

PODER Y AUTONOMÍA

Mark Platts*

Para Ernesto Garzón Valdés

1. Las doctrinas filosóficamente más interesantes que suelen llamarse “subjetivismo moral” tienen como fundamento clave la siguiente tesis sobre los deseos humanos:

Los deseos no son objeto de ningún tipo posible de evaluación razonable; tampoco pueden ser los resultados de ningún tipo de razonamiento bien fundado. Tanto en la vida filosófica como en la vida cotidiana hay que aceptar los deseos de la gente como hechos primitivos e inalterables mediante el uso de razonamientos.

Pero no obstante la referencia a la “vida filosófica”, quisiera añadir inmediatamente que esa tesis que postula un divorcio total entre los deseos humanos y el razonamiento humano, me parece no solamente una creencia común entre los filósofos de hoy en día, sino también casi una ortodoxia cultural. Si pasamos por alto la terminología específica que he empleado en mi formulación de la tesis, creo que la tesis corresponde a ideas casi naturales, por lo menos en la actualidad, sobre la naturaleza de nuestras vidas mentales –ideas que de ninguna manera son propiedad exclusiva de los filósofos profesionales–. (Sobre la terminología: cuando aquí uso el término “deseo”, sigo más una corriente filosófica que el uso cotidiano del lenguaje. Mi uso se acerca mucho, pero no totalmente, a los contextos del uso cotidiano del verbo “querer”; más exactamente, presupongo que cada vez que una persona hace algo intencionalmente, tiene el deseo de hacerlo, quiere hacerlo.)

No intentaré aquí explicar por qué creo que la tesis mencionada es el fundamento clave de las versiones más interesantes del “subjetivismo moral”; lo que quiero hacer es más bien ofrecer un tipo de argumento en contra de esa tesis fundamental de esas versiones del “subjetivismo moral”.

1.1. Permítanme recurrir a un detalle autobiográfico. Hace unos quince años en una calle de Londres, encontré por accidente al hombre que había sido mi maestro de ciencias políticas en mi época de estudiante de

* Universidad Nacional Autónoma de México.

licenciatura. Para entonces el maestro había abandonado Oxford para ser el rector de una pequeña y nueva universidad de provincia. Cuando le pregunté cómo lo trataba la vida, me contestó que después de tantos años dedicados al estudio del poder, había sido fascinante llegar a tenerlo. Posteriormente le describí este encuentro al filósofo Sir Peter Strawson. Con su típica exactitud, Strawson comentó: “Es difícil saber qué es más desagradable: tener el deseo o tenerlo tan fácilmente satisfecho”.

La forma en la cual Strawson se expresó sugiere que estaba evaluando el deseo del rector, no meramente apuntando la diferencia entre los deseos de él y los suyos. Pero, ¿cómo podría ser razonable esa evaluación? ¿Hay algo que se pudiera decir para apoyar razonablemente la evaluación de Strawson?

Una parte del juicio de Strawson es una evaluación negativa del deseo de tener poder cuando este deseo es exageradamente modesto, tan tibio que puede ser fácilmente satisfecho. Para apoyar esta parte del juicio solamente citaré a otros dos filósofos, no obstante el hecho de que son filósofos cuyos intereses y estilos filosóficos no podrían ser más distintos de los de Strawson:

Los hombres casi siempre caminan por vías ya batidas por otros y proceden en sus acciones por imitación. El hombre prudente debe intentar siempre seguir los caminos recorridos antes por los grandes hombres, e imitar a aquéllos que han sobresalido de manera extraordinaria sobre los demás, para que aún cuando su virtud no alcance a la de éstos, se impregne, al menos un poco, de ella.

Maquiavelo

Camino entre esa gente y mantengo abiertos los ojos: se ha vuelto más pequeña y cada vez se vuelve más pequeña; y la causa es su doctrina de la felicidad y de la virtud.

Pues es modesta aun en la virtud pues desea comodidad. Pero solamente una virtud modesta es compatible con la comodidad.

Nietzsche

Se podría decir mucho más sobre este asunto; pero prefiero dar más atención a la otra parte del juicio de Strawson: su evaluación negativa del deseo de tener poder, de tal deseo en sí. Apoyar esta parte del juicio requiere de una breve desviación.

Durante muchos años he encontrado referencias al riesgo de que la UNAM se politice. Ahora bien, todo depende de cómo se entienda esta forma de hablar de “politización”. Pero según una manera de entenderla, no hay hoy en día ningún riesgo de que la UNAM se politice: no hay tal riesgo porque la UNAM ya está politizada. Es decir, primero, la vida de la UNAM ya se distingue por una forma de conducta que es la forma *sine qua non* de la conducta política. ¿Cuál es esta forma de conducta? Sería difícil mejorar la breve descripción que nos ofrece Ruy Pérez Tamayo cuando explica su desgano para entrar en la política:

Nunca me ha atraído la política, quizá porque no poseo esa sensibilidad especial necesaria para percibir las intenciones ocultas y los intereses secretos de los demás, y quizá porque nunca estuve dispuesto a negociar con mis convicciones.

O, si prefieren, un aforismo de Wittgenstein: “La política es lo que un hombre hace para ocultar lo que es y lo que él mismo ignora.”

Repito: la UNAM ya está politizada. Es decir, en segundo lugar, la vida de la UNAM se distingue por la incorporación de estilos de conducta que se destacan en la vida política *mexicana*. Por ejemplo, las estructuras de “poder” dentro de la UNAM son casi tan “verticales” como las estructuras de poder dentro del país. (Otra prueba del surrealismo del país es que la fe en el “liberalismo social” surgió de la forma menos liberal posible.) Pero la politización de la UNAM, en este sentido, no se restringe a tales facetas evidentes. Otra manera en la cual la politización de la UNAM corresponde a la vida política de la sociedad mexicana tiene algo de paradójico; el fenómeno *socio-político* recibe una descripción magnífica en manos de Carlos Monsiváis:

La notoria despolitización del mexicano se identifica plenamente con su evidente amoralidad, con la irremediable desidia que le provoca la mera idea de indignarse ante cualquier forma de injusticia. Despolitizar no es sólo convencer a todos los ciudadanos de la inutilidad de preocuparse por los asuntos públicos, de la inexorabilidad de todas las decisiones al margen de cualquier posible intervención de la voluntad colectiva. Despolitizar no es únicamente volver la tarea de la administración de un país asunto mágico y sexenal, resuelto a través de una pura deliberación íntima: también

despolitizar es privar de signos morales, de posibilidad de indignación a una sociedad.

En este sentido, la politización de la UNAM —la despolitización de la UNAM como una manera de politizarla— me parece casi tan total como la politización del país: la politización que pone fin a la posibilidad práctica de indignación moral. (Randy Shilts sostuvo que la política “conoce sólo dos principios: la lealtad y la venganza”; pero la venganza nunca es una manifestación de indignación *moral* frente a la *verdadera* deslealtad.)

Ahora bien, el deseo de poder generalmente requiere para su satisfacción el ingreso en alguna forma de vida política (desde luego, en un sentido amplio, no formal, de “política”). Y tal ingreso requiere del cultivo de la “sensibilidad especial” que describe Pérez Tamayo y de una disposición a negociar con las propias convicciones. Además, por lo menos en muchas circunstancias, tal ingreso a la política en este sentido amplio, requiere del cultivo de una falta de sensibilidad práctica hacia la dimensión moral, tal y como la describe Monsiváis: de ahí la definición que nos ofrece Ambrose Bierce en su *Diccionario del diablo* de la palabra “degradación”: “Una de las etapas de ese progreso moral y social que lleva de la humilde condición privada al privilegio político.” Y ahora les pido que piensen de nuevo en el pobre diablo con el deseo de poder, con ese deseo tan fácilmente satisfecho: ¿les parece que no se puede decir *nada* para apoyar razonablemente el juicio de Strawson sobre él?

2. Permítanme aclarar lo que no estoy diciendo. No estoy diciendo que las razones que podemos alegar en contra del deseo de poder sean los resultados de investigaciones lógicas o científicas: esto es, no estoy diciendo que nuestro pobre diablo tenga que ser irracional o científicamente ignorante. Tampoco estoy expresando un gran optimismo acerca de la posibilidad de que alguien como nuestro pobre diablo ya metido en la política vaya a cambiar. Tampoco estoy diciendo que nuestro pobre diablo vaya a evitar el uso del discurso moral: al contrario, es altamente probable que emplee su propio discurso moral y que se empeñe en exhibir ante los demás su propia decencia, según sus propias ideas. (Casi seguramente se presentará como un paradigma de lo que Monsiváis llama “la moralidad pequeñoburguesa”; aún más tristemente, fácilmente podría *ser* un paradigma de tal moralidad.) Tampoco estoy diciendo que sea inevitable que todos los que entran en la vida política sean como nuestro pobre diablo, o como su parentela más exigente. Y finalmente, tampoco estoy di-

ciendo que haya alguna posibilidad real de que el deseo de poder desaparezca de la raza humana. Al contrario: precisamente porque creo que nunca nos faltarán seres humanos con ese deseo, creo también en la importancia del problema central de la teoría política: el problema de imaginar las estructuras políticas que podrían minimizar el daño que hacen esos seres humanos.

Lo que sí estoy diciendo es lo siguiente: no obstante la propensión común dentro de discusiones “teóricas” a sostener alguna tesis “subjetivista” completamente general sobre los deseos humanos, una vez que volvemos a la vida cotidiana concreta toda la gente —no solamente los pensadores citados— reconoce a veces la posibilidad de ofrecer evaluaciones razonables de algunos de esos deseos, junto con la posibilidad de intentar modificarlos razonablemente. La propensión cultural común mencionada no corresponde, por así decirlo, a nuestras prácticas y reacciones.

Se requiere de mucha sensibilidad e imaginación —junto con un conocimiento detallado del caso específico— para saber qué se podría decir frente a un individuo dado, con su conjunto inicial de deseos, si uno quiere intentar modificar razonablemente alguno de esos deseos. Invito al lector a pensar en los diferentes tipos de cosas que uno podría decir frente a los siguientes *tipos* de casos: una muchacha de catorce años de edad quiere embarazarse cuanto antes para poder vivir “la experiencia de la maternidad”; un joven homosexual estadounidense quiere infectarse con el VIH porque se siente “enajenado de sus pares”; una muchacha quiere tener relaciones sexuales sin protección con su novio aun sabiendo que es seropositivo por el VIH; un joven prostituto, al enterarse que es seropositivo, tiene el deseo de infectar al mayor número posible de sus clientes; un homosexual quiere castrarse en su búsqueda de la “pureza moral”; una joven, atormentada por sus deseos sexuales, quiere ser monja (por la misma razón); un individuo busca algún puesto de “poder” en su pueblo para tener la posibilidad de castigar a los “pecadores” por sus vidas sexuales “desordenadas”; un dentista suspende el tratamiento de un paciente suyo cuando éste le informa que acaba de enterarse de su seropositividad; los padres de los otros estudiantes quieren que se corra de la escuela a un niño de secundaria que ha resultado ser seropositivo.

La lista podría prolongarse indefinidamente; pero es esencial enfatizar dos puntos. Primero, para repetir, ésta es una lista de *tipos* de casos: lo que se podría decir con el propósito de tratar de modificar razonablemente

el deseo en cuestión frente a una ejemplificación *específica* dependerá de todos los detalles del caso específico (incluyendo de manera crucial la naturaleza de la relación con la persona en cuestión). Nada puede sustituir la imaginación, la sensibilidad y el conocimiento detallado del caso; ningún “modelo general” de razonamiento proto-práctico podría ser el indicado para toda la gran variedad de casos en cuestión. Y segundo, nada de lo dicho aquí presupone un gran optimismo general acerca de la frecuencia con que de hecho se logran las modificaciones razonables deseadas en esos casos; pero esa falta de optimismo generalizado no ofrece ningún apoyo a las teorías “subjetivistas” sobre los deseos humanos y la moralidad.

3. No era un capricho de mi parte haber escogido el ejemplo del deseo de poder para ilustrar mis desacuerdos con el tipo de “subjetivismo moral” bajo consideración. Casi cualquier reflexión sobre los aspectos sociopolíticos de la pandemia del sida parece conducir inevitablemente a la idea de que el grupo social más necesitado de educación sobre el tema es el grupo en el poder. Pero hay que recordar que las relaciones de poder son casi ubicuas en nuestras sociedades que el deseo de poder tiene muchas formas de manifestarse: desde el sexismo, el racismo, el clasismo y el nacionalismo, hasta muchos aspectos de nuestros sistemas educativos, nuestros medios de información, nuestras prácticas religiosas, nuestras vidas en familia, nuestros modelos penitenciarios, las estructuras de las relaciones entre las organizaciones –tanto gubernamentales como no gubernamentales– que luchan contra el sida, nuestras formas de financiamiento de la investigación científica e incluso nuestras ideas sobre las relaciones entre pacientes y trabajadores de la salud. No me parece muy atrevido afirmar a estas alturas que muchas de estas relaciones de poder, así como muchos aspectos de estas formas de manifestación del deseo de poder, representan obstáculos verdaderamente formidables para el control de la pandemia del sida.

Si no hacemos referencia al deseo de poder y sus diversas modalidades, ¿cómo podríamos empezar a explicar la propensión actual en México a hablar de la “heterosexualización” del fenómeno del sida en términos que implican un desprecio consciente para el impacto de la pandemia entre los homosexuales? ¿O la construcción obsesiva de un concepto de “sida africano” que no nos dice nada de valor ni sobre el sida ni sobre la pandemia en África? ¿O las múltiples propuestas en favor de pruebas obligatorias de detección del VIH en trabajadores migratorios que tácitamente

restringen el ámbito de las medidas propuestas a los indígenas y pobres? ¿O las reacciones –de nula eficacia, por cierto– de los Estados Unidos en contra de potenciales inmigrantes que resultan ser seropositivos? ¿O la insistencia de las “autoridades” en diversas instituciones particulares educativas en restringir el contenido de cualquier instrucción sobre los temas del VIH y el sida? ¿O la distorsión sistemática y seudomoralizante de la información sobre esos temas en manos de tantos medios de “comunicación”? ¿O la incapacidad de tantas “autoridades” religiosas para reconocer que los fenómenos en cuestión constituyen primordialmente un problema de salud pública? ¿O la propagación tan alarmante de la pandemia, especialmente en zonas rurales, entre las amas de casa fieles a sus esposos? ¿O el tratamiento tan salvaje dado a los presos seropositivos? ¿O la pérdida de potenciales recursos de financiamiento por las divisiones entre organizaciones no gubernamentales que pretenden luchar contra la pandemia? ¿O el énfasis exagerado en la búsqueda, financiada por compañías farmacéuticas particulares, de tratamientos que harían de la condición de seropositividad una condición crónica pero controlable mediante medicación de por vida en contraste con la búsqueda de una vacuna efectiva? ¿O las reacciones tan autoritarias de tantos médicos y otros trabajadores de la salud frente a pacientes seropositivos que ya no están dispuestos a ser tan pacientes como antes? El deseo de poder y sus múltiples formas de manifestarse son elementos imprescindibles en todo diagnóstico de esos fenómenos tan dañinos para la lucha contra la pandemia.

Contra las manifestaciones explícitamente políticas del deseo en cuestión, no conozco mejor antídoto que la promulgación de una verdadera tradición *liberal*. Desde luego, cada persona puede dar a sus palabras el sentido que le da la gana; para explicar mi uso de la frase “tradición liberal” sería difícil mejorar mucho la siguiente caracterización ofrecida por Alan Bullock y Maurice Shock, dos historiadores británicos contemporáneos:

[En primer lugar, hay] una creencia en el valor de la libertad, libertad del individuo, libertad de las minorías, libertad de los pueblos. El ámbito de la libertad ha requerido de continuas y a veces drásticas redefiniciones. Pero cada redefinición ha representado una profundización y un fortalecimiento, no un debilitamiento, de la fe original en la libertad.

[En segundo lugar, hay] la creencia de que los principios deben pesar mucho más que el poder o la oportunidad, de que los asuntos morales no pueden ser excluidos de la política. Los intentos liberales de trasladar los principios morales a la acción política han tenido raras veces éxito y el descuido del factor del poder es una de las más obvias críticas al pensamiento liberal sobre la política, especialmente en las relaciones internacionales. Pero descuidar los asuntos de conciencia, que es un error mucho más probable, es igualmente desastroso a la larga.

Solamente añadiría unos breves comentarios. Primero, la referencia a la necesidad de no excluir “los asuntos morales” de la política no tiene absolutamente nada que ver con los intentos de grupos como Pro-Vida de imponer a toda la sociedad las ideas supuestamente morales de alguna supuesta mayoría. Segundo, el escepticismo de la tradición liberal en el sentido de reconocer que el poder tiene un carácter intoxicante ha sido en muchos casos un factor importante en la génesis y desarrollo de las estructuras políticas *democráticas*: de hecho, una parte imprescindible de la defensa de las ideas democráticas se refiere a la capacidad de estructuras democráticas eficaces de minimizar el daño que pueden hacer los seres humanos dominados por sus ambiciones de poder. Pero solamente una parte imprescindible: porque, tercero, la misma creencia en el valor de la libertad —y consecuentemente en la deseabilidad de estructuras democráticas eficaces que respeten la libertad de las minorías (y de las mayorías) —es una creencia *moral*. Y finalmente, para hacer explícita una idea aquí presente durante toda esta discusión, el deseo de poder que estoy criticando es el deseo de tener poder sobre las vidas de otras personas, de tener a otros en su poder; tal deseo no podría ser más contrario al deseo de una persona de tener control sobre su propia vida, ni podría ser más distinto del deseo de algún grupo de individuos de ejercer plenamente su autonomía frente a otros que la niegan.

Sobre ese último punto son pertinentes unas palabras de Joaquín Hurtado del Movimiento Abrazo de Monterrey:

No estamos luchando sólo contra un virus, también estamos luchando por la libertad. Entonces, ¿cuál es la diferencia entre nosotros y Pro-Vida, que también dice luchar por la vida? La diferencia es que nuestra lucha abarca la emancipación del individuo para de-

jar de tener [...] cadenas, como lastres que lo obligan a hacer y a decir y a comportarse de un modo que no le gusta, que no le cabe, que no le es [...] Voy a hablar de mi caso, nos infectamos por carencia de espacios de libertad, porque yo no podía contrarrestar el riesgo de la infección, no tenía ese *empoderamiento*. Hubo miles en la misma situación, que no era la de los jóvenes gay noruegos, que se infectan porque se quieren suicidar [...]. Es decir, yo no era libre [...] La cuestión aquí es la libertad, el poder decidir en libertad. Entonces nuestro patrimonio es que pensamos en lo que el gobierno no puede pensar. Nosotros somos su conciencia.

Si el deseo de tener a los demás en su poder logra alcanzar su objetivo, la consecuencia inmediata es la negación del “empoderamiento” de los demás; aquel deseo de poder está directamente en pugna con el respeto a la autonomía de los demás, a sus libertades más importantes. Y aquí se encuentra mi segunda razón por haber escogido el ejemplo del deseo de poder para ilustrar mis desacuerdos con el tipo de “subjetivismo moral” bajo consideración. Dada la pugna entre el deseo y el respeto a la autonomía de los demás, surge la posibilidad de que las críticas mencionadas del deseo de poder representen un *tipo* de justificación del principio del respeto a la autonomía. Esa es solamente una posibilidad, porque también es posible que haya críticas del deseo de poder que no estén relacionadas con la cuestión de autonomía. Dejaré para el lector la tarea de determinar cuáles de las críticas mencionadas de ese deseo están relacionadas con la cuestión de autonomía y por lo tanto sean candidatas para jugar algún papel dentro de una justificación del principio del respeto a la autonomía de los demás. Y, finalmente, aun cuando este tema se haya desarrollado aquí principalmente en relación con las manifestaciones explícitamente políticas del deseo de poder en cuestión, supongo que su pertinencia para otros tipos de manifestación de ese deseo –dentro de la familia, la escuela, el hospital y la iglesia– es bastante evidente. Y eso tiene como consecuencia la imposibilidad de *aislar* el manejo de los problemas específicos que nos plantean el VIH y el sida, del manejo de otros problemas de moralidad social. Las sensibilidades sociales que hay que cultivar no tienen la especificidad que tienen los anticuerpos correspondientes a las distintas enfermedades fisiológicas de los individuos.

4. Si luchamos en favor de la autonomía, del “empoderamiento” de la gente –sea homosexual, adolescente, prostituta, ama de casa, trabajador

migratorio, campesino indígena, preso, seropositivo o enfermo del sida—¿en favor exactamente de qué estamos luchando? La mejor contestación breve que puedo ofrecer es la siguiente: *el principio del respeto a la autonomía indica que debemos permitir a los agentes racionales, competentes, tomar las decisiones importantes para sus propias vidas según sus propios valores, deseos y preferencias, libres de coerción, manipulación o interferencias*. Pero como toda contestación breve, esa requiere de mucha aclaración.

Primero, este principio maneja las cuestiones de autonomía como una subclase de las cuestiones de libertad: la subclase que tiene que ver con “las decisiones importantes” para las vidas de las personas. El concepto de libertad en juego aquí es un concepto modesto, libre de connotaciones metafísicas, que corresponde más o menos a lo que Isaiah Berlin denominó “libertad negativa”: se define por la *ausencia* de varios fenómenos relativamente concretos y específicos como la coerción, la manipulación y las interferencias. Segundo, la idea de que un agente racional toma las decisiones importantes para su propia vida según sus propios valores, deseos y preferencias combina dos ideas distintas: que las preferencias, valores y deseos pertinentes sean los de la persona en cuestión y que la persona misma tome la decisión con base en ellos. Es posible imaginar casos donde esas dos ideas entran en conflicto: por ejemplo, cuando conocemos tan bien a otra persona que nuestro conocimiento de sus valores, deseos y preferencias iguala su autoconocimiento, y por lo tanto podemos reconocer en un caso dado que se ha equivocado en sus deliberaciones prácticas *con relación a sus propios valores, deseos y preferencias*. En tal caso se podría tratar de mostrar a esa persona su supuesta equivocación; pero si persiste con su decisión original, el respeto a su autonomía requiere que la dejemos en paz. La autonomía incluye, por así decirlo, el derecho de equivocarse aun en relación con los propios valores, deseos y preferencias; y lo incluye porque el valor que reconocemos en la autonomía surge en parte por el valor que reconocemos en nuestra capacidad *de ser agentes evaluadores, de tomar decisiones*. Tercero, es obvio que hay que decir mucho más—aquí no intentaré hacerlo—sobre tres asuntos relacionados con el uso práctico del principio del respeto a la autonomía: (i) sobre la noción de agentes *racionales o competentes*; (ii) sobre las mejores maneras de extender el principio de autonomía de individuos a *grupos* de individuos; y (iii) sobre la mejor manera de liberar el principio de cualquier apariencia de un “individualismo pernicioso”,

quizá mediante una reflexión sobre la reformulación del principio propuesta por el médico Raanan Gillon, según la cual el respeto a la autonomía “es la obligación moral de respetar la autonomía de los demás *en la medida en que ese respeto sea compatible con un respeto igual a la autonomía de todos los potencialmente afectados*”. Pero hay otros dos aspectos del principio del respeto a la autonomía sobre los cuales debo tratar de decir algo más ahora.

5. Tal y como lo he formulado, el principio de autonomía habla de las “decisiones importantes” para la vida de la gente. Pero, ¿qué quiere decir “importante”? En términos abstractos creo que empleamos por lo menos dos conceptos de importancia. Primero, y quizás menos problemático, hay un concepto cuyo uso está explícitamente relativizado a personas específicas y a sus deseos: es importante para Pedro conseguir otra botella de vodka, es importante para Ana completar su colección de sellos de correo neozelandeses, es importante para Juan comprar un condominio en Punta Diamante. En ese uso lo importante para una persona es determinado principalmente por sus deseos más fuertes, por los deseos para los cuales la persona está dispuesta a hacer un gran esfuerzo para satisfacerlos. Pero hay otro concepto—el concepto de importancia *y punto*, si se quiere—que está involucrado en el pensamiento de Ana, por ejemplo, cuando reflexiona que, aun cuando para ella sea importante completar su colección de sellos de correo neozelandeses, no es realmente importante. Entre las cosas que a mí me importan, yo podría tratar de distinguir entre aquéllas que son importantes *únicamente* para mí y aquéllas que son importantes *y punto*; y si creo haber logrado esta tarea, podría pensar, sobre las cosas en el segundo grupo, que son importantes para mí, que les doy importancia, precisamente porque he *reconocido* su importancia *y punto*.

No estoy tratando aquí de dar más “importancia” a alguno de esos conceptos de importancia. Al contrario, creo—con Bernard Williams—que dentro de una vida humana mínimamente atractiva, habrá (a) cosas que son importantes únicamente para la persona en cuestión, únicamente por sus deseos y preferencias, (b) cosas que son importantes para esa persona porque son importantes *y punto*, y (c) una capacidad por parte de la persona en cuestión de distinguir entre las cosas tipo (a) y las cosas tipo (b). (También supongo que habrá (d) la capacidad por parte de la persona de reconocer algunas cosas *como* importantes *y punto* aun cuando no sean importantes para él.)

Tampoco estoy postulando un consenso generalizado sobre la cuestión de cuáles cosas son importantes *y punto*. Sin embargo, me parece que se puede decir un poco más acerca de por qué algunas decisiones son importantes *y punto*. Piensen en la decisión de casarse, la decisión de tener hijos, la decisión de estudiar cierta carrera, la decisión de vivir en cierto país, la decisión de rechazar cierto tipo de tratamiento médico para una condición grave, la decisión de asumir públicamente la homosexualidad. Todas esas decisiones pueden traer consigo modificaciones drásticas en términos de posibilidades futuras de conducta, en términos de la estructura futura de libertades (“negativas”): algunas posibilidades se facilitarán, otras se obstaculizarán; muchas posibilidades se cerrarán, otras se abrirán. Quizá sea por esta razón que el filósofo Peter Singer formula su principio de autonomía en términos de la idea de que “debemos permitir a los agentes racionales *vivir sus propias vidas* según sus propias decisiones autónomas” (énfasis mío). Pero nada de esto niega la posible centralidad en la estructuración de una vida de algunas cosas que son importantes únicamente en relación con los deseos y las preferencias –incluso los meros caprichos– de la persona que la vive.

Hay decisiones que tienen que ver directamente con una persona pero que no son importantes para ella ni tampoco son importantes *y punto*. En muchos casos la decisión acerca de cuál antibiótico debe tomar un paciente no requiere que el médico invierta mucho de su tiempo para explicar en detalle las razones de su receta. Pero, ¿qué pasa cuando hay un riesgo significativo de reacciones alérgicas serias? ¿Qué pasa cuando son pertinentes para la elección algunos deseos y preferencias del paciente que el médico no comparte? Y ¿qué pasa cuando lo que está en cuestión no es un antibiótico sino una cirugía mutilante? Nuestro reconocimiento de esas dificultades se debe precisamente a nuestro reconocimiento del principio del respeto a la autonomía; pero está lejos de ser una crítica de ese principio el que su reconocimiento de lugar a nuestro enfrentamiento con tales problemas prácticos.

6. Resta el segundo aspecto del principio del respeto a la autonomía sobre el cual quisiera tratar de decir algo más. El aspecto es completamente general, pero será conveniente introducirlo mediante el caso de un paciente que, en ejercicio de su autonomía, rechaza cierto curso de tratamiento recomendado por su médico. Hay que suponer que el médico explicó en detalle las razones de su recomendación, y hay que suponer también que el médico no encontró ninguna razón para dudar de la racionalidad del

paciente, de su competencia para tomar la decisión en cuestión. En estas circunstancias el paciente sí decide: decide, por ejemplo, que no va a tomar ningún tratamiento antiviral diseñado para tratar de estabilizar su condición de seropositividad. El paciente ejerce su autonomía: pero en consecuencia el mismo paciente es *responsable* de las consecuencias de su decisión, tiene que vivir –y no solamente en el sentido trivial de la frase– con sus consecuencias.

Como se ha señalado, el punto aquí es completamente general: la exigencia de que los demás respeten la autonomía de uno mismo es correlativa con la aceptación de las consecuencias de esa autonomía, con la aceptación de consecuencias tales como la *responsabilidad* de uno mismo. Pero igualmente, si uno renuncia autónomamente a la propia autonomía –si uno autónomamente se pone “en manos del médico”– uno es responsable de las consecuencias de *esa* decisión autónoma. (No digo que en este tipo de caso el paciente es el *único* responsable.) Una persona que jamás quisiera tener que enfrentar su responsabilidad de su propia vida podría esperar una sola forma de salvación: el haber nacido en una sociedad que en todas sus dimensiones –la familia, la escuela, el empleo, el matrimonio, el hospital, el campo de concentración– esté dominada por los seres con el deseo inextinguible de tener a los demás en su poder. Pero aun cuando le haya tocado esta especie de suerte tendría que ser cauteloso en su forma de reflexionar sobre su condición: para no introducir ninguna idea amenazadora de responsabilidad, tendría que pensar en la estructura social donde se encuentra como algo inevitable (quizás “natural”). En esa tarea, aunque en ninguna otra, seguramente podría contar con la vigorosa colaboración de aquéllos que de hecho lo tienen en su poder.