postura de reconocidos investigadores sociales de la modernidad, como la de Emile Durkheim, por ejemplo, es la de que la autonomía no es ni puede ser solamente la capacidad del individuo para gobernarse por sus propias leyes. La resultante del ejercicio de una autonomía así entendida generaría una pérdida total de control, un caos absoluto que acabaría con la sociedad²⁵. Recordemos que el pensamiento de la modernidad no podía aceptar que los fenómenos se salieran de las posibilidades de control y predicción ; por ello, simplemente no era posible permitir que se diera esta situación de libertad absoluta y era necesario imponer medidas que modularan esta libertad sin que se lesionaran los recientemente institucionalizados derechos de los individuos²⁶.

Estas medidas moduladoras de la libertad debían ser externas, como las leyes y normas acordadas y explícitas socialmente, o internas, es decir autoimpuestas por los individuos. Estas últimas como resultado de la formación del carácter, la disciplina y el sentido de responsabilidad social a partir de un proceso de socialización que se imparte al interior de la familia y de la escuela.

La autonomía, para Durkheim, solo puede darse como autonomía moral, es decir en el sentido de que tiene que ver con las repercusiones que las decisiones propias tienen sobre los demás. Esta autonomía se da en el contexto de la relación individuo-sociedad, en la cual el individuo, mediante su “autonomía de la voluntad”, escoge libremente, es decir “desea” actuar en aras del bien común. Para ello, debe utilizar su capacidad crítica y reflexiva de manera que comprenda racionalmente el por qué y para qué de las normas morales, con el fin de que pueda actuar de manera autónoma y no por sometimiento, es decir, la aceptación ilustrada de las normas²⁷.

Bajo esta forma de pensamiento, la autonomía no es absoluta, no es una cualidad del individuo aislado y no es el ejercicio puro de la voluntad sino que está ligada a los principios en relación con lo que es correcto para todos, la responsabilidad con

los demás y el bien común y el auto control. Según la teoría de Durkheim la libertad total no es posible, necesita ser constreñida, reglamentada, para que las personas no se aprovechen de la superioridad física, económica o de cualquier otro tipo y se impongan sobre otras por la fuerza.

Consistente con el pensamiento moderno, se considera que los hombres deben estar regidos por leyes de orden superior a las puramente instintivas, para lo cual deben ser formados sus valores y expectativas y controladas sus pasiones y emociones mediante la disciplina. El proceso educativo inculca las reglas sociales que controlan un ejercicio abusivo de la libertad para lograr un ejercicio responsable, desempeñando así una función fundamental de puente entre el individuo y el grupo. Es necesario que los hombres controlen esta libertad mediante los principios morales y la disciplina que se adquieren a través de los procesos educativos²⁸.

Para Durkheim, la autonomía se ejerce cuando el hombre es capaz de controlar las emociones y pasiones del momento mediante la razón para actuar de acuerdo a los principios morales, entendidos estos últimos como “el bien común”. Esta ruptura con el contexto y con el sujeto emocional otorga a estos principios la capacidad de estar por encima de cualquier condición particular, es decir los convierte en normas de comportamiento generales que se aplican a cualquier circunstancia.

Desde esta lógica, la autonomía no es, ni puede ser, absoluta. Depende de: la razón, la disciplina, el control, el compromiso del interés individual en favor del interés social y el deseo voluntario del bienestar del grupo. Es decir, es una autonomía controlada, que expresa la necesidad de control de la sociedad de la modernidad. Sin embargo, es un control no solo imperceptible sino deseable, puesto que la misma sociedad ha moldeado a su favor el pensamiento de los individuos, inculcando medidas de autocontrol que evitan que las emociones y pasiones salgan a la luz a favor de los intereses personales y diseñado leyes y sanciones que se aplican a quienes alteren el bienestar social. Los mismos individuos se someten al interés del grupo para lograr una convivencia y un mayor bienestar para todos y, mientras por un lado están convencidos de que la autonomía absoluta no es posible, por otro lado la desean, la persiguen, la defienden y esperan algún día que se pueda lograr para todos.

Esta es una de las que se han llamado “ilusiones de la modernidad”, que por sus contradicciones intrínsecas no ha podido cumplir.

Hablar de autonomía de los individuos bajo esta lógica parece ser una falacia. Se propone la individualización, el rescate de las capacidades y potencialidades de los individuos, pero se constriñe su libertad por temor a la pérdida de control.

Zigmunt Bauman se refiere a esta circunstancia como una “aporía”, es decir “una contradicción que no puede superarse” puesto que, por una parte está la tendencia de los individuos por ejercer una verdadera autonomía libre de toda constricción, y por otra la presión del grupo mediante sus formas organizativas que intenta controlar las libertades que pueden alterar lo que se denominó el “bien común”, es decir la heteronomía de la administración racional.²⁹

Desde la filosofía moderna también se destacó de forma muy importante y trascendente el pensamiento ético de Kant (1724-1804) quien posiblemente influyó en las reflexiones de Durkheim (1858-1917) en relación con la libertad y la autonomía porque en sus obras se observan varios puntos comunes.

Así como los principios científicos basaban en leyes universales Kant buscó unos principios éticos que fueran leyes universales del comportamiento y se aplicaran a cualquier circunstancia. Esto significa que las acciones de los individuos deben obedecer a leyes universales, sin contenido particular, es decir que no sean sensibles a las circunstancias o casos particulares. Estos principios deben ser obtenidos desde la razón, haciendo una evaluación crítica sobre la mejor elección, y controlando, o mejor, excluyendo, todas las pasiones, emociones o intereses de cualquier tipo que puedan afectarla.

La autonomía consistía para Kant, en la capacidad de autogobernarse por una norma que el mismo individuo acepta como tal, sin presiones externas de ningún tipo, prescrita solamente por la razón quien determina lo que *se debe* hacer. Este deber necesariamente tiene que ser neutral en relación con los intereses, deseos e inclinaciones para no ser presionado tampoco por situaciones internas al individuo ajenas a la razón. A diferencia de Durkheim, quien propone que el deber tiene que desearse, Kant elimina toda intervención de los deseos para aislar y “hacer objetivo” el juicio de la razón. La máxima sería “el deber por el deber, y no por otra cosa”: es decir, la ley por sí misma es la que debe importar para tomar las decisiones y no sus efectos. La ley solo proviene de la razón, es auto impuesta y somete a la voluntad³⁰.

La autonomía del individuo está dada únicamente por la razón. En este sentido es auto legisladora y se ejerce como tal en cuanto no se somete a las circunstancias de ningún tipo; por ello es universal. Para Kant, “la autonomía es el fundamento de nuestra dignidad como seres racionales”³¹ y se expresa a través de la elección de las propias máximas y hacerlas leyes universales. A diferencia de Durkheim, plantea que el individuo no está ligado al bien común, al bien del grupo sino cada individuo es un fin en si mismo. Es más, Kant es muy claro en afirmar que el individuo autónomo no debe estar movido por ningún tipo de interés diferente al que le dictan sus principios que son carentes de cualquier referente empírico como podría ser el este caso “el bien común” o el “interés social”. En este sentido, el

individuo sería un ente racional puro aislado del grupo. Como lo afirma en su obra, la dignidad del ser humano está dada por la razón y debe estar por encima de los intereses y los deseos como la felicidad o el bienestar personales o comunitarios. Esto refleja el pensamiento dualista de la época en relación con que el sujeto está constituido por razón, por una parte, y por instintos y emociones por otra, y ambas se pueden separar. Lo deseable es la razón, lo cual se debe cultivar y engrandecer para hacernos más personas, más individuos, más humanos a diferencia de los animales.

La autonomía está entonces totalmente subordinada a la razón, que a su vez está subordinada al “deber” en relación con un principio universal. El individuo actúa bajo sus propias leyes, pero estas leyes están sometidas a un “deber ser” autoimpuesto, estándar y por encima de cualquier circunstancia particular. En este sentido, paradójicamente, la autonomía termina siendo un sometimiento a unas leyes autoimpuestas en algún momento que deben regir para siempre y para toda situación. Por su calidad de principios, deben ser universales, no negociables e inflexibles.

En el pensamiento de Kant se expresan muchas de las características del pensamiento moderno, muchas de las cuales todavía encontramos en no pocos científicos, ciudadanos e instituciones de nuestro tiempo:

- La búsqueda de los absolutos y universales
- La ilusión de soluciones de tipo formal para todos los problemas
- La idealización del sujeto a partir de la racionalidad
- La escisión y desdén de las emociones, pasiones e inclinaciones en favor de la razón y el pensamiento racional (científico o ilustrado)

A comienzos del siglo XX continuaban las investigaciones y análisis sociales alrededor del individualismo. Había posturas a favor y en contra. Durkheim mismo, sostenía que había una forma de individualismo que producía un efecto paradójico sobre la identidad de los individuos porque los desarraigaba del grupo al exacerbar de manera desproporcionada los intereses personales generando una pérdida de identidad. Según Durkheim, este tipo de movimientos eran una amenaza para el bien común y estaban equivocados, y proponía de nuevo el “individualismo moral” que había sido expresado por Rousseau y luego por la Declaración de los Derechos del Hombre.

Parecía que una gran cantidad de personas ejercían su autonomía por fuera de los sistemas de control social, y esto preocupaba a los científicos sociales.

El sociólogo estadounidense Talcott Parsons (1902-1979) afirmaba que los individuos no hacen sus elecciones autónomamente basados en la razón y el

juicio, sino que son forzados de muchas maneras a aceptar las inclinaciones o intereses de la sociedad o la cultura a la que pertenecen. Hay una cantidad limitada de opciones permitidas o prohibidas sobre las cuales el individuo elige. En este sentido, el individualismo venía siendo una opción ofrecida a las personas por la cultura del momento y valorada socialmente, acompañada de otros valores como la autonomía, el no autoritarismo, la tolerancia y el pluralismo.³²

En el campo de la psicología moderna, también se estudiaba la ética, la moral y el comportamiento humano. El conocido psicólogo suizo, Jean Piaget (1896 – 1980) también trabajó sobre la autonomía de los individuos, en particular sobre su formación desde la infancia. Afirmaba que la autonomía se ejercía en las relaciones y el trato que se daba hacia los otros individuos en la medida en que el individuo elegía por sí mismo la manera en que quería ser tratado idealmente, es decir elegía sus propios valores, y de esta misma forma trataba a los demás esperando reciprocidad.

“La autonomía. [...] aparece con la reciprocidad, cuando el respeto mutuo es suficientemente fuerte para hacer que el individuo sienta el deseo de tratar a los demás como él desearía ser tratado;... la autonomía moral aparece cuando la mente considera necesario un ideal que es independiente de cualquier presión externa. Por lo tanto, no puede haber necesidad moral fuera de nuestras relaciones con los demás”.³³

Bajo esta lógica, se observan en Piaget diferencias importantes con Kant y con Durkheim. Con el primero, puesto que un individuo autónomo actuaría con un fin, que sería su propio interés, por cuanto su conducta tiene el propósito de ser correspondido adecuadamente de acuerdo a sus propios valores (emociones, pasiones o inclinaciones); y con el segundo, no es el bien común el que motiva la autonomía sino el bienestar individual, y no sería la razón la que subyace en la elección, sino la emoción y el interés personal.

Piaget relaciona la heteronomía con la acción obediente y acrítica de las órdenes de las personas con autoridad. En este caso, los individuos pierden autonomía porque no toman elecciones, solamente obedecen. En el pensamiento de Piaget parece concebirse un individuo diferente al de Kant, en el que la razón se mezcla con la emoción y el interés personal, y el individuo tiene una mejor posición frente al grupo y los intereses colectivos.

Lawrence Kohlberg psicólogo americano (1927-1987) sigue la propuesta de Piaget del desarrollo moral por niveles ascendentes y propone que la moral se evoluciona simultáneamente con las estructuras cognitivas, por etapas que reflejan la evolución orgánica, cerebral, y las relaciones sociales, experiencias, discusiones, debates y procesos educativos a los que se expone el niño desde su primera

infancia. Así, la autonomía se presenta en un espectro ascendente que parte de un primer nivel caracterizado por acciones heterónomas, dependientes de los intereses individuales (egocéntrico) únicamente limitadas por la autoridad de los mayores y el miedo al castigo, denominado nivel pre-convencional; hasta un último nivel, el post-convencional, en el cual se actúa por imperativos categóricos del tipo del “deber ser”, es decir por principios, en ocasiones superando o yendo más allá de las normas sociales mínimas acordadas. Este nivel lo denomina “autónomo”. Según Kohlberg, no es posible saltarse niveles, es necesario que se vayan construyendo uno a uno; así como tampoco es usual que se dé un retroceso en los niveles adquiridos³⁴.

Los dos psicólogos establecen una diferencia entre la toma de decisiones que se basa en los propios intereses o deseos y que no involucra las consecuencias sobre las otras personas, y la toma de decisiones en la cual se tiene en cuenta el bienestar o la conveniencia sobre las demás personas y utiliza un procedimiento de tipo racional. La primera está sustentada en motivaciones de tipo emocional y la denominan “egocéntrica”, mientras que la segunda está sustentada en motivaciones de tipo racional y la denominan “autónoma”.

Se observa persistentemente una estrecha relación entre racionalidad y autonomía. No se reconoce una decisión autónoma cuando es motivada por la emoción, el interés personal o el deseo, solamente cuando es motivada y elaborada mediante un procedimiento lógico racional.

La autonomía también está ligada con la posibilidad de elegir libremente entre varias opciones, de tomar decisiones sin interferencias exteriores, perseguir las propias metas y controlar las condiciones de la propia existencia

Resumiendo, el paradigma moderno se reconoce en el marco de estas teorías:

- Búsqueda de universales
- Linealidad de procesos ascendentes
- Causalidad, orden y determinismo
- Separación de razón y emoción
- La razón como categoría central de las construcciones teóricas.

Estas ilusiones modernas de libertad, igualdad, bienestar, progreso, salud y riqueza como posibilidades para todas las personas se difundieron por el mundo occidental. Con el tiempo, fueron motivo de movimientos sociales y declaraciones universales que presionaron a los gobiernos a hacer ajustes en sus estructuras sociales y económicas para garantizar los derechos de los individuos por encima de cualquier diferencia cultural, racial, de género o de cualquier tipo, es decir los

convirtieron en *universales*, e imperativos éticos. Así como las cruzadas de la Edad Media fueron por la Tierra Santa y la Cristiandad, las de la Edad Moderna fueron por los individuos y sus derechos: individuos racionales, con capacidad de elección, que respetan las libertades de los demás y controlan sus emociones y pasiones.

En este sentido, Touraine afirma que refleja más el pensamiento moderno la invocación a la libertad y a la administración de la propia vida que las invocaciones a servir al progreso y a la razón. Destaca la categoría de “sujeto” como uno de los fenómenos más importantes del pensamiento moderno y critica a los que afirman que la modernidad se identifica únicamente con la racionalización, la despersonalización y la filiación con un orden impersonal. Argumenta que el mundo moderno está cada vez más penetrado de *sujeto* en la medida en que insta la libertad como uno de los más importantes valores y que se impone además sobre los individuos para que se conciben como “actores” de su propia vida y agentes de una vida colectiva que transforman y se insertan en las relaciones sociales. Cuando los individuos se convierten en actores, se convierten al mismo tiempo en sujetos que se guían, no por los preceptos divinos o las normas sociales o el papel asignado para ellos, sino por sus propios principios ³⁵

Touraine contrapone la subjetivación al sometimiento del individuo a los valores trascendentes, y en este sentido se estaría refiriendo a la autonomía:

“En el mundo moderno es el hombre el que se convierte en fundamento de los valores puesto que el principio central de la moral es la libertad, una creatividad que es su propio fin y se opone a todas las formas de dependencia”

El sujeto trasciende al individuo y lo lleva a romper los determinismos religiosos, culturales y sociales. El sujeto es el principio moral, por lo que supera los valores y las normas sociales y es capaz de proponer los suyos propios aunque estén en contraposición o sobrepasen los que propone el colectivo.

Este autor resume de manera interesante la evolución de las ideas morales en el mundo moderno.

1. Se afirma que el mundo tiene un orden
2. Ese orden es racional
3. La conducta más elevada es la que pone al hombre en armonía con ese orden
4. Como la razón es algo subjetivo, entonces la conducta humana se valora en función de la utilidad social, es decir la contribución al bien común (denominado “moralismo social”)

5. Surge el individualismo, que es interpretado por Taine como la ausencia de principios morales universales, el relativismo moral o la anomia: no existe ningún principio de moralidad que no sea el derecho de cada uno a vivir libremente según sus deseos individuales.

Puesto que el concepto de moralidad va tan estrechamente combinado con el de autonomía debido a que define la acción de acuerdo con los dictámenes personales e individuales de la propia conciencia, se puede asimilar este esquema al del desarrollo de la autonomía.

Inicialmente y en sus formas más radicales la autonomía viene a ser el ejercicio de la racionalidad, la capacidad de pensar, evaluar y elegir mediante procedimientos lógicos la mejor conducta y que se ajuste a la mayor cantidad de situaciones posibles, es decir, la formulación de principios. Mediante el ejercicio de la razón, el hombre encuentra el orden del mundo exterior e interior, la esencia de las cosas y la esencia del ser humano. Estos descubrimientos lo liberan de la ignorancia, las emociones, las creencias y supersticiones. El hombre racional es el hombre libre y el hombre libre es el hombre autónomo.

Sin embargo, si la racionalidad es una cualidad de todos los hombres y por lo tanto que puede ejercerse de forma muy variada entre unos y otros, produciría como resultado una inmensa variedad de valores, estilos de pensamiento y de vida que convertirían la sociedad en un inmenso caos al pretender cada individuo ejercer su autonomía. Por eso se considera necesario imponer límites que restrinjan el “indebido ejercicio de la autonomía” y mantengan el orden en el mundo, tanto natural como social. Entonces viene el concepto del bien común, la responsabilidad moral o la utilidad social. Aquí, la autonomía se combina con el concepto y el valor de la responsabilidad y la valoración del efecto de las propias acciones sobre el colectivo. El hombre autónomo es ahora el que actúa poniendo los intereses de los otros por encima de sus propios intereses. Es libre en cuanto se desliga de sus emociones y sus intereses inmediatos, controla sus emociones y reflexiona para valorar la conducta más conveniente al bienestar común. La categoría de “seres humanos”, está por encima del “yo”, y entonces hablar de autonomía es hablar de respeto a los derechos. Como afirma Taylor “...Para nosotros [los modernos] el hecho de respetar la personalidad implica respetar la autonomía moral de la persona. La autonomía se coloca en un lugar central en nuestra comprensión del respeto”³⁶

En esta época se valoran las grandes causas, los héroes, los libertadores, los sacrificados y entregados al bien común y son ejemplo de conducta para todas las sociedades. El concepto de autonomía se combina ahora con el de valentía, altruismo, compromiso con las causas colectivas. El hombre autónomo es capaz

de superar sus propias limitaciones dadas por sus intereses o emociones y entregarse a causas que beneficien al grupo, aun a costa de su propia vida.

Como reacción a la presión del colectivo que moldeaba y dominaba silenciosamente los intereses individuales y además ante la frustración por el fracaso de los ideales de progreso, bienestar, igualdad y riqueza para todos, surge el movimiento denominado individualismo. En cualquiera de sus interpretaciones, se caracteriza por la reivindicación del individuo, el derecho a la libertad de elección entre varias opciones y estilos de vida, el derecho a la emoción, al placer, al ocio, al consumo, al arte y al desarrollo de otras expresiones que habían sido dominadas por los intereses sociales, los macroproyectos y las grandes causas. El hombre autónomo es el hombre que elige. Es el hombre que no pospone sus deseos, que vive intensamente, que busca las emociones, que elige sus propias convicciones y que vive para la autorrealización, persigue sus propias metas y crea su forma de vida propia. La autonomía se combina ahora con la elección, con la emoción y con la reivindicación de todos los aspectos relacionados con la esfera individual y la expansión del yo.

Algunos analistas afirman que este viraje hacia el individuo es lo que ha generado una crisis en la modernidad^{37 38 39}. Se plantea una ausencia de valores, una sociedad sin rumbo, al vaivén de los intereses individuales que son efímeros, relativos y sometidos a emociones y causas pasajeras o superficiales. Este énfasis en el individuo ha llevado al relativismo moral en el cual se pierde toda normatividad colectiva.

Existe una gran discusión acerca de la valoración de las formas de vida; de cuál tipo de vida merece ser vivida y cuál no, por ser trivial o insignificante. Existe también una presión para volver a formas de pensamiento del pasado, retomar las grandes causas, las grandes narrativas, los mitos, las prácticas religiosas y las conexiones cósmicas. Pero la realidad es que todas ellas se plantean ante los individuos como opciones no como imposiciones, y aquí reside el verdadero cambio y el papel de nuevo de la autonomía. El hombre libre de fines de la modernidad es el hombre que puede escoger, ya sea en un abanico grande o pequeño de opciones, pero quiere y exige ejercer su derecho a la elección, a la elección autónoma, es decir sin presiones religiosas, políticas ni sociales, libre en cuanto se percibe como tal.

El individualismo tuvo gran impacto en la cultura Norteamérica de finales del siglo XIX y de todo el siglo XX, convirtiéndose en uno de los pilares fundamentales del pensamiento norteamericano (o mejor, estadounidense). Albert Jonsen⁴⁰, en su libro sobre la historia de la bioética, describe con detalle las características del pensamiento liberal en los Estados Unidos y su influencia en la Bioética, el cual resalta la igualdad, la autonomía y la fe en el valor de los individuos. Afirma este

autor que en este pensamiento se expresa en un “ethos” particular que marca una diferencia y moldea de una manera especial la forma en que se ve la moralidad.⁴¹

Afirma Jonsen que esta valoración del individuo es la génesis de la Bioética norteamericana la cual se fundamenta en y surge como discurso de ese ethos particular que responde a la medicina estadounidense. Más adelante se verá cómo otros autores también consideran que el énfasis de la bioética sobre el individuo y sus derechos expresado en el Principio del Respeto a la Autonomía Individual es una construcción social particular de la bioética norteamericana y que este antecedente debe ser tenido en cuenta para contextualizar las discusiones al respecto.

2. EL PENSAMIENTO CONTEMPORÁNEO

La gran revolución introducida en la ciencia contemporánea por la teoría de la relatividad y la física cuántica radica precisamente en haber concentrado la atención en el hecho de que el mundo se encuentra siempre en relación a un observador. Los modos de ver son compatibles únicamente si se especifica el lugar del observador. No hay un punto de vista absoluto sobre el universo; se trata siempre y únicamente de los puntos de vista de observadores determinados.

*Alberto Melucci*⁴²

La "crisis de la modernidad" es un lugar común de científicos, religiosos y amplios sectores de la sociedad. Se expresa en muchas formas de malestar, que, como lo expresa Charles Taylor, se manifiesta como una sensación de pérdida o declive con el paso del tiempo, a medida que evoluciona la civilización occidental⁴³.

A nivel social, se percibe el desengaño de las grandes promesas de la modernidad en relación con el progreso, el bienestar y la riqueza para todos. La sociedad capitalista ha demostrado que sus propuestas de crecimiento económico, salud, consumo y confort no pueden ser reales sino a costa de una gran desigualdad. Mientras algunos logran alcanzar y disponer de muchos bienes y recursos, una inmensa mayoría se encuentra al margen de los recursos mínimos necesarios para la supervivencia. Por otra parte, esta concentración inequitativa ha generado el deterioro del ambiente por cuanto el afán por el crecimiento económico trae consigo también el crecimiento de las amenazas para el medio debido al agotamiento de los recursos naturales y la contaminación. Por este motivo, el progreso como objetivo del mundo contemporáneo se empieza a derrumbar y a convertirse en una de las grandes frustraciones y promesas incumplidas de la modernidad.

Otra de las características fundamentales de la sociedad contemporánea es la globalización, lo cual, visto desde el pensamiento moderno, lleva consigo una pérdida de control, de orden, categorización y disciplina. Sin embargo, no siempre se ven como una amenaza; por ejemplo, Ulrich Beck⁴⁴ afirma que globalizar significa actuar por encima de las distancias, acercar las distancias, cambiar el

referente de tiempo y espacio. Como consecuencia los individuos enriquecen y transforman su propia vida, sus costumbres, sus normas y valores por influencia de personas y acontecimientos que suceden en lugares y culturas totalmente diferentes. Esta característica aumenta las opciones, los grados de libertad y ofrece infinidad de combinaciones posibles a los estilos de vida. Según este autor, “la vida de uno, la vida propia, es al mismo tiempo la vida global”. Como efecto de la globalización los grupos locales como la familia o la escuela, incluso la conciencia de clase pierden importancia en cuanto a su influencia en los patrones de comportamiento para dejar paso a la definición que el individuo haga de sí mismo con el abanico de opciones, patrones y creencias que se abre a su paso el mundo globalizado.

La sociedad posmoderna es la sociedad de la decisión y la elección. Estamos destinados a elegir permanentemente, por lo tanto permanentemente estamos asumiendo riesgos. Algunos, como Beck y Luhmann, la denominan la sociedad del riesgo precisamente porque hay más opciones, hay mayor complejidad y mayor necesidad de selección. Al seleccionar una opción, estamos dejando muchas sin escoger, por lo cual estamos abocados a la contingencia, atribuyéndole a la decisión un riesgo porque se pueden producir daños derivados de ella.

Para el pensamiento contemporáneo cobra gran importancia también el azar, el cual había estado abocado al menosprecio, al control, al llamado al orden y clasificado como uno de los atributos negativos del mundo que era necesario dominar mediante la explicación y la razón. Se reconoce que los fenómenos de la vida, no solo los biológicos sino también los sociales, se deben en su inmensa mayoría a situaciones contingentes, que están fuera de control y que no responden a algún orden oculto establecido. Este reconocimiento repercute en la forma en que se abordan los fenómenos, en que se asumen y se entienden, así como en la importancia que tienen para las personas y grupos. En el pensamiento contemporáneo, la determinación, la categorización y la clasificación abren espacio para la contingencia y la ambigüedad. Mientras el pensamiento moderno sustenta la existencia de la vida en la dirección, el control y la administración, el pensamiento contemporáneo convive con la ambivalencia, la indeterminación, los espacios grises y el tercero excluido⁴⁵.

Dentro de la conjunto de propósitos inalcanzables que se planteó la modernidad, afirma Bauman⁴⁶ que “el propósito del orden es el que destaca como el menos posible entre los imposibles”. Según él, la conciencia del orden es la marca de la conciencia del pensamiento moderno y se reconoce que una existencia es moderna por las categorías que establece alrededor del orden: determinación versus ambigüedad, precisión versus ambivalencia, orden versus indeterminación e impredecibilidad⁴⁷. Lo opuesto de orden es caos, no existe la posibilidad de *otro* orden. El pensamiento moderno considera que el hombre (el hombre moderno) es

el único capaz de encontrar *El Orden* y darle una organización y un sentido a la naturaleza y a los seres humanos. Es indispensable dominar y reconstruir lo que aparece caótico ante los ojos del ser humano, y organizarlo a su medida, es decir, diseñarlo, manipularlo.

Con este propósito se formularon visiones y explicaciones científicas, religiosas y morales del mundo que fueron fortalecidas y difundidas por el poder del Estado y fueron firmemente consolidadas mediante sus instituciones colaboradoras e inmediatas: la familia y la escuela. Sin embargo, la principal fuerza reproductiva del pensamiento moderno es precisamente la misma modernidad, quien al intentar poner orden, perpetúa sus propios esquemas e ilusiones de perfección, verdad, humanidad, certeza y orden absolutos. En la medida en que estos imaginarios se presentan como ideales alcanzables y se sitúan en un futuro lejano, el ser humano espera paciente y persevera en el seguimiento de los preceptos del pensamiento moderno, soñando con conseguirlo algún día. Así se cierra el círculo: la modernidad crea su propia meta y la sitúa en el futuro, con lo cual, las vicisitudes del presente solo son obstáculos que hay que superar para ir llegando poco a poco a la anhelada perfección del ser humano, de la sociedad, de los gobiernos, de las relaciones humanas, de la economía, de la salud, del bienestar y del ambiente.

La ruptura que se da en la posmodernidad con el orden establecido genera incertidumbre, y ansiedad que provocan malestar y escepticismo frente a las nuevas explicaciones, por ello esta situación es interpretada como "crisis". El pensamiento contemporáneo no quiere favorecer hombres ni sociedades *ideales*; le interesan hombres y sociedades *reales*. Por esto, afirma que los seres humanos reales son indecisos, ambivalentes, emocionales y racionales al mismo tiempo y que existen mundos con muchos órdenes posibles y fenómenos contingentes. Critica la lucha de la sociedad moderna contra la ambivalencia y la indeterminación y la califica de paradójica, pues cuanto más se concentra en definir, categorizar, ordenar y clasificar, mayor indeterminación produce como resultado, porque siempre quedarán fenómenos por fuera de los límites, entre las líneas de la división, creciendo las filas de las excepciones y las anomalías. Mientras más precisos los instrumentos de medición, las definiciones y caracterizaciones, más conciencia hay de la imposibilidad de lograr mediciones y clasificaciones exactas y excluyentes.

Comenta Beck⁴⁸ que lo inquietante de estos cambios es que producen la sensación de vivir en una sociedad desconocida. Esto se explica porque los códigos que nos eran tan útiles en la modernidad para comprender lo político, lo social, lo biológico y lo humano se han quedado atrás y no se ajustan a los nuevos problemas. Se hace necesario crear nuevos modelos, nuevo lenguaje, redefinir

conceptos y apropiarse de nuevos significados; y en ello coinciden muchos pensadores contemporáneos.

Desde el punto de vista ético, Zygmunt Bauman, en su análisis sobre la ética contemporánea⁴⁹, resume lo que otros han denominado la “crisis ética de la modernidad” en un fenómeno caracterizado por la discordancia entre el aumento creciente del poder del ser humano y la falta de un código de conducta apropiado para acompañar la utilización de este poder. Afirma que la ética del final de la modernidad, que da paso a la ética posmoderna se caracteriza por:

1. Incertidumbre moral, debido a que la tecnología y la ciencia han logrado que la acción humana tenga consecuencias a largo plazo, que sobrepasan sus posibilidades de imaginación y predicción. Esto lleva a que el ser humano contemporáneo no sea capaz de imaginar el daño potencial sobre el planeta o sobre otros seres vivos actuales o por nacer. Además, hay demasiadas reglas, demasiados códigos a la disposición de los seres humanos a través del mundo globalizado, algunas de ellas en contradicción. Por ello, aunque es deseable seguir unas normas para disminuir la carga individual de la responsabilidad moral, se presenta un problema en el momento de elegir cuáles seguir, debido a que son, según Bauman, “irreparablemente ambivalentes”. Esto conlleva a la ambigüedad moral, es decir, el aumento creciente de opciones y la libertad para elegir, que conduce a una incertidumbre agobiante debido a que se preserva el valor moderno de la determinación y el orden.
2. El dilema ético. No es fácil para los seres humanos contemporáneos convivir con la ambivalencia, por ello se presenta una paradoja: mientras se reclama la libertad de elección y la autonomía, se busca desesperadamente algún código moral que se pueda impartir de manera universal con el fin de liberar al individuo de la responsabilidad de la elección ante cada toma de decisiones o de controlar los excesos en la autonomía que lleven al caos y a la ruptura de un orden social establecido o añorado. El dilema se presenta entre la autonomía moral del individuo, su libertad, sus intereses y la heteronomía de la ley o la norma que intenta poner límites porque se considera que el individuo es incapaz por si mismo de elegir una conducta correcta (correcta en el sentido de que no afecte el bien común).
3. Expropiación del juicio moral. La sociedad ilustrada era consciente de que los individuos debían formarse un juicio mediante el conocimiento y el dominio de las emociones e intereses personales. El ser humano dejaba de lado su parte animal y se dedicaba a fortalecer su parte humana, es decir racional, con el fin de ascender en la escala de la perfección. Por lo tanto, era necesario que los ilustrados dieran a conocer a los no ilustrados cuál era la esencia del ser humano, cuáles sus capacidades y su comportamiento adecuado para que ellos, ya fuera apropiándose de estos

contenidos y autoexigiéndose comportarse como el modelo propuesto, o mediante el peso de la ley y el castigo, hicieran las mejores elecciones, es decir las que interesaban al bien común. Por este motivo, se daba mayor autonomía y mayores recursos para ejercerla a los individuos en quienes se confiaba, y se limitaba o constreñía a los que no tenían claridad sobre sus intereses o éstos no correspondían a los intereses del colectivo.

Asegura el autor que esta apuesta de la modernidad de hacer a los individuos universalmente morales al dejar su responsabilidad en la legislación ha fracasado, al mismo tiempo que también ha fracasado la promesa de que todos serían libres en el proceso⁵⁰.

2.1 Críticas al pensamiento posmoderno.

Ante el desencanto de los postulados éticos modernos, ante las fisuras del paradigma ético imperante, la consolidación de nuevas realidades naturales, individuales y sociales en el contexto de la globalización, emerge un mundo diverso en el que surgen pluralidad de opciones y posibilidades para elegir, multiplicidad de códigos, valores, culturas y puntos de vista; lo que en un lugar parece correcto, en otro es totalmente inaceptable y es castigado severamente. Algunos críticos de la posmodernidad califican esta situación de relativismo absoluto, caos, desorden y pérdida de sentido y reclaman códigos universales que sirvan de guía ante tal variedad de posibles comportamientos.

Gilles Lipovetsky, filósofo francés contemporáneo nacido en 1944 ha dedicado gran parte de su obra a la sociedad posmoderna en la que se describe extensamente las características del pensamiento y la cultura de la época dejando ver una posición crítica, un sinsabor y en el fondo una nostalgia o, quizás, una esperanza de tiempos mejores. El pensamiento de Lipovetsky en sus primeras obras en la década de los 80 resume el sentir de muchas sociedades, grupos y personas que, a diferencia de Bauman y otros investigadores contemporáneos, perciben de manera pesimista el nuevo paradigma.

Los términos utilizados por este autor para referirse a la discontinuidad entre individuo y sociedad modernos e individuo y sociedad posmodernos indican el énfasis que otorga al cambio paradigmático y las consecuencias en el ámbito individual y colectivo, en sus relaciones con la naturaleza y con el resto del mundo: *mutación histórica y sociológica global, conmoción, ruptura, transformación, cambio de rumbo y re-estructuración del todo social*. No tiene duda alguna sobre el fenómeno de profunda transformación que ha sufrido el ser humano en todas

las esferas de su vida, por lo tanto en su forma de comprender, explicar, construir y significar el mundo.

Este complejo proceso lo ha denominado “personalización”, y lo define como una nueva fase en la historia del individualismo occidental que tiene su efecto en una manera totalmente diferente de organizar la sociedad, las instituciones y la vida privada a partir del privilegio de aspectos que la modernidad había estigmatizado como negativos y se había esforzado inútilmente por controlar. Así describe Lipovetsky las características del nuevo paradigma:

El proceso de personalización es una nueva manera de orientar y organizar la sociedad, de gestionar los comportamientos, no ya por la tiranía de los detalles sino por el mínimo de coacciones y el máximo de elecciones privadas posibles; con el mínimo de austeridad y el máximo de deseo, con la menor represión y la mayor comprensión posible⁵¹

Este autor destaca cualidades en este proceso de personalización que adquieren gran valor social como la flexibilidad, la riqueza de la información, la estimulación de las necesidades, el reconocimiento de la importancia de los factores “humanos”, lo natural, lo espontáneo, el sexo, la cordialidad y el sentido del humor, las cuales llevan a una ruptura absoluta con los modelos disciplinarios valorados en la sociedad moderna; sin embargo, enfatiza los aspectos negativos extendiéndose en su caracterización. Define la personalización como el proceso a través del cual los individuos exigen que las instituciones se adapten a sus motivaciones particulares, que sean sensibles a sus inquietudes e intereses, que les abran espacios de comunicación y participación, se acerquen y satisfagan sus necesidades, los reconozcan como interlocutores válidos y, sobre todo, respeten en todo momento su dignidad y sus derechos, tanto como sus deseos y emociones. Lipovetzky denomina a este fenómeno la psicologización de la socialización, es decir, que el placer, la emoción y las inquietudes personales están por encima de los grandes ideales y compromisos sociales por los que la vida merecía ser vivida o incluso hasta sacrificada.

Términos utilizados por el autor para expresar las características de la cultura posmoderna como “el reino de la personalidad”, “la cultura psicomórfica” o la “conciencia narcisista” califican negativamente el cambio y lo muestran como un escenario peligroso que trae consigo la pérdida de control y el caos y que conlleva una nueva ética permisiva, hedonista que apunta a la disolución del Yo. El hombre se ha vuelto vulnerable porque ha dejado atrás los “apoyos trascendentes” como la religión, los ideales, la sociedad, la revolución para obsesionarse solamente consigo mismo en el “desierto de la autonomía”⁵².

Con base en lo anterior, se puede concluir que para los críticos de la posmodernidad, los que sufren de nostalgia del orden moderno, del ser humano ideal, de la sociedad ideal, la autonomía ha sido reemplazada por el narcisismo. La libertad para elegir y actuar de infinito número de maneras y combinaciones posibles, para desear e intentar cumplir los deseos, para vivir el momento y disfrutar de los placeres, para creer y descreer sin presiones, para romper compromisos sin consecuencias, solamente gira alrededor del Yo. No se reconoce al Otro, la sociedad se des-socializa por que lo único que interesa es el Yo, no interesan las relaciones con los otros porque el hombre posmoderno no se aferra a nada, no tiene certezas: hay un “abandono de lo social, un repliegue autárquico”⁵³

Hasta esta época, la sociedad moderna había silenciado todo tipo de expresiones personales bajo el manto de las leyes universales, de los imperativos éticos, de la responsabilidad social o del compromiso revolucionario. El imperativo de la razón y el juicio racional daban forma a la autonomía, la cual no era concebible desde otras áreas de la psiquis: pensamiento autónomo era equivalente a pensamiento racional, y pensamiento racional era equivalente a “deber ser” para el bienestar de la mayoría; el colectivo primaba sobre el individuo, a quien se le confinaban sus intereses emocionales, afectivos y artísticos disciplinando la voluntad y fortaleciendo el autocontrol que otorgaba la razón. La idea de libertad estaba ligada a la disciplina, el respeto, el convencimiento de la norma, el conocimiento y la razón. La autonomía solo se admitía en el terreno de lo racional, y, en el más conocido de sus extremos, el imperativo categórico de Kant, solo se otorgaba el calificativo de autónomo al individuo que lograba actuar por la razón, dejando de lado de manera total y absoluta los intereses, los deseos y las motivaciones que pudieran surgir por una situación particular.

Con el cambio de paradigma, se valoran todos los aspectos de la vida humana que habían estado restringidos: se promueve el libre desarrollo de la personalidad, lo que significa que la razón debe abrir espacio a otras manifestaciones de la naturaleza humana y se empieza a dar un proceso creciente de legitimación del placer. La autonomía toma una nueva expresión y se distancia de la razón, de la lógica, del deber, de la responsabilidad impuesta y autoimpuesta, de la presión del colectivo y de las reglas universales para flexibilizarse, acercarse al sujeto y su singularidad, a la realización personal, a la especificidad de cada individuo, al yo, al deseo, al placer y al presente.

2.2 Una perspectiva menos pesimista

En contraste con la dura crítica del pensamiento posmoderno y el panorama negativo y de-esperanzador que pintaba Lipovetzky en 1986, Zigmunt Bauman⁵⁴ propone un análisis que ofrece nuevos y mejores modelos para entender la situación actual del individuo y el colectivo encontrando salidas no solo desde el ámbito teórico sino también pragmático.

Este reconocido sociólogo, profesor y analista polaco contemporáneo, cree en la potencialidad ética de las personas y confía en que la autonomía y la libertad sin restricciones externas pueden permitir una organización social en la cual se pueda dar la convivencia, la cooperación y la solidaridad. Afirma que, en oposición al consenso de la modernidad, no es que los seres humanos se conviertan en individuos morales gracias a la intervención de la sociedad y sus instituciones, sino exactamente lo contrario: la sociedad es la que no habría podido existir si no hubiera individuos capaces moralmente. Esta conclusión posiciona de nuevo al individuo, recupera para él la confianza y la posibilidad de tomar decisiones que sean al mismo tiempo autónomas y correctas y lo libera de la sujeción a códigos éticos irreales con pretensiones universales, así como también de juicios descalificativos que invalidan su actuar. Este es el individuo posmoderno, destinado a hacer elecciones de todo tipo en todas las actividades de su vida. En ese sentido afirma Bauman que sus dilemas morales son verdaderos dilemas y sus elecciones son verdaderas elecciones; no como se creía en la modernidad, que eran manifestaciones de su falta de juicio moral, de su racionalidad incompleta, su ignorancia o su falta de voluntad y disciplina; o como lo planteaba Lipovetzky: indiferencia, hedonismo, narcisismo y obsesión por la autenticidad.

Bauman propone comprender al hombre real en su cotidianidad y dejar a un lado el hombre idealizado de los universales. En este sentido, afirma que los problemas cotidianos no pueden ser manejados con soluciones predeterminadas, del tipo principialista o imperativo categórico. La incertidumbre luego de la decisión es una realidad que no puede ser ocultada bajo la tranquilidad de la generalización que ofrecen los principios y universales. Cada situación es diferente, tiene actores diferentes, variables distintas, incluso el mismo individuo cambia y establece escalas de valores que se reacomoda o al menos se cuestionan ante nuevos hechos.

La realidad social es construida y, por lo tanto, construidos son los juicios morales. Mientras la realidad moral es ambigua, es ambivalente, es cambiante, los principios éticos abstractos son claros y precisos: son ideas, son imaginarios, por eso pueden ser diáfanos, completos y justos. Con todo, no es cierto que hay un orden establecido, el orden se construye y reconstruye modificado por la razón, pero también por la emoción y por la vivencia.

Bauman describe algunas de las características del pensamiento de los individuos en la posmodernidad en las cuales se ven algunos puntos comunes con Lipovetzky (1986), sin embargo la valoración es totalmente opuesta: Bauman las reconoce como expresiones de seres humanos reales, que viven en un tiempo histórico y social determinado ofreciendo una perspectiva totalmente diferente para la comprensión, la explicación y la acción. En contraste con Lipovetzky, la mirada de Bauman es más realista, positiva y propositiva. Este último define el pensamiento posmoderno por:

- Desconfianza en la razón calculadora y devolución de la dignidad a las emociones, al contenido irracional de las decisiones humanas.
- Pérdida del interés en la búsqueda de funciones para lo que las personas hacen o causas que expliquen los diferentes fenómenos.
- Convivencia tranquila con los acontecimientos que no tienen explicación.
- Respeto por la ambigüedad, valoración de las emociones, aprecio de las acciones sin propósito o sin espera de recompensa.
- Aceptación de que no todas las acciones necesitan una justificación.

Llama la atención Bauman sobre la reacción de los individuos con una mente moderna quienes sienten amenazada la convivencia social por este pensamiento posmoderno: se angustian frente a la posibilidad de la falta de control, a la ausencia de normas mínimas universales, a acceder a dejar al ser humano verdaderamente libre para tomar decisiones, es decir, verdaderamente autónomo, para que su propia intuición moral le permita lograr la convivencia.

Bauman reclama la admisión sin reservas de la capacidad moral del ser humano y exige borrar el estigma de desconfianza que sobre ella ha dejado el pensamiento moderno. Reitera que es la capacidad moral personal, individual, la que ha hecho posible la negociación y la convivencia y, que es en lo cotidiano que se expresa esta capacidad; no en los códigos morales que, según él, se han construido artificialmente. Finalmente resume la nueva mirada ética del pensamiento posmoderno como una “moralidad sin un código ético”, mencionando la necesidad de “re-personalizar la moral”, acercarla a los individuos, al cotidiano y sacarla de los códigos éticos universales que han sido construidos artificialmente.

Bauman recupera el lugar de la autonomía posicionándola como una expresión de la vida humana que no debe ser constreñida, dirigida o limitada por la sociedad y deposita en ella la confianza en su capacidad para guiar las relaciones con el mundo y con los otros seres humanos.

Este pensamiento contemporáneo comienza a generar gradualmente un impacto en el campo de la Bioética, tema que se tratará con más detalle en el siguiente capítulo. No obstante, la corriente que se adscribe al principialismo insiste en la búsqueda de códigos éticos de aplicabilidad universal y propone metodologías de análisis y resolución de los dilemas bioéticos. Sin embargo, en la práctica, la asimetría de las relaciones médico-paciente, dada por la concentración de conocimiento en el primero y la vulnerabilidad debida al desconocimiento, la enfermedad o el dolor en el segundo, dificulta el manejo de la autonomía, más aun, cuando lo que está en medio es la vida de las personas, lo cual hace de toma de decisiones una faena de consecuencias muy importantes.

Por otra parte, poco se ha discutido sobre la autonomía del médico, probablemente porque existe el temor de brindarle una oportunidad de avasallar a la sociedad con su poder de decisión sobre las personas así sea para su beneficio. Este temor puede ser explicado como vestigios del pensamiento moderno, que desconfía de la intuición moral y de la libertad de acción, el cual se ha reforzado por experiencias reales muy nocivas de abuso y usurpación de los derechos de los pacientes por médicos⁵⁵, empresas que prestan servicios de salud y compañías farmacéuticas y biotecnológicas⁵⁶.

2.3 Nuevos aportes al concepto de autonomía

Otros pensadores contemporáneos coinciden con Bauman en algunas de las características fundamentales del pensamiento contemporáneo y aportan importantes conceptos para pensar de manera diferente la autonomía. Por ejemplo Laszlo Mero, matemático húngaro reconocido por sus estudios sobre la toma de decisiones con base en la Teoría de Juegos⁵⁷, cuestiona la teoría clásica de la racionalidad como base de la teoría de decisiones y sustentado en sus estudios concluye que el pensamiento humano no es totalmente racional, es una mezcla de racionalidad e irracionalidad y que muchas veces las decisiones que toma no se corresponden con las decisiones ideales que cumplen con la lógica del mayor beneficio al menor costo. Afirma que el pensamiento moderno nos ha llevado a darle una importancia exagerada al pensamiento racional, y que entre más nos apoyamos en las elecciones racionales, más excluimos otras posibilidades (irracionales) que “tienen derecho a ser vividas”. El pensamiento racional no es precisamente el único ni el más adecuado para conocer el mundo. Mediante mecanismos irracionales se establecen relaciones entre una decisión y su consecuencia, lo cual se desarrolla en el terreno de la emoción. Demuestra que un problema puede ser formulado e interpretado de manera diferente por varias personas quienes le encuentran salidas distintas según la forma en la que se les presenta la información, el momento, los recursos con que cuentan etc. La

información activa mecanismos lógicos, racionales, cognitivos que son iguales para todos, sin embargo, cada individuo activa otros mecanismos no racionales concientes e inconcientes que evalúan intereses individuales y colectivos, deseos e inclinaciones y se combinan conformando lo que él denomina “estrategias mixtas” que finalmente desembocan en una elección.

Esta teoría le aporta un nuevo elemento a la autonomía: la irracionalidad. Mientras la perspectiva moderna evalúa las decisiones autónomas únicamente por su lógica racional, por la cantidad y calidad de la información con la cual fueron tomadas, por el proceso laborioso de disección y descarte de elementos psicológicos, emocionales, sociales, económicos o de cualquier otra índole, la propuesta contemporánea plantea que la decisión autónoma no es solamente el resultado de la razón y que puede haber decisiones autónomas irracionales desde muchas perspectivas, motivadas por la emoción, la intuición, las circunstancias, el azar o el deseo. No hay decisiones de las que se pueda decir que son absolutamente correctas. Mero llama la atención sobre la dificultad para aceptar este tipo de decisiones que parecen absurdas en determinado contexto y afirma: “A una mente equilibrada le resulta difícil comprender esta conducta”. Sin embargo resalta que, a diferencia de las estrategias puras dictaminadas por un principio que rige para todas las situaciones de igual forma (que corresponderían a las estrategias racionales), las estrategias mixtas (racionales e irracionales) son las más utilizadas por los seres humanos dado que permiten muchas combinaciones que son útiles para resolver la diversidad de dilemas y situaciones de la vida cotidiana.

Otro pensador actual de gran reconocimiento, Anthony Giddens, sociólogo, profesor y Director de London School of Economical and Political Science hasta 2003, resalta la importancia y trascendencia de la transformación contemporánea sobre el individuo. Afirma en una de sus conferencias en 1999:

Entre de todos los cambios que suceden hoy en día, ninguno hay más importante que los que ocurren en nuestra vida personal: la sexualidad, la vida emocional, el matrimonio, la familia... está ocurriendo una revolución global en la forma en que pensamos de nosotros mismos y en que nos relacionamos con los demás.⁵⁸

De nuevo resalta el resurgimiento y la importancia de las emociones, del contexto, de la concepción de la vida privada y su influencia en las decisiones personales y en los estilos de vida, lo cual transforma de igual forma el concepto de autonomía. Cambia el individuo internamente, cambia en sus relaciones con los demás y cambia como consecuencia el colectivo. Estas transformaciones necesariamente afectan los conceptos relacionados con los valores, la autonomía, la libertad porque provocan nuevas miradas sobre el individuo y sus relaciones con sus semejantes, así como sobre la forma en que la sociedad se relaciona con ellos. La

autonomía también es cambiante, es decir, no es absoluta, ahistórica y descontextualizada. Cambia y se transforma en la medida en que cambian los valores, las creencias, las tradiciones y los vínculos.

En la sociedad contemporánea es imposible no decidir. Constantemente aumentan la cantidad de opciones, posibilidades y combinaciones que hacen de la cotidianidad un terreno de elecciones y riesgos en medio del cual la información juega un papel trascendental pues modifica nuestros argumentos racionales, nuestras percepciones y emociones. Alberto Melucci, psicólogo y sociólogo italiano, quien ha dedicado gran parte de sus estudios a describir y explicar las sociedades posmodernas afirma, refiriéndose a los recursos que produce la sociedad contemporánea, que “hoy en día, la información se está convirtiendo en el recurso más importante, lo cual permite acentuar la dimensión reflexiva, artificial y construida de la vida social”⁵⁹; sin embargo, no es posible utilizarla como recurso si no se tienen las capacidades cognitivas, emocionales y culturales para percibirla y procesarla. Esto significa que no se trata solamente de disponer de gran cantidad de información en términos de contenidos, sino que es necesario poseer también los códigos para interpretarla y darle algún sentido. Afirma Melucci⁶⁰, que las grandes luchas sociales de nuestra época no son solamente por las desigualdades económicas y materiales, sino por la desigualdad de acceso a los recursos de información y a los códigos para procesarla. Esto se traduce en una distribución totalmente desigual e inequitativa de recursos para la individuación, para la constitución de sujetos, de personas “que puedan contemplarse a si mismos como centros independientes, capaces de conocimiento, toma de decisiones, emociones, volición, etc...”, lo cual significa en últimas que amplían la posibilidad de autonomía.

“Aunque la modernidad había sentado las bases para la autonomía del sujeto individual, nunca hasta hoy, esas potencialidades han estado disponibles en una medida tan amplia: la transformación de los sistemas educativos, el cambio de los valores familiares, la extensión de los derechos personales, la multiplicación de las oportunidades culturales (...), todos estos procesos crean a un tiempo necesidades y recursos que hacen que los seres humanos puedan concebirse a si mismos como individuos, mientras que, al mismo tiempo, disponen de la capacidad efectiva para construir su autonomía”⁶¹

Sin embargo, reitera que la distribución de estas oportunidades es terriblemente inequitativa porque es desigual debido a “poderes y fuerzas que excluyen a grupos sociales y regiones del mundo entero”, disparidad que se encuentra tanto al interior de las sociedades desarrolladas como en los países periféricos. A pesar de que todos los individuos tienen las potencialidades para desarrollar su propia individualidad y hacer elecciones, la distribución de los recursos para lograrlo no

es equitativa⁶². A ello se suma la imperiosa necesidad de subsistencia que posterga cualquier otra dimensión humana y ahonda la brecha de la desigualdad, lo que limita consecuentemente las posibilidades de autonomía.

Melucci confiere un anclaje político al concepto de autonomía y reclama para ésta un contexto de justicia y distribución equitativa de múltiples recursos. Promover la autonomía, no es únicamente ofrecer información para la toma de decisiones, es necesario trabajar a nivel de significados, de recursos simbólicos diversos, y además de ello, de recursos materiales que permitan invertir las capacidades y el tiempo en actividades reflexivas en lugar de hacerlo exclusivamente en actividades de subsistencia.

Desde la Bioética se han planteado discusiones en algunos tópicos relacionados y ha sido tema de preocupación particularmente la necesidad de la justicia sanitaria^{63 64}, la equidad en la distribución de los recursos sociales y económicos, el desarrollo sostenible y la calidad de vida⁶⁵, sin embargo el énfasis ha sido particularmente en la inequidad de los recursos para la subsistencia y la salud relacionándolo con los derechos humanos y la accesibilidad a los servicios y menos con las posibilidades de desarrollar o promover la autonomía como capacidad de los individuos.

No obstante, algunos autores mencionan que es necesario que se den las circunstancias necesarias para que emerja la autonomía; por ejemplo, Bruce Miller⁶⁶ deja consignado en su definición del término "Autonomía" para la Enciclopedia de Bioética que, teniendo en cuenta que la autonomía es una capacidad que tienen las personas y no un bien que se le pueda dar a quien no lo tiene, puede haber derechos u otras circunstancias o elementos que se requieran para desarrollar esta capacidad, como un estándar mínimo de salud, de educación, de calidad de vida, una participación de las personas en la vida política y social, libertad para expresarse y preguntar, e igualdad de oportunidades para posicionarse socialmente. También Hottois⁶⁷ manifiesta que hay medios no físicos de coerción como los psicológicos (hace referencia a la educación) y materiales (hace referencia a la miseria) que limitan el ejercicio de la libertad o reducen el sentido de la autonomía a la simple expresión de deseos, frustraciones o temores.

Bioeticistas latinoamericanos contemporáneos han insistido en las grandes diferencias sociales y económicas entre los países pobres y ricos y plantean que la bioética debe tener una posición política al respecto y no puede mantenerse al margen de este problema fundamental. De igual forma, se ha enfatizado la diferencia entre *respetar* la autonomía y *promover* la autonomía, resaltando que la segunda implica una serie de acciones en múltiples niveles y que es responsabilidad del conjunto de la sociedad⁶⁸.

3. LA AUTONOMIA DESDE LA FILOSOFIA ACTUAL

Una persona autónoma puede ser un santo o un pecador, un individualista arrasador o un conformista, un líder o un seguidor. Esto lleva a la pregunta de por qué el desarrollo, la preservación y el fortalecimiento de la autonomía son deseables.
G. Dworkin

La noción de autonomía como una condición real es suficientemente vaga e imprecisa lo que nos permite una considerable flexibilidad
J Feinberg

Para revisar el debate actual sobre autonomía en el ámbito filosófico, en el cual se discuten los fundamentos de la ética aplicada, he revisado 2 trabajos que reúnen 31 escritos de reconocidos filósofos contemporáneos como Joel Feinberg, Gerald Dworkin, James Taylor, Irving Thalberg, Susan Wolf, John Christman, Thomas Beauchamp y Thomas May, entre algunos otros.

Todos ellos son o han sido importantes profesores e investigadores universitarios del siglo XX y XXI y se han dedicado al estudio de la filosofía moral, política y social, así como algunos han sido también profesores en campos particulares de aplicación ética como la bioética y el derecho. No es casual que la gran mayoría sean norteamericanos, puesto que la sociedad estadounidense ha estado interesada desde su constitución en la defensa de los derechos y las libertades individuales y se considera una sociedad liberal por excelencia, marco en el cual las disertaciones y reflexiones sobre el tema de la autonomía tienen gran relevancia.

El primero de estos trabajos es una compilación realizada en 1989 por John Christman publicada por Oxford University Press y titulada *The Inner Citadel*⁶⁹. El compilador reconoce la gran variedad de contextos y formas diferentes en las que se usa el término, la diversidad de conceptos relacionados con el de autonomía que se explican a partir de éste o, también, que se utilizan para caracterizarlo. Su intención es realizar un análisis profundo sobre el concepto de autonomía, su complejidad y el significado e importancia del término en la historia de occidente e

intentar encontrar un concepto central, común a todos que sea específico y pueda servir para darles una conexión.

Algunos de los filósofos dudan sobre la posibilidad de que exista un único significado coherente de autonomía, otros dudan sobre si la noción de autonomía tenga realmente algún contenido y valga la pena dedicar esfuerzos para esclarecerlo.

Christman, en su búsqueda por una idea central, parte de la propuesta de Joel Feinberg⁷⁰, quien argumenta que la palabra autonomía tiene 4 significados diferentes, pero estrechamente relacionados, los cuales son:

1. La Capacidad para autogobernarse
2. La Condición real de autogobierno
3. La Individualidad
4. La Autenticidad

Afirma Christman que, aunque Feinberg intenta explicarlos separadamente, cada uno de estos significados está fundamentado en un concepto central: La Condición Real de Autogobierno (*the actual condition of autonomy*), definida como “la habilidad psicológica para autogobernarse”. Más adelante Christman califica ésta como una condición psicológica y posteriormente como una característica de las personas por lo cual utiliza en adelante el término abreviado en inglés *PC-Autonomy* para referirse a la autonomía como una característica personal, (*Personal Condition*)⁷¹. Luego de un análisis de los diferentes ensayos compilados, Christman considera que ésta puede ser la noción central de autonomía que comparten los diferentes autores: la condición psicológica real que tienen las personas para autogobernarse.

3.1 Autonomía de principios o autonomía de procedimientos.

Desde la perspectiva de la *PC-Autonomy*, Gerald Dworkin⁷² y Harry Frankfurt⁷³, de manera independiente, han propuesto una idea que ha dado pie a numerosos trabajos y que se deriva de la idea de la autonomía como habilidad para auto gobernarse. Parten de la base de que no es posible una autonomía en la adquisición de principios, por cuanto tenemos lazos indisolubles con la cultura, el lenguaje, la tradición y la historia que nos ofrecen un determinado espectro de opciones en relación con valores y principios. No existe la posibilidad de crearse sus propios principios de manera aislada por cuanto éstos emergen precisamente de las relaciones con los otros. Nadie escoge el lugar donde nace, la cultura a la

que pertenecen sus padres, la lengua materna o las tradiciones de su grupo. Las influencias existen desde el momento mismo del nacimiento y son inevitables por cuanto son inherentes a la constitución de las personas. Por otra parte, también la persona está influenciada por lo que se considera correcto o incorrecto en su grupo social, lo cual es enseñado y transmitido de múltiples maneras, por los lazos afectivos, las emociones, los compromisos, la tradición y la experiencia. En este sentido, se comienza a ver una fisura en el planteamiento de las nociones modernas de la autonomía basadas en independencia absoluta y control absoluto y se considera que la autonomía absoluta, comprendida como la ausencia total de influencias definitivamente no es factible.

En vista de esta dificultad, se propone un mecanismo para evaluar la autonomía .que no tenga en cuenta los principios, es decir, libre de contenidos (*“free-contents”*), y se concentre sobre los procesos mediante los cuales se expresa esta condición psicológica de las personas. Este modelo consiste en la caracterización jerárquica de la autonomía que plantea que existen deseos de diferentes órdenes de acuerdo al nivel de reflexión que se ejerce sobre ellos. Los deseos de primer orden, o de nivel inferior, tiene su objeto en las acciones del agente: el deseo de hacer X o de hacer Y. Los deseos de segundo orden, o de nivel superior, tienen su objeto en el deseo de primer orden: deseo desear X o deseo desear Y. Este nivel superior exige preguntarse sobre los motivos que llevan a los deseos de primer orden para reconocer si existe algún tipo de influencia ajena al individuo o si, por el contrario, éste se identifica plenamente con estos deseos de manera auténtica.

Una persona es autónoma si se identifica con sus deseos, metas y valores, y esta identificación no está influenciada de alguna forma que el proceso de identificación sea en alguna manera extraño al individuo. La explicación detallada de las condiciones de independencia de procedimiento implica distinguir entre las formas de influencia que trastornan las facultades reflexivas y críticas de las personas, de las que las fomentan o mejoran⁷⁴

La identificación tiene lugar cuando un agente reflexiona críticamente sobre un deseo y en el nivel superior aprueba tener ese deseo. Dworkin plantea que existe gran discusión respecto a si esta reflexión debe o no ser racional y que la condición de autenticidad se da cuando la persona acepta tener ese deseo, valor o preferencia como parte de su conjunto de deseos, creencias y principios, independientemente de si esto se hace por buenas razones.

Algunos filósofos como Irving Thalberg⁷⁵ y Susan Wolf⁷⁶ discuten esta propuesta y argumentan que no es una teoría completa sobre autonomía, por cuanto la

persona requeriría estar acudiendo siempre a un nivel superior encontrando siempre algún grado de influencias que afectan sus deseos. Este proceso llevaría cada vez a un nivel superior en el que se vayan depurando los deseos hasta llegar a los verdaderamente autónomos, en un transcurso sin fin; por eso se ha denominado a esta falla como el problema de la regresión (*the regress problem*), o el problema de la incompletitud (probablemente por aplicación del segundo teorema de la incompletitud del matemático Kurt Gödel -1930: "Ningún sistema consistente se puede usar para demostrarse a sí mismo").

Por otra parte, se puede dar el caso de que la influencia externa sea tan fuerte que la persona no logra hacer conciencia de que sus preferencias están determinadas por ésta, se sentirá plenamente identificada con los deseos de primer orden y no percibirá coerción alguna. Es más, defenderá sus elecciones y acciones como autónomas, aunque a la mirada de los demás, sean totalmente heterónomas. De lo anterior se puede inferir que la definición de si una persona es o no autónoma, o si sus decisiones y acciones lo son, dependería del punto de vista del observador, sea éste el individuo mismo, o sean los otros.

Sin embargo, Russell Hardin⁷⁷ opina que no es posible construir una teoría sobre autonomía porque, en la base, la autonomía es una noción vacía. Una persona totalmente autónoma no sería de ninguna manera una persona. Su subjetividad nos lleva a una noción abstracta y vacía de persona.

Critica la teoría de la autonomía de procedimientos sobre la base de que parte del supuesto de que hay algo alrededor y por encima de los deseos, preferencias, placeres y creencias de las personas en un momento dado, que las regula: el deseo de nivel superior de desear algo. Este ente o circunstancia mental superior le recuerda al autor la figura freudiana del "super-yo", que más que ser el propio yo, es el que lo vigila. Un yo que permanentemente es regulado, ordenado, disciplinado y cuestionado, no es consistente con la idea de un yo autónomo. Este argumento confirma la idea de que la noción de autonomía es vacía.

El pensamiento de Hardin se acerca al paradigma contemporáneo al cuestionar el pensamiento trascendental propuesto en la modernidad por Kant⁷⁸, cuya influencia se puede ver en la teoría de la jerarquización de los deseos. Según Kant, nuestro conocimiento de las cosas puede de dos tipos: ser empírico o trascendental. El conocimiento a priori es nuestra primera impresión sobre el mundo, mientras que el conocimiento trascendental es el conocimiento de cómo se forma el conocimiento a priori, por lo tanto es un meta conocimiento. El conocimiento trascendental no nos da información acerca del mundo, más bien nos da información sobre nuestro modo de conocer el mundo. La teoría de la jerarquización de los deseos se base en la misma estructura: un primer nivel que debe ser examinado en un nivel superior donde hay unos procesos de reflexión,

discernimiento y definición de la forma en que se han elaborado los deseos del nivel inferior. Estos procesos que no son otra cosa que ejercicios racionales.

Hardin concluye que el problema de la autonomía es que es una noción sustancialmente vacía y se suma a la pregunta de Dworkin sobre por qué es deseable el desarrollo, la preservación y el estímulo de la autonomía.

Tal como ha sido presentada en las proposiciones anteriores y siguiendo en la idea de Hardin, se podría decir que la autonomía como característica de las personas es una noción que traduce un fenómeno trascendente, que va más allá de los límites de la experiencia inmediata, que no está ligada al mundo de lo empírico sino situada por encima de las percepciones e intuiciones del individuo, y que está cercana a otras abstracciones como dios, super-yo, espíritu o alma.

3.2 Autonomía y racionalidad

¿Debe uno ser racional para ser autónomo?

Esta pregunta remite de nuevo al eje del pensamiento dominante de la modernidad: la razón como característica esencial de los seres humanos. Christman advierte que la exigencia de racionalidad puede ser en si misma un obstáculo a la autonomía, resaltando que sería un criterio externo, una exigencia que se le haría a los agentes para demostrar su capacidad de autogobierno, lo cual estaría erosionando el ejercicio pleno de la autonomía: si no me demuestras que eres autónomo mediante tus razones para elegir tus preferencias, entonces no lo eres.

Advierte el peligro de la violación de la autonomía que puede hacerse mediante exigencias relacionadas con la racionalidad citando el siguiente párrafo de un escrito de Isaiah Berlin quien afirma con ironía:

Solo la verdad nos hace libres, y la única forma en que yo puedo conocer la verdad es haciendo ciegamente lo que tú, quien la conoce, me ordene o me obligue hacer, con el certero conocimiento de que solo así llegaré a tener tu clara visión y seré libre como tú⁷⁹.

Susan Wolf está a favor de que debe existir un criterio mínimo de sensatez (*sanity*) para que se pueda dar la autonomía porque la persona debe saber lo que está haciendo y además debe poder discernir si lo que hace es moralmente aceptable o no. Igualmente, esta capacidad de juicio es necesaria para reflexionar

sobre nosotros mismos y nuestras creencias y deseos, lo cual nos permite transformarnos y crearnos permanentemente.

Otros autores expresan su desacuerdo con que la racionalidad sea una característica esencial para la autonomía, y afirman que, lo que si es esencial, es la independencia de procedimiento y el autocontrol. Lawrence Haworth⁸⁰ afirma que mientras la independencia de procedimientos se refiere a las relaciones con los demás, el autocontrol se refiere a las relaciones con uno mismo, con sus pasiones e impulsos para que las acciones no queden reducidas únicamente al ejercicio de la voluntad. En esta misma línea, propone que no se debe hacer una separación tajante entre ser autónomo o no serlo, sino que hay grados de autonomía: se puede tener más o menos autocontrol. Considera la perspectiva utilitarista para poner en la discusión la noción de felicidad, y afirma que existe la posibilidad de que algunas personas se sientan más felices no siendo autónomas, es decir, satisfaciendo sus deseos de primer orden sin preguntarse sobre si éstos están manipulados o no, en contraste con las que actúan intentando satisfacer sus auténticas preferencias sin lograrlo, es decir, no son felices pero son autónomas. Concluye que puede haber otros valores que estén por encima de la autonomía, desde el punto de vista de la maximización de las preferencias.

Otro elemento que también comienza a aparecer en algunos de los filósofos es el de las circunstancias. No se trata de definir la autonomía de las preferencias o acciones en abstracto. Los problemas de la vida cotidiana nos plantean elecciones que en unas ocasiones pueden ser autónomas, y en otras no, sin que ello signifique que la persona, desde el punto de vista de su vida, no haya desarrollado y expresado su capacidad de autogobierno de manera consistente⁸¹. Hardin comparte esta opinión y afirma que el valor de la autonomía debe ser contingente; la valoramos en determinadas circunstancias y en relación con algo concreto⁸².

En este aspecto, Dworkin, por el contrario, opina que la autonomía es “un proceso global” que solo puede medirse sobre largos trayectos en la vida de alguien y que está ligada a la identificación de las personas con sus proyectos, metas, objetivos y deseos; en contraste con la libertad, que la califica como un “proceso local”, determinado en el tiempo ante una circunstancia en particular.

3.3 El valor de la autonomía

La mayoría de los filósofos coinciden en que la autonomía se reconoce como una característica deseable, una capacidad de los seres humanos que debe ser estimulada, protegida, alimentada y admirada.⁸³ Sin embargo, otros no están tan seguros, como Gerald Dworkin, quien termina su ensayo en un cuestionamiento

que golpea fuertemente toda la argumentación que se ha elaborado respecto a la autonomía como un valor moral y que deja sin resolver:

Una persona autónoma puede ser un santo o un pecador, un individualista arrasador o un conformista, un líder o un seguidor. Esto lleva a la pregunta de por qué el desarrollo, la preservación y el fortalecimiento de la autonomía son deseables⁸⁴.

Feinberg⁸⁵ comparte esta preocupación y comenta que la autonomía no puede ser un ideal de la persona humana si puede coexistir confortablemente con serios defectos morales. Llama la atención sobre el peligro de discutir en abstracto las cualidades ideales de los seres humanos. Recomienda no olvidar que el contexto de estas discusiones debe ser siempre que el ser humano es un ser social que vive en comunidad, y vincula la noción de autonomía con este hecho, con lo cual le da una posibilidad de continuar siendo un ideal: “El ideal de la persona autónoma es el de un individuo auténtico cuya autodeterminación es completa en cuanto es consistente con el requisito de que es, por supuesto, un miembro de una comunidad”

Para que la autonomía haya logrado tal difusión como ideal en la moral común, ha sido necesario dotarla de contenidos. Con el fin de catalogarla dentro de los valores deseables, se ha recurrido a vincularla con otras “virtudes” como la autodisciplina o el autocontrol, la autenticidad moral, la responsabilidad y la autodeterminación, entre otros. Siguiendo esta línea de la autonomía como una condición deseable, de su valoración moral, se sigue que se establezca una clasificación de las personas entre autónomas y no autónomas, atribuyéndole un mayor reconocimiento a las que son consideradas autónomas, lo cual se traduce en una distribución desigual del poder, de los recursos y de las oportunidades a favor de éstas.

Resumiendo este capítulo, a finales del siglo XX, se observa una tendencia marcada dentro de la filosofía que todavía concibe la autonomía como una condición ideal de las personas, como una característica propia de los seres humanos, que los ubica en una escala superior al resto de seres vivos, por lo tanto tiene sus raíces en capacidades y aplicaciones de la racionalidad como la reflexión, el conocimiento de sí mismo, el discernimiento y la elección racional. La autonomía es una categoría útil para poner orden y contribuir a la organización de los valores, las relaciones, los estilos de vida y los códigos morales.

3.4 Reflexiones sobre autonomía en el comienzo del siglo XXI

El trabajo de recopilación realizado por James Stacey Taylor⁸⁶ recoge 15 ensayos de profesores de filosofía de diferentes universidades norteamericanas reconocidos por sus aportes en las áreas de responsabilidad moral, autonomía y éticas aplicadas. Fue editado en el 2005 y publicado por Cambridge University Press y colecciona las reflexiones teóricas más recientes en relación con la autonomía, los vínculos entre autonomía, libertad y responsabilidad moral y el papel expansivo de la autonomía en otros campos del conocimiento.

En esta reciente mirada sobre la autonomía, algunos reafirman las antiguas teorías como la autonomía de procedimientos, otros la critican argumentando sus deficiencias en relación con la necesidad de introducirle contenidos moralmente aceptados o ideales. No obstante, se observan nuevos elementos, o mayores énfasis sobre aspectos apenas esbozados en 1989 y que pueden interpretarse como acercamientos o a lo que he denominado en otro capítulo, el pensamiento contemporáneo, puesto que se comienza a dejar de lado las concepciones idealizadas del hombre y la búsqueda de absolutos. Christman, por ejemplo, resalta 4 de estos nuevos elementos⁸⁷:

1. El papel del observador frente a la restricción o a la libertad.

” Lo que algunos llaman “esclavitud”, otros lo llaman profunda devoción a la bondad de las ordenes de los superiores”

Para algunas personas, puede ser una elección autónoma someterse a marcos morales estrictos y definidos e inscribir en ellos su proyecto de vida. Para otros, esta misma circunstancia puede ser vista como una renuncia a elegir sus propios valores y renunciar a pensar y decidir por si mismos. Esto resalta que el ejercicio de definir si una decisión es autónoma o no es una acción llena de subjetividad y juicios de valor preestablecidos por parte de quienes deben establecer esta definición. Ubica dicho juicio en una mirada de observadores externos sobre un individuo y coloca la autonomía como resultado de dicha valoración. Es precisamente aquí donde se presenta la contradicción: las personas o sus elecciones son autónomas, no a juicio del propio agente, sino a juicio de los otros; esto necesariamente niega la posibilidad de autonomía.

2. El momento en el que se hace la valoración.

Una persona puede no ser autónoma en un tiempo t1 y autónoma en el tiempo t10. En cualquier momento se puede revisar nuevamente la decisión inicial y reflexionar sobre la libertad en la selección de preferencias con nuevos elementos como emociones, conocimientos o experiencias. También se puede presentar la situación contraria: una persona ha demostrado tener una vida autónoma a lo

largo de su historia, y ante una circunstancia puede hacer una elección que esté sometida a otros motivos que no sean sus propios intereses o sus propios valores.

3. El contexto.

En muchas ocasiones se pueden tomar decisiones que pueden ser juzgadas como no autónomas por los demás, o por los individuos mismos, pero que han tenido un proceso de evaluación reflexiva en el que se ha valorado el costo de enfrentarse con la autoridad. Este nuevo elemento introduce la valoración de las circunstancias en el proceso de la toma de decisiones autónomas, aunque en últimas, estas decisiones resulten coaccionadas (con conciencia de la coacción).

Respecto a la importancia de los contextos y las particularidades, las éticas denominadas “feministas” han aportado muchos elementos. Paul Benson,⁸⁸ en su revisión sobre la mirada de la autonomía desde las éticas feministas se acoge en la reflexión de Diana Meyers y afirma que tiene razón respecto a que las teorías de la autonomía esencial, es decir total autonomía de contenidos, muy frecuentemente son insensibles a las particularidades históricas o de otros contextos que dan estructura a las elecciones de los agentes o los significados de las elecciones en contextos culturales específicos.

Según Benson, Meyers ha sido una de las más reconocidas filósofas en este campo, aporta al concepto de autonomía ciertas condiciones del sujeto que se traducen en habilidades o competencias: introspección, comunicación, memoria, imaginación, razonamiento analítico y resistencia a presiones. Esta concepción de la autonomía, respeta la habilidad de las mujeres para hacer sus propias elecciones, aun en circunstancias hostiles a la autonomía. Estas habilidades le dan a la autonomía un contenido valorativo que la distancia de la concepción de la autonomía de procedimientos de contenido neutral. También está en contra de la autonomía esencial, fuertemente normativa propuesta por otras feministas como Natalie Stoljar que impone restricciones sobre los contenidos, preferencias y valores argumentando que las concepciones de mundo construidas por el género masculino deben ser puestas al descubierto en las reflexiones de las mujeres sobre sus preferencias, para ser descartadas y cambiadas por valores propios de las mujeres.

4. La irreversibilidad de la historia.

El hecho de que seamos sujetos con una historia dada por nuestro origen, nuestra cultura y tradiciones, así como que internamente nuestro ser tenga una historia de elecciones, experiencias, compromisos, aprendizajes y valores restringe en un momento el espectro de opciones que vemos posibles, circunstancia que es imposible de alterar. Esto restringe la condición de autonomía.

5. La dia-lógica.

Connotar negativamente la persona no autónoma es admitir juicios de valor sobre estilos de vida que son mejores que otros. Esta actitud es impositiva y homogeneizante. Christman concluye su ensayo planteando una postura de respeto por la diversidad de puntos de vista, de valores y orientaciones morales y deja expuesto el peligro y las frecuentes prácticas de la exclusión que pueden darse, y se han dado, a nombre de la expansión de marcos de valores particulares.

Esta mirada reciente sobre autonomía deja ver, el efecto, aunque lento, que comienza a tener el paradigma contemporáneo que se traduce en que no es posible una autonomía absoluta, es relativa al observador, a las circunstancias, a la historia individual y grupal, a los recursos, al tiempo y a los otros. No es conveniente la imposición de concepciones particulares de autonomía ni tampoco de contenidos de valores morales a dicha autonomía y es deseable y apreciada la diversidad moral, lo cual deja sin piso los universales y las filosofías monológicas.

4. La Noción de Autonomía en la Bioética

La paradoja oscila dentro de si misma

La paradoja es solo el comienzo de la sabiduría, el comienzo del intento de cambio⁸⁹

4.1 Antecedentes

En el campo de la bioética, la autonomía ha sido uno de los conceptos fundamentales sobre los cuales se ha orientado la práctica de la investigación en salud y el ejercicio de la medicina. Algunos la califican como “el principal hecho de la revolución asistencial del siglo XX”⁹⁰ y su función ha sido principalmente la de proteger al paciente tanto de los excesos del paternalismo médico, como de los abusos de los investigadores o clínicos, situaciones que se venían conformando como un conflicto de intereses o un ejercicio autoritario del poder.

El interés por el respeto a la autonomía de las personas en el ámbito de la práctica médica se ubica inicialmente en el campo de la investigación con seres humanos. Como consecuencia de las terribles prácticas violatorias a los derechos y a la dignidad humana realizadas por los nazis en los campos de concentración con fines científicos e investigativos, se decide hacer un acuerdo de envergadura mundial para que este tipo de prácticas no se vuelvan a realizar jamás. Por esto, se acoge un conjunto de normas para la investigación con seres humanos, entre otras la del respeto por la voluntad de los individuos para hacer parte en estudios de carácter investigativo. Nace entonces la obligatoriedad del Consentimiento Informado como una forma de garantizar que las personas aceptan voluntaria e informadamente participar en un estudio de investigación.

Posteriormente, el concepto de respeto a las decisiones de las personas toma fuerza en muchos campos de la vida social, y por lo tanto comienza a tener relevancia también en las relaciones entre los profesionales de la salud y los pacientes, no solo en los ámbitos investigativos, sino en la práctica clínica general. Pasa a ser entonces un tema de gran importancia en la medicina y por lo tanto en la normatividad sobre la práctica en salud. Su configuración orientadora de la profesión médica en los últimos 50 años parte de la base de que la autonomía es catalogada como uno de los 3 principios básicos que recogen la moral común y los diferentes códigos que intentan regular el ejercicio investigativo y clínico hacia la segunda mitad del siglo XX. Así fue definida por la comisión Nacional para la Protección de Sujetos de Investigación en el año de 1978, en el Informe Belmont:

Una persona autónoma es un individuo que tiene la capacidad de deliberar sobre sus fines personales y de obrar bajo la dirección de esta deliberación. Respetar la autonomía significa dar valor a las consideraciones y opciones de las personas, y abstenerse a la vez de poner obstáculos a sus acciones a no ser que estas sean claramente perjudiciales para los demás. Mostrar falta de respeto a un agente autónomo es repudiar los criterios de aquella persona, negar a un individuo la libertad de obrar de acuerdo a tales criterios razonados o privarle de la información que se requiere para formar un juicio meditado, cuando no hay razones que obliguen a obrar de este modo.⁹¹

Con base en esta definición, se puede ver que la autonomía se entiende como una capacidad personal, que expresa el ejercicio de la libertad de elegir, que se basa en criterios de razonabilidad y que puede ser irrespetada solamente en algunas circunstancias y por razones justificadas. Esta definición es trasladada al ámbito clínico, aunque las circunstancias de aplicación del principio son muy diferentes. En el ámbito investigativo, por lo general hay tiempo suficiente para comprender la situación, evaluar los riesgos y los beneficios, reflexionar individualmente y comentar la situación con otras personas antes de tomar la decisión. Por otra parte, la elección que hace el paciente o sujeto es de carácter excluyente (acepta o no acepta) no se presta para ambigüedades o interpretaciones y no es posible, por ninguna razón, desautorizar al individuo e involucrarlo contra su voluntad en una investigación. Además, existen instrumentos legales que protegen el respeto a la decisión del paciente y castigan a quien la infrinja.

En contraste, el contexto de la práctica clínica es un ambiente diverso, menos definido, mas indeterminado, donde se combinan la preocupación por el bienestar del otro y el respeto a sus decisiones; la autoridad del conocimiento y la confianza en la institución médica; el abuso y la indefensión; la protección y el engaño; la responsabilidad y los derechos. A esto se añade que todas estas acciones y emociones se dan en el terreno del dolor, el sufrimiento, el riesgo o la angustia. Estas características hacen que las decisiones morales estén determinadas por la incertidumbre, el conflicto y la ambivalencia, y sea difícil lograr un equilibrio que satisfaga los intereses de los médicos, de los pacientes, de los familiares, de las instituciones de salud y de la sociedad. Muchos de los dilemas bioéticos se presentan en el ámbito de la práctica clínica.

En estas circunstancias, el principio de autonomía se propone como uno de los ejes fundamentales de la toma de decisiones frente a conflictos bioéticos.

4.2 El principio de autonomía: una aporía

Por la complejidad de la relación médico-paciente, los profesionales han buscado códigos y normas que les permitan tener una guía para solucionar las situaciones difíciles que se les presentan a diario. En este sentido, se publica en 1979 una obra que ha sido de gran trascendencia para la formación bioética de médicos y otros profesionales de la salud titulada *Principios de Ética Médica*, escrito por Tom Beauchamp y James Childress. Ha tenido 6 ediciones, la última en el 2008, en las cuales los autores han ido precisando puntos de vista. En su obra se proponen “dar un marco de referencia para los juicios morales y la toma de decisiones sobre el tema de las obligaciones morales de los profesionales sanitarios de la sociedad ante las necesidades de los enfermos y heridos” apoyados en la teoría ética.⁹²

Los autores acogen un marco de referencia normativo, basado en cuatro principios derivados de juicios de la moral común y de la tradición médica y son los que proporcionan las normas más abstractas al marco ético que toman como referencia: Principio de Autonomía, Principio de Beneficencia, Principio de No Maleficencia y Principio de Justicia. Aclaran los autores que no quieren proponer ninguna teoría, sino un sistema organizado de principios con el cual pretenden realizar un “estudio útil para la ética biomédica”⁹³. El método escogido es la ponderación y especificación de los 4 principios en las diferentes situaciones en las que se requiera una toma de decisión.

Además de su gran acogida han tenido también numerosas críticas, particularmente por parte de filósofos y bioeticistas dedicados a trabajar la fundamentación de la bioética, retroalimentados por la experiencia de muchos médicos que han puesto en práctica el método de los cuatro principios. Por una parte se critica que en la práctica se presentan muchos conflictos entre los principios: en muchas ocasiones se da el caso de que se respeta uno y se irrespete otro simultáneamente. Esto sucede en particular entre la autonomía y la beneficencia. Muchas veces, el paciente y el médico no logran un acuerdo sobre que es lo más apropiado para el paciente, aun teniendo en cuenta las circunstancias; estos son los casos en que surge el dilema de si se debe respetar la decisión del paciente o la decisión del médico.

Respondiendo ante las críticas de la ausencia de una teoría que sustente su método, Beauchamp y Childress reconocen que la ética biomédica contemporánea se enfrenta a conflictos teóricos de considerable complejidad, y argumentan su afirmación con base en que las diferentes teorías normativas compiten entre si y no han logrado un acuerdo sobre como aplicarlas en la práctica biomédica. Creen que todas tienen algo que aportar y no consideran que se deba defender una sola de ellas. Tom Beauchamp, en su artículo publicado en 2005⁹⁴, es explícito en afirmar que no todas las elecciones de los pacientes deben

ser respetadas, solamente las que cumplen con los siguientes criterios: 1. Intencionalidad, 2. Entendimiento, 3. Ausencia de influencias controladoras. El primero de ellos es el único que debe cumplirse a cabalidad; el segundo y el tercero, se pueden cumplir parcialmente. Su satisfacción no es categórica y debe evaluarse a la luz de las decisiones que se están tomando, su riesgo y su trascendencia. De nuevo, queda en evidencia que quien evalúa si se cumplen los criterios o no es el propio médico.

Beauchamp plantea además otro criterio frente al respeto de las decisiones autónomas: la aceptación moral. Afirma que no estamos moralmente obligados a respetar todas las decisiones autónomas: “no nos pueden exigir respeto por todas las elecciones de ladrones, líderes religiosos abusivos, personas que actúan en conflicto de intereses y similares”. Esta excepción que hace Beauchamp, similar a la de otros autores revisados en el capítulo precedente, se traduce en que no se respetaría la autonomía de cualquier persona frente a cualquier elección, sino la afinidad con los valores morales de quien juzga y la correspondencia con los criterios de racionalidad y competencia. Se confunde la discusión sobre la autonomía con la discusión sobre el valor moral de las consecuencias de la decisión autónoma. Aquí aparece otra de las contradicciones de la noción de autonomía: si se defiende el valor de la autonomía en sí misma, quedaría sin piso el cuestionamiento sobre el contenido de la decisión autónoma y tendría que ser respetada toda acción que cumpla los criterios de intencionalidad, entendimiento y ausencia de influencias controladoras, aunque vaya en contra de las normas moralmente aceptadas (por ejemplo robar, matar, explotar o secuestrar). Esto lleva a que la defensa de la autonomía se convierta en un callejón sin salida, y nos remite de nuevo a la pregunta de Dworkin⁹⁵ de por qué seguir empeñados en exigir el respeto a la autonomía, si cualquier persona cuyas decisiones son moralmente inaceptadas puede ser autónoma.

Finalmente, Beauchamp expone su ambivalencia frente a la necesidad de la teoría:

Existe una considerable vaguedad alrededor del concepto de autonomía y son bienvenidas las teorías filosóficas que intentan dar fundamentos a la noción (...) en la práctica nos pueden ayudar a entender qué es lo que vamos a respetar cuando respetamos la autonomía de otros. Al mismo tiempo, en el desarrollo de esas teorías no nos debemos alejar de nuestros juicios pre-teóricos a cerca de lo que merece respeto cuando es escogido o realizado por los otros. El valor moral del respeto por la autonomía precede a la teoría filosófica, no es el producto de ella, y ninguna teoría es aceptable si entra en conflicto con este valor⁹⁶.

Bernard Gert, Charles Culver y Danner Clouser⁹⁷ no están de acuerdo con que se haga a un lado la teoría en aras de dar una salida a los problemas prácticos y destacan muchas de las paradojas, confusiones o contradicciones que surgen al intentar guiar la práctica médica por una visión pragmática del principialismo, en especial el principio de autonomía. Se pueden resumir en los siguientes puntos:

1. “El principialismo expresa comprensiones inadecuadas de la moralidad porque no da importancia a la diferencia entre reglas morales e ideales morales; interpreta equivocadamente el concepto de deber y no es conciente de que la moralidad es un sistema publico que aplica para todos.”⁹⁸

El derecho de irrespetar el principio de autonomía que se le otorga al médico por la autoridad que le da el conocimiento o el juicio que haga de la situación del paciente, contraría dicho principio. Como señalan Gert y colaboradores, si el respeto a la autonomía es una norma moral reconocida por la sociedad, debe ser reconocida también por el médico. Sin embargo, las razones por las que se hacen excepciones a esta norma, debilitan la definición del concepto y su fuerza orientadora de las relaciones humanas en general y de la relación médico-paciente en particular.

Esta excepción está explícita en el informe Belmont y las reglamentaciones posteriores y la referencia que hacen a ella Beauchamp y Childress va un poco más lejos, pues abre la posibilidad para que se puedan controlar o irrespetar las acciones consideradas no autónomas (incluso, en ocasiones lo recomienda): “Los que , como nosotros, defienden enérgicamente el principio de autonomía en ética biomédica, nunca han negado que, cuando las personas no son autónomas para tomar ciertas decisiones, ni podrán llegar a serlo, está justificado intervenir”⁹⁹

El problema radica en que es el mismo médico quien debe definir cuales son las acciones autónomas y cuales no. Se plantea la siguiente lógica: si el paciente esta de acuerdo con el médico, su decisión es racional y por lo tanto es autónoma; si esta en desacuerdo, la decisión es irracional y no es autónoma porque esta desinformado, luego es necesario informarle suficientemente (sin coaccionar pero persuasivamente). Si después de una información suficiente el paciente sigue obstinado en su decisión, se considera que está basada en falsas creencias, por lo tanto no es racional y no es autónoma, y el médico está acreditado para desautorizarla. Definitivamente, el médico es quien controla la situación y tiene la última palabra.

2. No hay criterios suficientes y excluyentes para definir cuando una decisión es autónoma o no.

Este tema ha sido discutido durante largo tiempo por filósofos de diferentes épocas y no hay ningún acuerdo sobre si es útil esta categoría para definir casos de dilemas complejos. Gert y colaboradores utilizan el siguiente ejemplo: ¿Es la decisión de dejar de beber una decisión autónoma, o es autónoma la decisión de seguir bebiendo?

La autonomía es un principio tan fundamentalmente ambiguo y controvertido que puede ser utilizado para apoyar dos posturas totalmente opuestas de actuar, aun cuando no haya desacuerdo sobre la observación de los hechos del caso y no haya diferencias culturales. Un principio así, obviamente no es una guía útil para la acción.¹⁰⁰

3. La doble demanda del principio de autonomía, es decir, respetar la decisión autónoma, por una parte y promover la decisión autónoma, por otra, no solo lleva a confusión sino podría llevar a también a una manipulación de los pacientes motivada por la intención de los médicos o profesionales de salud de que estos tomen la mejor decisión, es decir la mas autónoma (de acuerdo a lo que ellos consideran autónoma).

Al promover un acción autónoma, el profesional de salud puede elegir cuáles serían las creencias propias del paciente sobre las que se debería apoyar para tomar una decisión más autónoma; o los lazos emocionales que en un momento dado podrían estarlo presionando; o identificar los compromisos culturales y sociales que podrían estar afectando su decisión, todo ello con el fin de presentarlo claramente al paciente para hacerlo conciente de las circunstancias. Esta intervención, bien intencionada a favor de una decisión más autónoma, sería una intromisión indebida en los asuntos propios del paciente y un juicio de valor externo que violaría de plano su fuero interno para tomar decisiones, es decir su autonomía.

Gert y colaboradores proponen que el método más adecuado para respetar la decisión de los pacientes no debe ser el respeto a la autonomía sino el respeto a una decisión racional: toda decisión racional debe ser respetada. Sin embargo, considero que esta salida, nos lleva al mismo problema que con la decisión autónoma: quien define cuál es una decisión racional y cuál no, es el mismo médico.

Por su parte, el médico y bioeticista español Pablo Simón Lorda también argumenta en contra del principio de autonomía. Considera que “el problema de la “autonomía” de las personas es precisamente el de haber sido definido como “principio” (las comillas son del autor)¹⁰¹. Afirma que el respeto a la autonomía de las personas está implícito en los otros 3 principios fundamentales de la Bioética y que probablemente Gert y Cluser tienen razón en su teoría de que este principio

surgió por la necesidad de combatir el paternalismo mediante una obligación que tuviera el mismo peso moral que había acumulado históricamente la beneficencia paternalista y concluye: “puede decirse que hay poderosas razones históricas y prudenciales para afirmar la existencia de algo llamado “principio de autonomía” (p 23)

Sin embargo, aparte de esta discusión, muy propia del campo bioético, Simón propone una mirada de la autonomía que pocos filósofos han tenido en cuenta: no ubica la autonomía como una característica psicológica del individuo, ni tampoco como una condición deseable, sino resalta el carácter *relacional* de este concepto: opina que la autonomía aparece en escena como resultado de un proceso histórico de “cambio radical en las relaciones interhumanas” que plantea que éstas deben ser simétricas entre sujetos morales autónomos y con obligaciones morales”. Esta es una postura claramente diferente, que saca la discusión de la autonomía del ámbito psicológico (privado), y la coloca en el ámbito político (público). Aunque no profundiza demasiado en el tema porque se dedica al procedimiento del consentimiento informado, deja explícita una diferencia importante entre el respeto de la autonomía de las personas para tomar decisiones, por una parte, y, por otra, la promoción de la autonomía de las personas. De la primera, dice que debe ser una obligación de carácter perfecto, y que en la Bioética corresponde al principio de No Maleficencia puesto que no respetar las decisiones morales de las personas es lesionarles en su esfera biopsíquica y en su vida moral. De la segunda, afirma que es una obligación de carácter imperfecto, puesto que depende de muchas circunstancias el hacer realidad un ambiente propicio para la autonomía.

Esta relación explícita de la autonomía con la política abre una salida a la paradoja que se ha venido exponiendo hasta ahora. En el terreno de la bioética no se trataría entonces de decidir cuáles decisiones son autónomas o cuáles personas son autónomas, sino de buscar y mantener relaciones simétricas entre las partes, ya sean los médicos y los pacientes o los investigadores y los sujetos de investigación.

Simón Lorda se refiere a la autonomía como un atributo de *los hombres*. Resalto este plural porque deduzco que se refiere a la emergencia de la autonomía en la convivencia de unos hombres con otros, no como un atributo propio del hombre, como ser humano individual. Cuando dice que “la autonomía es el núcleo de una antropología determinada, la antropología moderna” y lo diferencia del “ajustamiento al orden natural” como el “núcleo de la antropología naturalista” está resaltando el carácter social, construido e histórico, del concepto de autonomía, queriendo expresar con el término “antropología” una manera de comprender a los seres humanos como colectivo y sus relaciones entre ellos y con el mundo.

Onora O'Neill¹⁰², filósofa y bioeticista inglesa, tampoco esta de acuerdo con la autonomía individual como principio de la bioética en razón de que puede estimular formas de individualismo y expresión individual que sean éticamente cuestionables. Concluye que el supuesto triunfo de la autonomía individual sobre otros principios en bioética, es una ilusión insostenible, que no se puede defender y propone retomar una estrategia de relaciones humanas que logre devolver la confianza entre las personas y que no genere desconfianza, como ha sucedido con el principio de respeto a la autonomía individual.

Otro reconocido filósofo norteamericano en el campo de la bioética, Tristram Engelhardt¹⁰³, manifiesta serias reservas sobre el principio de autonomía como rector de la práctica médica. Afirma que la autonomía no puede ser un valor en si mismo, sino lo que tiene valor es el reconocimiento de que se tiene autoridad moral para actuar, que surge de la relación entre las personas. La autonomía, entendida más como respeto mutuo, es reemplazada por “el permiso”; esto significa que la autoridad para actuar no puede estar dada por razones, argumentos o creencias compartidas, sino únicamente por *un acuerdo* entre los participantes. El principio de permiso, así entendido, impone límites a ambos actores y otorga autoridad para la acción. Argumenta Engelhardt que actuar mediante este principio evita entrar en discusiones sobre qué es lo mejor, y por lo tanto no está sujeto a interpretaciones particulares. Este permiso implica relaciones de confianza, compromisos y metas comunes, así como límites particulares de acuerdo a la información que se obtiene sobre las consecuencias de las acciones. Estos límites y permisos surten efecto para médicos, pacientes, familiares, enfermeras hombres y mujeres en general. Sugiere este autor no juzgar si un individuo es totalmente competente o incompetente.

Diferentes individuos en diferentes épocas y circunstancias diferentes serán competentes o incompetentes en distintas áreas y en distinto grado... La competencia o capacidad de entender y valorar las consecuencias de los propios actos, como también de asumir su responsabilidad, no es un fenómeno global, ni binario¹⁰⁴.

En últimas, se podría inferir de la exposición del autor que se está proponiendo aliviar al médico la obligación que se ha atribuido sobre definir cuál es la decisión del paciente que debe respetar y cuál no, para establecer una relación de cooperación mutua, no autoritaria, en la cual no estén en desventaja los pacientes y tampoco los médicos, que esté garantizada por el respeto mutuo y la responsabilidad, acompañada de medidas legales para evitar el abuso.

Gilbert Hottois¹⁰⁵ cuestiona también el Principio de Autonomía en la bioética y lo califica de ambiguo.

Desarrolla su argumentación sobre la base de que, puesto que los principios se plantean de manera formal, el principio de autonomía en cuanto respeto de las acciones y decisiones de los demás sin coerción o violencia física, genera una ambivalencia ya que puede ser utilizado por personas muy buenas o por personas muy malas, por lo tanto es “éticamente indiferente”.

“... el principio de autonomía, que se convierte en un principio ético, sigue el destino ambivalente de todas las normas y valores, es decir que su aplicación no puede nunca ser mecánica y que su observación no está nunca segura de ir en el buen sentido moral”¹⁰⁶

Con base en este y otros argumentos plantea dos posibilidades frente a este principio:

“...O el Principio de Autonomía no es un principio ético y, por lo tanto, no puede fundamentar ni entender las condiciones de posibilidad y de validez de la vida moral, o bien, es un concepto ético que no se reconoce como tal y funciona por lo tanto, dentro de la más completa ambigüedad.”¹⁰⁷

Hottois expresa también su inconformidad con la utilización de los principios para la resolución de conflictos y manifiesta que existe una estrecha e indisoluble relación entre el principio de Autonomía y el de Beneficencia, una tensión que se genera entre ambos : Propone que la ética está en medio de esta tensión, por lo tanto no se puede inclinar a favorecer el uno o el otro dándole una primacía como principio pues, por una parte, esta jerarquía es artificial y por otra nos saca del campo de la ética. Afirma Hottois que “ninguna postura teórica o “metaética” puede, legítimamente, reducir esta tensión”¹⁰⁸ Llama la atención sobre los dilemas que se presentan en la práctica en los cuales en ocasiones es “moralmente inadmisibles” hacer prevalecer el principio de beneficencia sobre el de autonomía; sin embargo, también se presenta lo contrario, y resultaría “inmoral o amoral” hacer prevalecer el principio de autonomía sobre la beneficencia, privilegiando la autonomía moral pero desconociendo que dicha autonomía no es auténtica: en palabras del autor, correspondería al “ejercicio de una pseudo libertad que está diversamente alienada y constreñida” y continúa diciendo que no se puede reducir la ambivalencia separando y jerarquizando el Principio de Autonomía y el Principio de Beneficencia pues esto solamente desplaza o disimula el problema.

En contraste con Pablo Simón, quien vincula la autonomía y su respeto fuertemente con la racionalidad, Hottois argumenta que los acuerdos morales no implican necesariamente una referencia a la razón: “la autonomía universalmente

afirmada es formal y vacía, es una condición tecno-lógica y no un ideal de la vida moral¹⁰⁹. Asevera que el lenguaje verbal no es absolutamente indispensable, que existen otros mecanismos que también intervienen en la adhesión de las personas a los valores y que dichos mecanismos no necesariamente deben pasar por procesos racionales para ser legítimos.

Finalmente hace referencia a la relación que existe entre los valores y las culturas para reforzar la idea de la construcción social e histórica de los conceptos y considera que “el Principio de Autonomía puede ser el reflejo de una valoración norteamericana del individualismo, el liberalismo y la economía de mercado”¹¹⁰.

En este sentido, otra perspectiva que aporta elementos significativos al análisis de la autonomía en la bioética es la de los estudios culturales comparados. Se destacan los estudios de Kasumasa Hoshino¹¹¹, quien sostiene que la autonomía es un valor muy propio y característico de las sociedades occidentales, y, que hay culturas que rechazan éste como un principio moral. Por ejemplo, en la cultura japonesa, la tradición, la religión y las costumbres valoran mucho más las decisiones que se toman en conjunto en el ámbito familiar, respetando estrechos lazos que no son solamente afectivos sino espirituales y valorando los riesgos y beneficios que pueden traer las decisiones sobre todo el grupo familiar. La bioética occidental interpretaría ésta como una situación de coerción o manipulación, es decir de no autonomía, y justificaría su desautorización.

Wolpe¹¹² sugiere una postura similar, relacionando la relevancia de la autonomía en la bioética norteamericana con la cultura general norteamericana y sus valores notablemente individualistas. También apoya esta relación James Drane¹¹³, PhD y Profesor Emérito de Ética Biomédica en Pensilvania, Estados Unidos, quien en una conferencia para la preparación de un programa regional de bioética en América Latina, comentó que la autonomía puede ser un interés especial de una sociedad particular, como por ejemplo la norteamericana, mientras que podría no serlo en otra, como la latinoamericana, en la cual la familia podría tener un papel más importante que el individuo y su autonomía. “La fuerte influencia cultural de Estados Unidos en esta disciplina (refiriéndose a la bioética) fácilmente pasa inadvertida para las personas que no tienen contacto suficiente con otras culturas”. Califica el énfasis en la autonomía como una posible “exageración de una perspectiva” sobre otras, que una bioética latinoamericana debería corregir. Estos estudios dan cuenta de que la autonomía no es un principio universal ni está inscrito en la moral común de todas las sociedades.

Diego Gracia¹¹⁴, es todavía más radical en su énfasis sobre la influencia norteamericana y afirma que “La Bioética ha sido una creación típicamente norteamericana”¹¹⁵ y, resalta que debido al paradigma del pensamiento de esta

sociedad, se ha desarrollado más una visión pragmática que una elaboración teórica sobre el concepto de Autonomía.

Este autor propone que la bioética tiene dos niveles: un nivel universal y un nivel particular y en este sentido, la autonomía también los tiene. En el nivel universal, también denominado por el autor como “el deber” o el nivel disciplinario, estarían los principios absolutos invariantes de la moralidad, reconocidos por todos y comunes a todos y que no son proposiciones discutibles; para el caso de la autonomía sería “esa ley moral que todo hombre se da a si mismo”, es decir su capacidad auto legisladora, su propia moral.

En el otro nivel, el particular, Gracia incluye aspectos de la vida humana que sobrepasan los límites de la racionalidad como son las emociones, las relaciones sociales, las circunstancias, las creencias y la construcción de futuro, afirmando que “con su autonomía, cada hombre elabora su propio proyecto de vida, es decir su ideal de felicidad y perfección. Este ideal es siempre histórico y consuetudinario, y a la postre, personal e intransferible. Y sin embargo, no por ello obliga menos que los principios de nivel disciplinario”¹¹⁶. Gracia concluye que en este nivel, la autonomía está estrechamente relacionada con la beneficencia puesto que “solo las personas, ejerciendo su autonomía, pueden definir qué es beneficioso respondiendo a sus ideales de perfección y felicidad.

Gracia reconoce que hay dos definiciones de autonomía que son reflejo de dos grandes diferentes enfoques de la ética: el enfoque europeo, que es más categórico y enfatiza la fuerza de la razón sobre la autolegislación y la acción humana; y el enfoque norteamericano, que es más empírico y resalta la capacidad de las personas para tomar decisiones con conocimiento y sin coacción, y por ello, en esta línea de pensamiento, se insiste en distinguir entre *persona* autónoma, *elección* autónoma y *decisión* autónoma, para lo cual cita a dos reconocidos autores norteamericanos ¹¹⁷.

Esta visión pragmática de diferenciar entre persona, elección y decisión pareciera ofrecer una salida parcial al problema conceptual de la definición de autonomía porque ubica la discusión en un plano de una situación concreta. No obstante, la acción de valorar de manera externa, aun con criterios muy definidos, si la persona, la elección o la decisión son autónomas, está forzosamente violando la autonomía de esta persona, quien debe someter a juicio su carácter, sus elecciones y sus decisiones para que sean reconocidas como autónomas y por lo tanto respetadas. En una compilación hecha por Gracia y Júdez ¹¹⁸ se dedica un capítulo completo a la valoración de la autonomía de los pacientes utilizando un término muy cercano denominado “la capacidad de los pacientes para tomar decisiones”. Esta consiste en la evaluación de los componentes cognitivo y volitivo-afectivo de una persona que se ve enfrentada a una situación médica

concreta en la que deba decidir. El propósito de esta valoración es asegurarse de que el paciente está en uso de sus capacidades para comprender información, razonar adecuadamente, jerarquizar las alternativas, seleccionar una opción, hacerse cargo de la decisión tomada, reafirmarse en la decisión y hacer una revisión crítica del proceso de decisión.¹¹⁹ De nuevo, es el médico quien se encarga de hacer esta evaluación, la cual atenta contra la autonomía del paciente haciéndose evidente nuevamente la paradoja o el punto ciego.

El principio de autonomía ha recibido también críticas por una variedad de posturas éticas no liberales, como las feministas, comunitaristas y las que apoyan la toma de decisiones basadas en la familia, argumentando principalmente 2 razones: 1) El concepto de autonomía es muy reducido, es atomista e ignora el contexto social de la identidad. 2) La preocupación de la autonomía por los derechos de los pacientes, además de que es reducida, deja de lado la importancia de las dimensiones sociales en la toma de decisiones en relación con la salud. Al respecto, el filósofo norteamericano Thomas May¹²⁰ argumenta que los principios éticos deben ser acordes con la política general y la constitución de cada país. Hace énfasis en la coherencia de la defensa de la autonomía con una política de tipo liberal, como la norteamericana, puesto que toda la legislación y las políticas de todos los sectores favorecen el respeto a la autodeterminación y autogobierno sin coerciones, manipulaciones o engaños, por lo tanto hay una consistencia general de la organización política en torno a la Autonomía como principio rector.

Afirma May que las críticas a la autonomía han sido infundadas porque se ha entendido la autonomía como ausencia total de influencias. El defiende una concepción más amplia, argumentando que el paradigma de la autonomía reconoce que el ser humano no es autosuficiente, que busca formas de autoridad en algunos momentos de la vida y permanentemente tiene influencias externas, incluyendo la familia y las relaciones sociales, que, según el autor, tienen un papel central en la dirección del curso de la vida. El paradigma de la autonomía permite que sea el individuo quien tome las decisiones sobre los valores que deben guiar su comportamiento, incluidos en ellos los vínculos con el grupo social, las convicciones religiosas, la autoridad o los sistemas legales sin que las personas no puedan ser rectoras de su propia vida.

En resumen, como lo sugieren muchos autores, es necesario aclarar lo que se entiende por autonomía, pero no solamente desde la teoría, sino también delimitar muy bien lo que defiende la moral común cuando utiliza el término "autonomía", o en términos de Beauchamp, los juicios pre-teóricos. Parece que hay muchas confusiones también en estos juicios. Algunas veces se utiliza el termino "autónoma" para calificar una decisión que cumple ciertos requisitos de

independencia, intencionalidad y conocimiento, cualquiera que sea su contenido¹²¹. Otras veces, para calificar una decisión que cumple el requisito de ser moralmente aceptable, es decir que “merece respeto”. También se confunde una decisión autónoma ante una situación concreta (una decisión médica, por ejemplo), con una vida autónoma en el sentido de tener los propios proyectos, creencias y valores. Se confunde una vida autónoma con una vida individualista, autosuficiente y libre de influencias. Se confunde una renuncia al derecho de autonomía o una decisión no autónoma con una delegación de responsabilidades a la institución social competente (el médico). Se confunde una decisión no autónoma con una decisión de regir la vida bajo los principios de otras personas o grupos. Se confunde una decisión no autónoma con la decisión que se toma bajo parámetros diferentes a los de la mayoría. Se confunde una decisión no autónoma con una decisión irracional, y se confunde una persona autónoma con una persona mejor.

Con esta abundancia y variedad de interpretaciones, algunas contradictorias, queda demostrado que el concepto de autonomía no tiene límites precisos y puede usarse para hacer referencia a situaciones totalmente contrarias. Por esto se configura lo que se considera una paradoja o una aporía, entendiendo ésta como una dificultad lógica que se presenta por una serie de razonamientos irresolubles¹²².

4.3 Paternalismo y Autonomía

Se conoce como paternalista la acción que se impone sobre otra para impedir el daño o conducir a la felicidad, el bienestar o el placer¹²³. La acción paternalista supone el ejercicio de poder que tiene un carácter benévolo, como el que ejercen los padres sobre los hijos, el cual está mediado por el afecto el deseo y la necesidad de protección que tienen éstos, en tanto que no han logrado la madurez suficiente para hacer elecciones que propendan por su propio bienestar.

Beauchamp y Childress la definen como “la desautorización intencionada de las preferencias o acciones conocidas de una persona, donde la persona que las desautoriza justifica su acción con el propósito de beneficiar o evitar el daño a la persona cuya voluntad esta desautorizando”¹²⁴.

Los críticos del traslado del paternalismo al poder político afirman que se está violando el derecho de igualdad que tienen los ciudadanos, al ser considerados permanentemente como menores de edad. Por otra parte, se someten pasivamente a los juicios de la autoridad sobre que es lo mas conveniente cediendo su capacidad de deliberación y de elección, y entregando el curso de sus vidas a la decisión de los gobernantes o autoridades. Esta situación se da con frecuencia en el ámbito médico, debido precisamente a que la acción benevolente, en este caso la prevención, la intervención o el tratamiento de la enfermedad, es el

objetivo principal de la práctica médica. Se presenta entonces un conflicto con la autonomía, por cuanto el paciente siempre será considerado de manera similar a los menores de edad ante en lo que respecta a la decisión sobre los que es más conveniente para su bienestar. El paciente no tendrá entonces la oportunidad de razonar y elegir porque es el médico quien decide por él.

La actitud paternalista es bastante discutida hoy en día por varias razones, unas a favor del paciente y otras a favor del médico:

1. Viola los derechos humanos al ignorar las creencias, razones, deseos y expectativas de los pacientes sobre sus propias vidas perpetuando relaciones asimétricas de poder.
2. Se presta para situaciones de abuso y conflicto de intereses por parte de médicos e instituciones de salud
3. Considera el conocimiento científico como acertado y carente de riesgos por lo cual deja el peso de la responsabilidad de la decisión y sus consecuencias en cabeza del médico.
4. Los avances tecnológicos generan cada vez mas riesgos de diferente magnitud, plazo y ámbito de acción, que en muchas ocasiones son desconocidos por los mismos médicos. Los pacientes muchas veces no son concientes de esta situación y no participan activamente de las decisiones en las que se pone en riesgo su propia vida.
5. Estos avances tecnológicos hacen que se pierda la nitidez entre la beneficencia y el daño
6. Se ignora al otro en su diferencia y se abre la posibilidad de reintroducir la coacción y la dominación¹²⁵.

La tendencia más generalizada está de acuerdo con que hay ocasiones en las que se justifica la acción paternalista¹²⁶:

- Cuando la prevención de los daños o los beneficios que se generan compensan la pérdida de la autonomía
- Cuando el estado físico o mental de la persona no le permite tomar decisiones autónomas (incompetencia)
- Cuando está universalmente justificado intervenir bajo estas circunstancias
- Cuando el beneficiario elige consentir esa acción, consentirá o habría consentido esa acción si hubiera podido elegir

A pesar de la intención de restringir el paternalismo en aras de garantizar el Principio de Autonomía, permanece en el médico un alto poder de decisión incrementado por la autoridad para valorar las circunstancias, la competencia, y los posibles daños o beneficios que justificarían una intervención que desautorice

la decisión individual del paciente. Por otra parte, la actitud benévola que se le atribuye al médico deja entrever una disposición particular de tipo afectivo, caritativo o altruista que podría distraer de la responsabilidad que le ha sido designada por la sociedad. No depende de su voluntad tener actitudes o deseos de hacer el bien a los demás, es su deber profesional, por el cual debe responder ante quienes han delegado en él el cuidado de la salud y para el que se ha formado profesionalmente.

Al respecto, manifiesta Victoria Camps¹²⁷, conocida filósofa y bioeticista española, que la medicina no es una ciencia exacta, por lo cual trae una fuerte carga valorativa en sus apreciaciones y acciones. “Nuestra ética se complica porque tiene que contar con dos valores que se vuelven incompatibles: el valor de la autoridad y el de una responsabilidad profesional que incluya el respeto y la deferencia hacia la voluntad del otro”.

El paternalismo, que puede interpretarse como la autonomía del médico¹²⁸, confirma una de las paradojas del respeto al principio la autonomía porque enfrenta la autonomía del médico con la del paciente. Aunque la beneficencia sea la justificación de desautorizar la decisión del paciente, se estará violando el principio si ésta no está de acuerdo; y si se decide respetar la autonomía del paciente, se estaría violando la autonomía del médico. Por otra parte, en realidad, los pacientes nunca tendrán el conocimiento o la comprensión necesaria que les permita estimar riesgos y beneficios para definir con criterio válido cuál es la elección que mas les conviene y ejercer una acción autónoma en todo el sentido del concepto. Aun los propios médicos cuando están enfermos, dejan muchas veces las decisiones en manos de los especialistas pues, aunque comprendan, no tiene la experiencia de sus colegas quienes los aventajan para tomar una decisión más acertada. Como afirma Camps¹²⁹, el paciente se encuentra indefenso y confía en el buen juicio del médico y en sus capacidades; ante una situación de vulnerabilidad, no son de mucha ayuda la independencia y la defensa de la autonomía.

5. CONCLUSIÓN: EL FUTURO DE LA AUTONOMÍA EN LA BIOÉTICA

Este texto ha puesto de manifiesto que el concepto de autonomía es una construcción social que está ligada a un paradigma de pensamiento, es decir a unos valores, creencias e ideales de un grupo particular de personas. Por lo tanto se debe reconocer su carácter histórico, es decir, producto de circunstancias particulares, lo cual lo hace susceptible de cambio, de reflexión y de discusión, y no un hecho que se da espontáneamente y de manera natural.

Las diferentes posturas teóricas y prácticas que se han revisado en este trabajo, llevan a creer que es necesario un cambio de perspectiva frente a la defensa a ultranza de un concepto estático y absoluto de la autonomía, puesto que los conceptos fundamentales alrededor de los cuales se ha construido como una guía para la acción humana tienen fracturas, contradicciones y vacíos que han generado confusiones y rechazos.

De lo expuesto en los capítulos precedentes, parece confirmarse la tesis de Melucci, mencionada inicialmente, respecto a que los esquemas con que se comprende la realidad en el pensamiento moderno han alcanzado sus límites haciéndose insuficientes para comprender los procesos que observamos en la actualidad y que den cuenta de su complejidad. Dentro de dichos esquemas modernos hemos analizado en este texto el respeto a la autonomía individual, la competencia del agente, la beneficencia, y, de manera tangencial, la resolución de los dilemas a partir de los cuatro principios básicos de la investigación y la práctica clínica.

Se puede afirmar que la defensa de la autonomía tuvo su lugar en el pensamiento moderno, en un contexto histórico y social particular que la ubicó como un fin de la vida humana con el propósito de hacer contrapeso a presiones de tipo religioso, social y político que minaban la libertad de las personas y las mantenían en un nivel de sumisión y dominio. Una vida entregada al sometimiento de otros no era una vida digna de los seres humanos y era necesario abolir todas las formas de esclavitud.

La autonomía en el campo de la Bioética ha ocupado un lugar trascendental siendo uno de los cuatro principios básicos sobre los cuales se ha cimentado la relación médico-paciente del último siglo, particularmente en la bioética norteamericana y latinoamericana. Sin embargo, las discusiones teóricas y conceptuales han sido postergadas debido en parte a la necesidad que plantea la práctica profesional sobre la manera de valorarla, los criterios y las circunstancias para respetarla y también a que el calificativo de “principio” y el carácter de valor

universal que se le ha dado la han convertido en una consigna incuestionable e indiscutible, en un hecho natural inherente a la raza humana.

En el momento actual, superadas ciertas circunstancias históricas críticas de orden político y social, parece inapropiado continuar defendiendo la autonomía como principio de la acción ética. El concepto, útil en su momento, es ahora, confuso, ambiguo, encierra contradicciones intrínsecas, además de ser de alguna manera, contra fáctico, es decir que no ha sido posible observarlo en la realidad de las relaciones humanas. Particularmente en la Bioética se perciben estas dificultades que se manifiestan, entre otras, por elaboración de diversos instrumentos, guías, criterios y protocolos que contribuyan a dar salida a un problema sentido por los pacientes, los familiares y el personal de salud cuando se requiere evaluar la autonomía de las personas y sus decisiones ante las propuestas de intervención del personal de salud.

Algunas de las discusiones bioéticas sobre diferentes temáticas, comienzan a mostrar conceptos nuevos y prometedores que superan la reiterada autonomía y expresan cambios hacia el pensamiento y los valores contemporáneos como los que se exponen a continuación:

- 1. La fundamentación de la relación de las personas en la confianza, en lugar de hacerlo en el respeto a la autonomía.**

Esta propuesta esta muy acorde con el pensamiento contemporáneo por cuanto este concepto de la confianza involucra la cooperación, el cumplimiento de responsabilidades, las relaciones heterárquicas, y el reconocimiento de la alteridad. En esta línea de pensamiento se encuentran bioeticistas de origen europeo como Hottois, O'Neill, Simón y Camps y algunos representantes de las llamadas éticas feministas, o éticas del cuidado.

La comprensión contemporánea del mundo de la vida mediante la metáfora de redes propone un modelo de relaciones a partir de nodos que tienen diferencias y semejanzas con el resto, que tienen una identidad flexible al cambio y una autonomía que se caracteriza por ser relativa que, reconoce la presencia, la influencia y la necesidad de los otros¹³⁰. En la siguiente afirmación de un filósofo colombiano contemporáneo, se puede observar el énfasis sobre la acción en relación con los otros, más que sobre las potencialidades de los individuos aislados:

*Actuamos, y desde el punto de vista social (o cultural o político) no somos, para los otros, nada más que lo que hacemos y cómo lo hacemos, lo que decimos y cómo lo decimos (tanto como lo que dejamos de hacer o lo que omitimos). Nadie es, intersubjetivamente, nada más que sus actos. (...) Los actos humanos ponen trascendencia, son constitutivos del mundo; mejor aun, los actos humanos son trascendencia. La trascendencia de los actos humanos **es** el mundo. (...) Los actos humanos implican necesaria y absolutamente al otro¹³¹.*

La autonomía se entiende como la gestión de la vida de bajo criterios asumidos como propios mediante procesos mentales de diferente nivel de complejidad. En las ciencias contemporáneas, la autonomía no es entonces una característica exclusiva de los humanos sino de todos los seres vivos, -incluso también se atribuye este calificativo a formas de vida artificial-, que permite que la vida se reproduzca y se enriquezca, es decir sea cada vez más compleja, es decir cada vez con mayor información y combinaciones. La vida biológica necesita la autonomía de los organismos para evitar la dependencia porque los organismos dependientes disminuyen los niveles de complejidad y tienden a la muerte. Los seres vivos autónomos reconocen sus límites y por lo tanto reconocen sus necesidades. Esto lleva a un equilibrio de fuerzas entre la dependencia y la autonomía que se configura en lo que se ha denominado co-dependencia, la cual se debe dar en medio de relaciones de confianza y cooperación.

Sin embargo, se dice de la autonomía que es relativa¹³², para contrastarla con la autonomía absoluta (del pensamiento moderno) porque es inherente a las circunstancias, al tiempo, a los compromisos y a los acuerdos que se establecen entre los individuos, por lo tanto, es cambiante. Por estas razones tiene que ver con la conformación de vínculos entre las personas y de ellas con las instituciones (como son en este caso la medicina y los médicos), vínculos que se establecen a partir de flujos de información en múltiples direcciones. Esta información tiene una función trascendental en la constitución de nodos porque permite tener acceso a mayor cantidad de opciones y por lo tanto mayores posibilidades de hacer elecciones¹³³.

El reconocimiento de la incertidumbre restituye la necesidad de la confianza. Hay incertidumbre en las relaciones sociales, en la ciencia y en la nosotros mismos, por lo cual todas las decisiones están inscritas en un contexto de riesgo, contingencia y azar, lo cual implica que todas las personas son igualmente vulnerables; por ello son necesarias relaciones de cooperación y conformación de vínculos. En el contexto de la relación médico-paciente, como afirma V. Camps, *toda confianza tiene que ser mutua porque enfrenta a dos personas igualmente vulnerables*¹³⁴.

2. El respeto por la diversidad y el pluralismo, que solo se garantizan mediante el diálogo.

Este diálogo debe ser entendido como una relación dia-lógica, es decir de lógicas diferentes, y no la imposición de la lógica del un individuo sobre la del otro. El reconocimiento del otro como diferente, como interlocutor válido, como agente moral, como extraño moral con reivindicaciones legítimas, son términos que señalan una apertura a la complejidad. Para evitar caer en el llamado “relativismo moral” algunos proponen mantener esta diversidad en el espacio de lo público, reflexionando, discutiendo y reconociendo la diferencia, lo cual permite la discusión moral colectiva¹³⁵.

Este tema del pluralismo y la diversidad es de interés actual tanto en Europa como en Norteamérica, aunque no se han desarrollado de igual forma en América Latina, principalmente a causa de concepciones religiosas muy arraigadas¹³⁶. Sin embargo, recientemente se viene despertando un interés particular en algunos investigadores y líderes en la formación bioética en Latinoamérica, como Jaime Escobar, médico, bioeticista y profesor universitario colombiano, quien considera que es precisa una ética pluralista que reconozca y respete las diferencias.

Se requiere un replanteamiento de valores éticos y morales que se comprometa con el ejercicio del reconocimiento del otro como legítimo otro en la diferencia, que permita el ejercicio de la tolerancia, la responsabilidad y la solidaridad con la cadena de la vida, a aprender, a realizar y soportar críticas, a desarrollar acercamientos y a proponer soluciones pluralistas.¹³⁷

Justamente, el último Simposio Internacional de Bioética que organiza el grupo de Bioética de la Universidad El Bosque anualmente en la ciudad de Bogotá, tuvo como tema central el de la bioética frente a la diversidad y la exclusión. Allí se expusieron diferentes temáticas en las que se expresa el pluralismo moral y la necesidad de asumir la diversidad biológica, cultural y social desde la bioética¹³⁸.

Por su parte, Mario Hernandez, historiador y bioeticista, también colombiano, ha reflexionado sobre el pluralismo ético en la bioética y concluye que el diálogo moral debe asegurar la transformación de la posición de los sistemas en desacuerdo para que puedan superarse los dilemas; en particular sobre el principio de autonomía como rector de la relación médico-paciente, comenta que ésta elimina la posibilidad de diálogo porque no hay un cambio de las posiciones originales en razón a que no hay un verdadero interés en el cambio¹⁴⁰.

3. El reconocimiento de la heterogeneidad moral como origen de la ética”¹⁴¹

Otro concepto, también cercano al pluralismo es el que resalta el valor de la diversidad también dentro de los aspectos éticos. El contacto intercultural y las relaciones y vínculos que se establecen entre grupos de creencias, costumbres y tradiciones totalmente diferentes ha permitido conocer una inmensa variedad de normas y conductas aceptadas por determinados grupos. La ética en general, y la bioética deben reconocer éste contexto como una realidad que enmarca y determina su acción.

Engelhardt, desde hace 20 años, era ya muy consciente de esta diversidad, y llamaba la atención sobre el riesgo de estar imponiendo puntos de vista y códigos morales dominantes a través de una supuesta “objetividad” de la bioética:

Existen desacuerdos fundamentales acerca de quien debe definir el bien de las personas y respecto a que norma. Muchos de los que trabajan en temas de ética aplicada y de bioética, parecen hacer caso omiso de las dificultades presentes en el pensamiento moderno; parecen seguir adelante con la tarea de aplicar la ética como si fuese obvio qué ética secular debe ser aplicada.... Las consultas a los comités y el asesoramiento bioético pueden caer en la imposición de una visión moral, de una ideología u ortodoxia moral particular como si la razón misma lo exigiese (...) Hablan en nombre de la razón, sin reconocer un compromiso moral particular¹⁴²

Se está gestando cada vez con más fuerza una tendencia en la bioética que reconoce y valora las diferencias; no obstante, esta postura no es todavía mayoritaria, en especial en algunos países de predominio religioso católico, donde existen profesionales que no aceptan esta postura y manifiestan un fuerte y excluyente compromiso con la moral asumida por la esta religión¹⁴³.

Sin embargo, la sociedad actual, globalizada y tecnológica, demanda una mirada pluralista, un reconocimiento de la heterogeneidad moral, cultural, social y biológica. Empieza a mostrarse de acuerdo con que la diversidad es un valor y por lo tanto a reflexionar sobre cómo defenderla y preservarla, en un mundo todavía grabado por el pensamiento moderno que busca leyes y normas universales aplicables a todos por igual. Hottois, afirma que es necesario reconocer la legitimidad de reivindicación del otro como extraño moral¹⁴⁴. Este es uno de los retos para la bioética contemporánea: poder definir qué está bien y qué está mal en relación con la vida en el contexto de lo diverso, es decir, de los extraños

morales. Y no es necesario ir muy lejos para encontrar la diversidad; aun dentro de una misma cultura o grupo social, se pueden encontrar grandes diferencias. Incluso, afirma Hernández¹⁴⁵, en la relación médico-paciente se encuentran sistemas morales distintos porque el médico asume la ciencia como un sistema moral, fundamentado en la racionalidad técnica, mientras que el paciente tiene otro sistema moral fundamentado en otros elementos.

Sin embargo, llama la atención este autor el peligro de caer en un “relativismo ingenuo”, del “respeto” y de que “todo vale”. Los sistemas morales diversos no solamente están conviviendo, existen relaciones de poder entre ellos, y no es a través de la tolerancia que se resuelven los conflictos; al final, los conflictos persisten y terminan resolviéndose por la vía del poder. Por esto es necesario establecer discusiones abiertas en donde las posturas estén dispuestas al cambio, al reconocimiento de las diferencias, pero también de las semejanzas.

4. La regulación de las relaciones debe ser colectiva, no individual, y debe construirse en los espacios de deliberación y reflexión que se dan formal e informalmente en diferentes instancias sociales.

La bioética contemporánea adjudica gran importancia al espacio de lo público. Es allí donde deben realizarse las confrontaciones que den origen a transformaciones de la moral común para que responda a las necesidades y al sentir colectivo. Es en este espacio donde los individuos identifican y negocian sus límites y reconocen el impacto de sus acciones. Este espacio público debe incluir la presencia de todos los actores, no solamente el médico y el paciente, puesto que son los sistemas morales completos y los sistemas de creencias que interactúan y retroalimentan en doble vía los recursos simbólicos y los códigos de una cultura en particular. En el espacio público se gestan los acuerdos que van a ser respetados y se reiteran o deshacen acuerdos previos que se consideran improcedentes. Como afirma Camps¹⁴⁶:

“La autorregulación tiene que ser un producto de la “acción colectiva (...) La autorregulación que propugno va dirigida a producir o descubrir la respuesta más moral (la moralidad colectiva) ante una situación difícil (...) No son respuestas individuales, tienen que estar arropadas por la autorregulación colectiva que se va fraguando en la deliberación y reflexión previa a la toma de decisiones (...) Ya hay pocas decisiones estrictamente individuales; las decisiones importantes, afortunadamente son colectivas”

La acción colectiva es uno de los recursos que se pueden utilizar para la definición de lo correcto en el contexto de lo diverso. Esta ofrece una salida al relativismo, al individualismo y a las limitaciones que presenta el respeto por la autonomía debido a que la ética se construye absolutamente en colectivo.

5. El análisis de las situaciones en conflicto debe tener en cuenta no solamente los procesos aparentemente racionales de la persona, sino también las circunstancias, el contexto y otros elementos de la toma de decisiones que incluyen la emoción, las pasiones, los vínculos familiares y sociales, la historia y los compromisos previos del paciente con sus creencias y afectos.

Diversos autores que han sido revisados en este trabajo¹⁴⁷, han planteado múltiples componentes estrechamente interrelacionados que definen la acción humana. No es posible, por lo tanto, continuar dando importancia únicamente a la razón como explicación a las conductas y decisiones. Se reconoce, además, la contingencia, la incertidumbre y el azar como marco en el cual el ser humano elige y actúa, y se comienza a hacer conciencia de que las decisiones en condiciones de certidumbre son pocas. La teoría contemporánea de la decisión y la teoría de juegos han aportado explicaciones y evidencias sobre la variedad de mecanismos utilizados por los seres humanos para elegir, decidir y actuar¹⁴⁸. Esto lleva a que se relativice la sobre valoración puesta en las decisiones racionales, en la ciencia y la técnica y se tengan en cuenta otro tipo de estrategias en la toma de decisiones.

En este punto, las llamadas éticas “del cuidado”¹⁴⁹ han realizado importantes aportes, llamando la atención sobre el reconocimiento del Otro, la relación vinculante entre las personas, que implica la preocupación auténtica por su situación personal, (de salud, afectiva, emocional y social) y por lo tanto la importancia de valorar el contexto en la toma de decisiones, no solamente los argumentos racionales que se tengan en un momento dado. Por su origen feminista han atribuido estas cualidades a la ética femenina y no a la ética de los seres humanos en general, sin embargo, como lo hemos constatado, en los escritos de varios filósofos y bioeticistas (de ambos sexos) se observan también estos conceptos.

Finalmente, se puede inferir que la bioética contemporánea parece estar dejando atrás nociones, conceptos, valores y perspectivas utilizadas en la modernidad como la búsqueda de universales, de absolutos y de idealizaciones de ser humano y de sociedad. Comienza a identificarse con la metáfora de redes para comprender la vida y a valorar la diversidad, así como también a reconocer que

las elecciones humanas se realizan en un contexto de riesgo, determinado por la información, el azar y la contingencia. En estas condiciones, el concepto de autonomía es discutido y re-valorado para dar paso a la confianza, la cooperación, el pluralismo ético, el diálogo, la apertura al cambio y la regulación colectiva.

BIBLIOGRAFÍA

- ALEMANY, Macario. El Concepto y la Justificación del Paternalismo. Tesis Doctoral en Filosofía del Derecho. Universidad de Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2005. Consultada en Enero de 2008
- BAUMAN, Zigmunt. Ética Posmoderna. México: Siglo XXI, 2006
- BAUMAN, Zigmunt Modernidad y Ambivalencia En BERIAIN, Josexto (coord). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad. México: Anthropos 1996
- BEAUCHAMP, Tom. CHILDRESS, James. Principios de Ética Biomédica. Traducción al español de la edición de 1994, Masson S.A. Barcelona. 1999
- BEAUCHAMP, Tom. ¿ Who Deserves Autonomy and Whose Autonomy Deserves Respect? En Taylor, Stacey. Editor. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge University Press . New York 2005
- BENSON, Paul. Feminist intuitions and the normative substance of autonomy En Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2005
- BERIAIN, Josexto (coord). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad. México: Anthropos 1996,
- BOLLM, Allan. The Closing of American Mind. New York: Simon and Schuster. 1987
- CAMPS, Victoria. Una Vida de Calidad. Reflexiones sobre Bioética. Barcelona: Critica. Ares y Mares. 2001
- CHANG Jonathan En Taking Moral Diversity Seriously. ENGELHARDT Tristram y RASMUSSEN Lisa, eds, Bioethics and Moral Content: National Traditions of Health Care Morality. Dordrecht. The Netherlands:Kluwer Academic Publishers, 2002
- CHRISTMAN, John. (comp) The Inner Citadel: Essays on Individual Autonomy. New York: Oxford University Press. 1989
- CHRISTMAN, John. Autonomía de Procedimiento y Legitimidad Liberal. En Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge: Cambridge University Press. 2005

DABAS, Elina. NAJMANOVICH, Denise (comp). Redes: El Lenguaje de los Vínculos. Buenos Aires: Paidós. 1996

DRANE, James F. Preparación de un programa de Bioética: Consideraciones Básicas para el Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud. Santiago de Chile. (Sin fecha) consultada en Febrero de 2008 en www.portalmedico.org.br/revista/bio1v3/preparación.html

DURKHEIM, Émile. Educación como socialización. Salamanca: Sígueme. 1976

DWORKIN, Gerald. The Concept of Autonomy. En Christman, John. The Inner Citadel. Editor. New York: Oxford University Press, 1989

ENGELHARDT, Tristram y RASMUSSEN Lisa, (eds) .Taking Moral Diversity Seriously. Bioethics and Moral Content: National Traditions of Health Care Morality. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht. The Netherlands, 2002

ENGELHARDT, Tristram. Los Fundamentos de la Bioética. Paidós. 1995

ESCOBAR, Jaime. Bioética y Conductas Sociopáticas. En Bioética y Conflicto Armado. Bogotá. Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 19; 2002

ESCOBAR, Jaime. Panorama de la Bioética en Colombia. En Problemas de Ética Aplicada. Bogotá: Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 4; 1997

FEINBERG, Joel. Autonomy. En Christman, John. The Inner Citadel. Editor. New York: Oxford University Press, 1989

FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. En Christman, John. The Inner Citadel. Editor. New York: Oxford University Press, 1989

GERT, Bernard. CULVER, Charles. CLOUSER, Danner. Bioethics: A Return to Fundamentals. New York: Oxford University Press, 1997

GIDDENS Modernidad y Autoidentidad En BERIAIN, Josexto (coord). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad. México: Anthropos 1996

GILLIGAN, Carol. In a Different Voice: Psychological Theory and Women's Development. Cambridge, Mass: Harvard University Press; 1982.

- GIROLA, Lidia. Anomia e Individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo. México: Anthropos. 2005
- GRACIA, Diego. Introducción a la Bioética. Siete ensayos. Bogotá: El Buho, 1991
- GRACIA Diego y JUDEZ, Javier .Editores. Ética en la Práctica Clínica. Madrid: Triacastela 2004
- HARDIN, Russell. Autonomy, Identity and Welfare. En Christman, John. The Inner Citadel. New York . Oxford University Press. 1989
- HAWORTH, Lawrence. Autonomy and Utility. En Christman, John. The Inner Citadel. New York: Oxford University Press. 1989
- HOTTOIS, Gilbert. Conflictos y Bioética en un Mundo Posmoderno. En Bioética y Conflicto Armado. Colección Bios y Ethos. Bogotá. Ediciones El Bosque.2005
- HOTTOIS, Gilbert. ¿Qué es la Bioética?. Bogotá: Universidad El Bosque, 2007
- HOTTOIS, Gilbert. La Ciencia, entre valores posmodernos y posmodernidad. Bogotá: Universidad El Bosque, 2007
- HOTTOIS, Gilbert. La Diversité sans Discrimination: Entre Modernité et Posmodernité. En: Revista Colombiana de Bioética. Bogotá. Vol. 2 No. 2. Julio-Diciembre de 2007
- HOTTOIS Gilbert. H. Jonas et H.T Engelhart: Quelques Observations Critiques. En Hottois Gilbert (Ed). Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 1993
- JONSEN, Albert. The Birth of Bioethics. New York: Oxford University Press. 1998
- KANT, Immanuel. Crítica de la Razón Pura. Santa Fe: El Cid, 2003 (Versión electrónica Disponible Biblioteca Universidad El Bosque)
- KANT, Immanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Editorial Ariel. 1996
- KOHLBERG Lawrence. Psicología del desarrollo moral. Bilbao: Desclee de Broker, 1992.
- KOSKO, Bart .El Pensamiento Borroso. Barcelona: Crítica, 1995
- LIPOVETSKY, Gilles. La era del vacío. Barcelona: Anagrama. 1987 re-edición 2002

- MALDONADO, Carlos. Ética, Decisión Racional y Teoría. En Problemas de Etica Aplicada. Bogotá: Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 4; 1997
- MAY, Thomas. The Concept of Autonomy in Bioethics. An unwarranted Fall from Grace. En TAYLOR, Stacey. Editor. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy. New York: Cambridge University Press. 2005
- MELUCCI, Alberto. Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información. Madrid: Trotta, 2001.
- MERO, Laszlo. Los Azares de la Razón. Fragilidad humana, cálculos morales y teoría de juegos. (Publicado en Húngaro en 1996), Barcelona: Paidós. 2001
- MILLER, Bruce. Autonomía. En Encyclopaedia of Bioethics, Revised Edition. New York: The Free Press, Simon and Schuster MacMillan, 1995
- NAJMANOVICH Denise. De la Independencia absoluta a la autonomía relativa. En Dabas Elina y Najmanovich Denise ,Redes el Lenguaje de los Vínculos. Barcelona: Paidós, 1995
- O'NEILL, Onora. Autonomy and Trust in Bioethics. Cambridge. : Cambridge University Press. 2002
- PIAGET, Jean. El Criterio Moral en el Niño. Barcelona: Fontanella, 1977
- ROUSSEAU Jean-Jaques Del Contrato Social: discurso sobre las ciencias y las artes; discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alianza Editorial 2002
- SEARLE, John, La Construcción de la Realidad Social, 1995. Barcelona: Paidos 2007
- SIMON, Pablo, Problemas Prácticos del Consentimiento Informado. Barcelona: Víctor Grífulis i lucas. 2002 (versión electrónica disponible en la Internet Junio de 2007)
- SPAEMAN, Robert. ¿Qué es el Fundamentalismo? Universidad de Navarra. 2005 Publicado por Bioéticaweb, consultado en Marzo 2008 En: www.bioeticaweb.com/content/view/4128/742/lang.es/
- STIRRAT, G. GILL, R Autonomy in Medical Ethics after O'Neill. J Med Ethics 2005; 31:127 -130
- TAYLOR, Charles. La Ética de la Autenticidad. Barcelona: Paidos 1991
- TAYLOR, Charles. Las Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna. Barcelona: Paidos, 1998

TAYLOR, Charles. El malestar de la modernidad: La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós. 1994

TAYLOR, Stacey. Editor. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge University Press. New York 2005

THALBERG, Irving. Hierarchical Analyses of Unfree Action. En Christman, John. The Inner Citadel. New York: Oxford University Press. 1989

TOURAINE, Alain. Crítica de la Modernidad. Primera Edición en francés 1992. Sexta reimpresión: Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000

WOLF, Susan. Sanity and the Metaphysics of Responsibility. En Christman, John. The Inner Citadel. New York: Oxford University Press. 1989

WOLPE, PR. The triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View. En DEVRIES, R. SUBEDI, J. Eds. Bioethics and Society: Sociological Investigations of the Enterprise of Bioethics. Englewood Cliff: NJ: Prentice Hall, 1998

REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

-
- ¹ SEARLE John, La Construcción de la Realidad Social, 1995. Editorial Paidós 2007 p 21 - 47
- ² HOTTOIS Gilbert. La Diversité sans Discrimination: Entre Modernité et Postmodernité. En: Revista Colombiana de Bioética. Bogotá. Vol 2 No. 2. Julio-Diciembre de 2007.
- ³ TOURAINE Alain. Crítica de la Modernidad. Primera Edición en francés 1992. Sexta reimpresión por el Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2000
- ⁴ BAUMAN, Zigmunt Modernidad y Ambivalencia En BERIAIN, Josexto (coord). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad. México: Anthropos 1996
- ⁵ MELUCCI Alberto. Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información. Madrid: Trotta, 2001
- ⁶ GIDDENS, Anthony. Lecture 4: Family. Washington DC. Reith Lectures 1999. BBC Radio 4. disponible en <http://www.bbb.co.uk/print/radio4/reith1999/lecture4.shtml?print>
- ⁷ KUHN Thomas. La Estructura de las Revoluciones Científicas. Mexico. Fondo de Cultura Económica 1971
- ⁸ MELUCCI Alberto. Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información. Op cit. p 25-27
- ⁹ TOURAINE Op cit. p 9
- ¹⁰ TAYLOR Charles. La Construcción de la Identidad Moderna. Barcelona Paidós 1996
- ¹¹ TOURAINE Alain. Crítica de la Modernidad. Op cit. p 204 - 207
- ¹² Nota aclaratoria: Las sociedades premodernas se caracterizan por estar arraigadas en la tradición, en el pasado y por explicar los fenómenos con base en la religión, los mitos y las costumbres. Predominaron en la época medieval en Europa entre los siglos V a XIV, sin embargo, este pensamiento persiste todavía en varios grupos sociales de la cultura occidental en todo el mundo
- ¹³ TAYLOR Charles. Fuentes del yo. Op cit. p 33
- ¹⁴ TAYLOR Charles. Fuentes del yo. Op cit. p 155
- ¹⁵ SAN AGUSTIN, Tratados sobre La Gracia: De la gracia y el libre albedrío, Capítulo II. Consultado en Julio 2008 en http://www.iglesiareformada.com/La_Gracia_San_Agustin.html
- ¹⁶ SIMON, Pablo, El Consentimiento Informado: abriendo nuevas brechas. En Problemas Prácticos del Consentimiento Informado. Barcelona: Víctor Grífulis i lucas. 2002 (versión electrónica disponible en la Internet Junio de 2007) p 20
- ¹⁷ Corriente ideológica que dominó Europa a partir del siglo XVI y tuvo importantes implicaciones económicas, políticas y sociales, tanto en los países europeos como en sus colonias constituyendo las bases del pensamiento occidental de nuestros días.
- ¹⁸ NAJMANOVICH Denisse. De la Independencia absoluta a la autonomía relativa. En Dabas Elina y Najmanovich Denisse, Redes el Lenguaje de los Vínculos. Barcelona: Paidós, 1995
- ¹⁹ BAUMAN Zygmunt. Ética Posmoderna. México: Siglo XXI Editores, 2005
- ²⁰ ROUSSEAU Jean-Jaques Del Contrato Social: discurso sobre las ciencias y las artes; discurso sobre el origen y la desigualdad entre los hombres. Madrid: Alianza Editorial 2002.
- ²¹ GIDDENS Modernidad y Autoidentidad En: BERIAIN, Josexto (coord). Las Consecuencias Perversas de la Modernidad. México: Anthropos; 1996, p.33
- ²² BAUMAN Zigmunt. Etica posmoderna. Op cit pp 7-22
- ²³ TAYLOR, Charles. El malestar de la modernidad: La ética de la autenticidad. Barcelona: Paidós. 1994
- ²⁴ GRACIA Diego. Bioética Clínica. Bogotá: El Buho. 1998 p 77
- ²⁵ DURKHEIM Emile. Educación como socialización. Salamanca: Sígueme. 1976
- ²⁶ BAUMAN, Zigmunt. Ética Posmoderna. Op cit. pp. 34-40
- ²⁷ GIROLA, Lidia. Anomia e Individualismo. Del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo. México: Anthropos. 2005
- ²⁸ DURKHEIM, Émile. Educación como socialización. Salamanca: Sígueme. 1976
- ²⁹ BAUMAN, Zigmunt. Ética Posmoderna. México: Siglo XXI, 2006.
- ³⁰ KANT, Immanuel. Fundamentación de la Metafísica de las Costumbres. Editorial Ariel. 1996

-
- ³¹ *Ibíd.*, p. 435
- ³² GIROLA, *Op cit.*
- ³³ PIAGET Jean. *El Criterio Moral en el Niño*. Barcelona: Fontanella, 1977
- ³⁴ KOHLBERG Lawrence. *Psicología del desarrollo moral*. Bilbao: Desclee de Broker, 1992.
- ³⁵ TOURAINE. *Op cit.* p 207
- ³⁶ TAYLOR Charles. *Las Fuentes del Yo. La Construcción de la Identidad Moderna*. Barcelona: Piados, 1998 p 26.
- ³⁷ TAYLOR Charles. *En La Ética de la Autenticidad*. Barcelona: Piados 1991, cita a filósofos modernos como Nietzsche y a Kierkegaard para ilustrar la percepción de que el hombre se había reducido vivir para el placer y efímero bienestar, sin compromiso alguno con causas de orden superior.
- ³⁸ BOLLM Allan. *The Closing of American Mind*. New York: Simon and Schuster. 1987
- ³⁹ DABAS Elina. *Redes: El Lenguaje de los Vínculos*. Buenos Aires: Paidós. 1996
- ⁴⁰ JONSEN Albert. *The Birth of Bioethics*. New York: Oxford University Press. 1998
- ⁴¹ *Ibíd.* p. 386- 390
- ⁴² MELUCCI Alberto. *Vivencia y Convivencia. Teoría social para una era de la información*. *Op cit.*, 2001.
- ⁴³ TAYLOR *Op cit.*, *La Ética de la Autenticidad*.
- ⁴⁴ BECK Ulrich. *La Ciudad del Riesgo. Arquitectura en la modernidad reflexiva*. *En Crisis y Reinención de la Ciudad Contemporánea*. Revista electrónica Archipiélago. No. 62
http://areaciega.net/index.php/plain/content/download/239/854/file/txt_art_ARCHIP_Ulrich%20Beck.pdf.
- ⁴⁵ KOSKO, Bart .*EL PENSAMIENTO BORROSO*. Barcelona: Crítica, 1995
- ⁴⁶ BAUMAN, Zigmunt *Modernidad y Ambivalencia* *En* BERIAIN, Josexto (coord). *Las Consecuencias Perversas de la Modernidad*. México: Anthropos 1996, *Op cit.* p. 77
- ⁴⁷ *Ibíd.* p. 73.
- ⁴⁸ BECK *Op. cit*
- ⁴⁹ BAUMAN Zigmunt. *Ética Posmoderna*. (publicado originalmente en 1993 por Blackwell Publishing) México: Siglo XXI, 2006
- ⁵⁰ *Ibíd.*, p. 40
- ⁵¹ LIPOVETSKY Gilles. *La era del vacío*. Barcelona: Anagrama. 1987 re-edición 2002. p 6
- ⁵² *Ibíd.* p 56
- ⁵³ *Ibíd.* p 41
- ⁵⁴ BAUMAN, *Op cit.* *Ética Postmoderna*
- ⁵⁵ BACHRACH Susan. *In the name of public health. Nazi Racial Hygiene*
<http://content.nejm.org/cgi/content/full/351/5/417> (4 of 6) [26/04/2006 17:49:47]
- ⁵⁶ ANGEL Marcia. *La verdad acerca de la industria farmacéutica*. Norma. 2006
- ⁵⁷ MERO Laszlo, *Los Azares de la Razón. Fragilidad humana, cálculos morales y teoría de juegos*. (Publicado en Hungría en 1996), Barcelona: Paidós. 2001
- ⁵⁸ GIDDENS, Anthony. *Lecture 4: Family*. *Op cit.* disponible en
<http://www.bbb.co.uk/print/radio4/reith1999/lecture4.shtml?print>
- ⁵⁹ MELUCCI, *Op cit.* p 49
- ⁶⁰ *Ibíd.*, p 74
- ⁶¹ *Ibíd.*, p 43
- ⁶² *Ibíd.*, p 45
- ⁶³ ESCOBAR Jaime y otros. *Bioética y Justicia Sanitaria*. Bogotá: Ediciones El Bosque 2001.
- ⁶⁴ Véase por ejemplo: En *The Hastings Center Report 2007* los artículos de Gostin : *Why should we care about social justice* y de Sreenivasan, *Health Care and Equality of Opportunity* o en el 2006: el de Daniels, *Equity and Population Health: Toward a broader bioethics Agenda* o el de London, *What is social and global justice to bioethics or Bioethics to social and global justice*.
- ⁶⁵ ESCOBAR Jaime y otros. *La Calidad de Vida en el Siglo XXI*. Bogotá: Ediciones El Bosque, 2000

⁶⁶ MILLER, Bruce. Autonomía. En *Encyclopaedia of Bioethics*, Revised Edition. New York: The Free Press, Simon and Schuster MacMillan, 1995

⁶⁷ HOTTOIS Gilbert. H. Jonas et H.T Engelhart: Quelques Observations Critiques. En Hottois Gilbert (Ed). *Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine* Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 1993

⁶⁸ GARRAFA, Volnei. Bioética de la Intervención. Programa de Educación Permanente en Bioética. Red Bioética-UNESCO. Introducción a la Ética Clínica y Social. Disponible únicamente para inscriptos en el curso en www.redbioetica-edu.com.ar Julio 2008

⁶⁹ CHRISTMAN, John. *The Inner Citadel*. New York: Oxford University Press, 1989

⁷⁰ FEINBERG, Joel. Autonomy. En Christman, John. *The Inner Citadel*. Editor. New York: Oxford University Press, 1989 p 27 - 53

⁷¹ CHRISTMAN, Op cit. p5

⁷² DWORKIN, Gerald. The Concept of Autonomy. En Christman, John. *The Inner Citadel*. Editor. New York: Oxford University Press, 1989 p 54-62

⁷³ FRANKFURT, Harry. Freedom of the Will and the Concept of a Person. En Christman, John. *The Inner Citadel*. Editor. New York: Oxford University Press, 1989 p 63 -76

⁷⁴ DWORKIN Op. cit p 72

⁷⁵ THALBERG, Irving. Hierarchical Analyses of Unfree Action. En Christman, John. *The Inner Citadel*. New York: Oxford University Press. 1989 p 123 - 136

⁷⁶ WOLF, Susan. Sanity and the Metaphysics of Responsibility. En Christman, John. *The Inner Citadel*. New York: Oxford University Press. 1989 p 137 - 154

⁷⁷ HARDIN, Russell. Autonomy, Identity and Welfare. En Christman, John. *The Inner Citadel*. New York . Oxford University Press. 1989 p 189 - 201

⁷⁸ KANT Immanuel. *Crítica de la Razón Pura*. Santa Fe: El Cid, 2003 (Versión electrónica Disponible Biblioteca Universidad El Bosque)

⁷⁹ BERLIN Isaiah, Two Concepts of Liberty. En "Four Essays on Liberty (Oxford: Oxford University Press, 1969), 151-152. Citado por Christman J. op cit p 12.

⁸⁰ HAWORTH, Lawrence. Autonomy and Utility. En Christman, John. *The Inner Citadel*. New York: Oxford University Press. 1989 p 155 - 169

⁸¹ WOLF, Op cit. THALBERG, Op cit.

⁸² HARDIN Op cit. P, 197

⁸³ Véase FEINBERG, DWORKIN y HARDIN

⁸⁴ DWORKIN, Op. cit p. 62

⁸⁵ FEINBERG, Op. Cit p.45

⁸⁶ TAYLOR James S. *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its role in Contemporary Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005

⁸⁷ CHRISTMAN, John. Autonomía de Procedimiento y Legitimidad Liberal. En *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its role in Contemporary Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005. p 277 - 298

⁸⁸ BENSON, Paul. Feminist intuitions and the normative substance of autonomy En *Personal Autonomy: New Essays on Personal Autonomy and its role in Contemporary Moral Philosophy*. Cambridge: Cambridge University Press. 2005, p.124

⁸⁹ RODRIGUEZ, José. Paradoja. Consultado en Marzo 2008 En:

http://www.avizora.com/publicaciones/epistemologia/textos/paradoja_definiciones_reflexiones_0009.htm

⁹⁰ ESCOBAR, Jaime. Bioética y Conductas Sociopáticas. En *Bioética y Conflicto Armado*. Bogotá. Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 19; 2002 p 28

⁹¹ THE NATIONAL COMMISSION FOR THE PROTECTION OF HUMANS SUBJECTS OF BIOMEDICAL AND BEHAVIORAL RESEARCH. Septiembre 1978. Consultado en Marzo 2007 en:

http://iier.isciii.es/er/pdf/er_belmo.pdf

⁹² BEAUCHAMP, Tom. CHILDRESS, James. *Principios de Ética Biomédica*. Traducción al español de la edición de 1994, Masson S.A. Barcelona. 1999, p 1.

-
- ⁹³ BEAUCHAMP, CHILDRESS, Op cit. pp 126-134
- ⁹⁴ BEAUCHAMP, Tom. ¿ Who Deserves Autonomy and Whose Autonomy Deserves Respect? En Taylor, Stacey. Editor. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy. Cambridge University Press . New York 2005 p 310-329
- ⁹⁵ DWORKIN, Op cit, p 54-72
- ⁹⁶ BEAUCHAMP, Tom. Op cit. 2005 p 327
- ⁹⁷ GERT, Bernard. CULVER, Charles. CLOUSER, Danner. Bioethics: A Return to Fundamentals. New York: Oxford University Press. 1997.
- ⁹⁸ GERT et al, Op cit. p 75
- ⁹⁹ BEAUCHAMP, CHILDRESS, Op cit. p 120
- ¹⁰⁰ GERT y cols Op cit. p 78- 79
- ¹⁰¹ SIMON Pablo. El Consentimiento Informado: abriendo nuevas brechas. Op cit, p 11 a 23
- ¹⁰² O'NEILL, Onora. Autonomy and Trust in Bioethics. Cambridge: Cambridge University Press. 2002 p 73-95
- ¹⁰³ ENGELHARDT Tristram. Los Fundamentos de la Bioética. Paidós. 1995
- ¹⁰⁴ ENGELHARDT, Op cit. p 31
- ¹⁰⁵ HOTTOIS Gilbert. H. Jonas y H.T Engelhart: Quelques Observations critiques. En Hottois Gilbert (Ed). Aux Fondements d'une Ethique Contemporaine Paris : Librairie Philosophique J. Vrin. 1993
- ¹⁰⁶ HOOTIS, op cit p 25 Traducción personal del texto siguiente : « ... [Dès lors] le PA, devenant principe éthique, suit le destin d'ambivalence de toutes les normes et valeurs, c'est-à-dire que son application ne peut jamais être mécanique et que son observation n'est jamais assurée d'aller dans le bon sens moral «
- ¹⁰⁷ Ibid. p 24 "Ou bien le principe formel de l'autonomie n'est pas un principe éthique, et alors el ne peut fonder ni comprendre les conditions de possibilité et de validité de la vie morale, ou bien il est un concept éthique qui ne se reconnaît pas comme tel et il fonctionne dès lors dans la plus complète ambiguïté. »
- ¹⁰⁸ Ibid p 25
- ¹⁰⁹ Ibid p 28
- ¹¹⁰ Ibid, p 26
- ¹¹¹ HOSHINO, K (ed) Japanese and Western Bioethics: Studies in Moral Diversity. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers. Dordrecht. The Netherlands. 1997 Citado por CHANG Jonathan En Taking Moral Diversity Seriously. ENGELHARDT Tristram y RASMUSSEN Lisa, eds, Bioethics and Moral Content: National Traditions of Health Care Morality. Kluwer Academic Publishers. Dordrecht. The Netherlands, 2002 p. 241
- ¹¹² WOLPE, PR. The triumph of Autonomy in American Bioethics: A Sociological View. En DEVRIES, R. SUBEDI, J. Eds. Bioethics and Society: Sociological Investigations of the Enterprise of Bioethics. Englewood Cliff: NJ: Prentice Hall, 1998, p 38-59
- ¹¹³ DRANE, James F. Preparación de un programa de Bioética: Consideraciones Básicas para el Programa Regional de Bioética de la Organización Panamericana de la Salud. Santiago de Chile.(sin fecha) consultada en Febrero de 2008 en www.portalmedico.org.br/revista/bio1v3/preparación.html.
- ¹¹⁴ GRACIA, Diego. Introducción a la Bioética. Siete ensayos. Bogotá: El Búho, 1991
- ¹¹⁵ Ibid p 107
- ¹¹⁶ Ibis p 120
- ¹¹⁷ Ibid, p 130 Cita pie de página No. 43: Fadden RR y Beauchamp T. A History and Theory of Informed Consent. New York: Oxford University Press, 1986 p. 8.
- ¹¹⁸ GRACIA Diego y JUDEZ, Javier .Editores. Ética en la Práctica Clínica. Madrid: Triacastela 2004 Capítulo 3. p 55 - 74
- ¹¹⁹ Véase los Criterios de WhiteBC, citado por GRACIA Diego y JUDEZ Javier. Op cit p 66
- ¹²⁰ MAY Thomas. The Concept of Autonomy in Bioethics. An unwarranted Fall from Grace. En TAYLOR, Stacey. Editor. New Essays on Personal Autonomy and its Role in Contemporary Moral Philosophy. New York: Cambridge University Press. 2005 p 299

-
- ¹²¹ MILLER, Bruce. Autonomía. En *Encyclopaedia of Bioethics, Revised Edition*. New York: The Free Press, Simon and Schuster MacMillan, 1995
- ¹²² Aporía: En griego significa “paso impracticable” o “camino sin salida”
- ¹²³ ALEMANY, Macario. El Concepto y la Justificación del Paternalismo. Tesis Doctoral en Filosofía del Derecho. Universidad de Alicante. Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes. 2005. Consultada en Enero de 2008
- ¹²⁴ BEAUCHAMP, T y CHILDRESS, J. Op cit. p 260
- ¹²⁵ HOTTOIS, Gilbert. Conflictos y Bioética en un Mundo Posmoderno. En *Bioética y Conflicto Armado*. Colección Bios y Ethos. Bogotá. Ediciones El Bosque. 2005 p95
- ¹²⁶ BEAUCHAMP, T. y CHILDRESS, J. Op cit. p 265
- ¹²⁷ CAMPS, Victoria. Una Vida de Calidad. Reflexiones sobre Bioética. Barcelona: Critica. Ares y Mares. 2001 p 172 - 190
- ¹²⁸ STIRRAT, G. GILL, R Autonomy in Medical Ethics after O’Neill. *J Med Ethics* 2005; 31:127 -130
- ¹²⁹ CAMPS, Op cit. p 180
- ¹³⁰ NAJMANOVICH Denise Op cit p
- ¹³¹ MALDONADO, Carlos. Ética, Decisión Racional y Teoría. En *Problemas de Ética Aplicada*. Bogotá: Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 4; 1997 p 80
- ¹³² NAJMANOVICH, Dense. El lenguaje de los vínculos: De la Independencia Absoluta a la Autonomía Relativa. En DABAS Elina, NAJMANOVICH Denise, compiladoras. *Redes: El Lenguaje de los Vínculos*. Buenos Aires: Paidós. 1996
- ¹³³ Melucci op cit.
- ¹³⁴ CAMPS, V. Op cit. p 187-189
- ¹³⁵ HOTTOIS Gilbert, Conflictos y Bioética en un Mundo Posmoderno. Op cit. p 108
- ¹³⁶ ESCOBAR, Jaime. Panorama de la Bioética en Colombia. En *Problemas de Ética Aplicada*. Bogotá: Ediciones El Bosque. Colección Bios y Ethos No. 4; 1997 p 34
- ¹³⁷ ESCOBAR, J. Bioética y Conflicto Armado, Op cit. p 28
- ¹³⁸ XIII Seminario Internacional de Bioética: Bioética, Diversidad y Exclusión. Universidad El Bosque. Bogotá, Agosto de 2007
- ¹³⁹ UNIVERSIDAD EL BOSQUE. Bioética, Diversidad y Exclusión. *Revista Colombiana de Bioética*, Vol. 2 No. 2 Año 2007
- ¹⁴⁰ HERNANDEZ, Mario La Bioética y el Pluralismo Ético. *Revista Gerencia y Políticas de Salud*. Vol. 1 No. 1 Noviembre 2001.
- ¹⁴¹ HOTTOIS, G. Conflictos y Bioética en un Mundo Posmoderno Op cit. p 98
- ¹⁴² ENGELHARDT, T. Los fundamentos de la Bioética. Op cit. p 17-19
- ¹⁴³ SPAEMAN, Robert. ¿Qué es el Fundamentalismo? Universidad de Navarra. 2005 Publicado por Bioeticaweb, consultado en Marzo 2008 En: www.bioeticaweb.com/content/view/4128/742/lang,es/
- ¹⁴⁴ HOTTOIS, Gilbert. Op cit p 108
- ¹⁴⁵ HERNANDEZ, M. Op cit. p 8 -14
- ¹⁴⁶ CAMPS, V. Op cit. p 190
- ¹⁴⁷ HAWORTH, Lawrence. Op cit , THALBERG, Irving, DWORKIN, Gerald op cit., HARDIN Russell op cit, CHRISTMAN, John (2005) op cit
- ¹⁴⁸ MERO, Op cit.
- ¹⁴⁹ GILLIGAN, Carol. In *a Different Voice: Psychological Theory and Women’s Development*. Cambridge, Mass: Harvard University Press; 1982.