

EL USO DE CIUDADANOS COMO MEDIOS: TRES PERSPECTIVAS DE ÉTICA POLÍTICA¹

SERGIO DÍAZ
TOMÁS A. CHUAQUI²

INTRODUCCIÓN

La ética y la teorización de lo político no son separables. Siempre que se reflexiona sobre los parámetros de justicia insertos en los diversos mecanismos de decisión pública ya se está en el ámbito de la ética. Esto implica que aunque consideraciones de tipo práctico y técnico emergen en forma más inmediata, una revisión menos superficial de la toma de decisiones públicas siempre o casi siempre devela problemáticas de trasfondo ético. En algunos casos, se trata de temáticas ya mayormente resueltas, es decir, que nadie razonable cuestionaría. Por ejemplo, en occidente al menos, nadie duda que las variadas reglamentaciones públicas que directa o indirectamente prohíben la esclavitud son legítimas y, por lo tanto, su aplicación no provoca, afortunadamente, mayor discusión a nivel ético. Sin embargo, existen dificultades de tipo ético involucradas en decisiones públicas que difícilmente desaparecerán. En particular, hay un rango de decisiones públicas que siempre se ven envueltas en disputas de tipo eminentemente ético, no obstante su relación con dificultades técnicas o prácticas. En toda asociación humana en la que se toman decisiones que persiguen fines benéficos comunes, se tiende necesariamente a una distribución desigual de los sacrificios requeridos para conseguir tales fines. Es obvio que si es un grupo especificable el que sistemáticamente “paga la cuenta” de las políticas públicas que benefician a la comunidad toda, se configura una situación de injusticia flagrante. Pero aun en decisiones discretas que no se enmarcan en trazados de discriminación negativa sistemática, nos enfrentamos muchas veces con circunstancias de equívoca resolución ética. Esto porque las políticas públicas, perfiladas hacia la consecución del bien común, en muchas ocasiones involucran la distribución inequitativa de sacrificios personales o grupales. Desde esta perspectiva, lo que interesa es dilucidar las orientacio-

1 Este trabajo fue preparado con el apoyo de la Dirección de Investigación de la Pontificia Universidad Católica de Chile (DIPUC), proyecto N° 98-III/02CE.

2 Sergio Díaz es Instructor Asociado del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

Tomás Chuaqui es Profesor Auxiliar del Instituto de Ciencia Política de la Pontificia Universidad Católica de Chile.

nes generales que ofrecen diversas tradiciones de filosofía moral en cuanto a lo que se ha llamado el uso de ciudadanos como medios para alcanzar fines socialmente benéficos.

La demanda por alcanzar un mayor entendimiento de las implicancias éticas de tales decisiones públicas se hace más urgente en sociedades caracterizadas por un creciente pluralismo, y por su compromiso con acoger una multiplicidad de formas de vida que se definen como diversas, precisamente en tanto se organizan en torno a la persecución de diferentes fines e intereses. La esperanza de Rousseau de que se pueda gestar *una voluntad general que aúne los intereses de toda la comunidad*, se hace, en el presente, cada vez más peregrina. Lo que sí es más razonable esperar es que existan parámetros más o menos generales que faciliten la orientación de toma de decisión en casos en que la consecución de un bien público implique la exigencia de sacrificios personales o grupales.

Este trabajo es sólo una aproximación inicial y abstracta a esta problemática, en tanto plantea, en forma relativamente esquemática, las sugerencias que se derivan de tres de las vertientes, quizás las más influyentes, de la filosofía moral contemporánea. Como se verá en la última parte, sin embargo, la perspectiva adoptada no corresponde a ninguna de las tres éticas revisadas, sino que busca combinar algunos de sus elementos. Se concibe la *ética política no como una aplicación directa de teorías filosóficas fundamentales*, sino que, en reconocimiento de las disputas entre ellas, se busca encontrar mecanismos propiamente políticos para evaluar las decisiones de los funcionarios públicos. Se sugiere en la última sección que los procedimientos de decisión pública característicos de un sistema democrático funcionante pueden ser entendidos como ampliaciones de la reflexión ética en general, en tanto importan la consideración imparcial e igualitaria de los intereses de todos los miembros de la comunidad ciudadana. De aquí que los procedimientos democráticos son justificables normativamente, es decir, por razones de principio, y no sólo prácticas. En consecuencia, no se presume que es necesario ser un filósofo moral para poder alcanzar juicios éticos razonables, y deliberar colectiva e individualmente en tanto ciudadanos de una comunidad regida por reglamentos resultantes de mecanismos democráticos de resolución de disputas. Por lo demás, no es aventurado afirmar que las filosofías morales reseñadas de alguna manera sistematizan intuiciones éticas que los agentes públicos y los ciudadanos en general ya poseen. El esfuerzo debe ser, entonces, el de esclarecer, aun parcialmente, las distintas vertientes que pueden influir en la resolución de dilemas éticos propios de la vida política, especialmente en un contexto democrático.

1. LA ÉTICA DE LA VIRTUD

El pensamiento ético de la virtud nace en el mundo antiguo fundamentalmente con la filosofía de Aristóteles. Fue este autor el que desarrolló una serie de conceptos teóricos acerca de la ética y la virtud. Desde la antigüedad, esta línea de pensamiento ético ha evolucionado en el tiempo siempre basado en los conceptos aristotélicos originales. Entonces para comenzar a comprender de forma adecuada esta ética es necesario plantear y analizar los principales conceptos del pensamiento aristotélico.

En una primera aproximación a esta ética, es necesario estudiar cuál es el fin último que Aristóteles creía que debían buscar los seres humanos. Su respuesta a este importante cuestionamiento filosófico es que los hombres deben buscar la felicidad, la *eudaimonia*.

Pero en la formulación aristotélica, la felicidad o *eudaimonia* no es una categoría subjetiva, sino que es objetiva. Es decir, no se refiere a una "sensación" de bienestar, sino a una condición a la que se accede a través del ejercicio de la virtud. En otras palabras, esto significa que los seres humanos deben esforzarse por encarnar la vida buena. Así como dice Aristóteles, "La felicidad, por consiguiente, es lo mejor, lo más hermoso y lo más agradable..."³, y constituye la mejor vida.

Ahora bien, para lograr o alcanzar esta "vida buena", Aristóteles apeló en sus escritos a la virtud, la cual se consigue a través del descubrimiento del justo medio en relación a cada acto en particular: "... la virtud del hombre será también el modo de ser por el cual el hombre se hace bueno y por el cual realiza bien su función propia. Cómo esto es así, se ha dicho ya; pero se hará más evidente, si consideramos cuál es la naturaleza de la virtud. En todo continuo y divisible es posible tomar una cantidad mayor, o menor, o igual, y esto, o bien en relación con la cosa misma, o a nosotros; y lo igual es el término medio entre el exceso y el defecto. Llamo término medio de una cosa al que dista lo mismo de ambos extremos, y éste es uno y el mismo para todos; y en relación con nosotros, al que ni excede ni se queda corto, y éste no es ni uno ni el mismo para todos".⁴

Por otra parte, es preciso argumentar que este concepto es una combinación de la naturaleza particular de cada persona con su razón. Esto significa que el hombre realiza una acción virtuosa de acuerdo a sus condiciones particulares y a lo que le dicte su razón. Por consiguiente, la concepción ética de Aristóteles contempla una unión entre la virtud individual de cada individuo y su capacidad racional de tener prudencia a través de la aplicación del justo medio a casos particulares.

En la actualidad los que defienden la ética de la virtud, como por ejemplo Michael Slote, consideran que tal ética se focaliza, principalmente, en el individuo virtuoso y en sus rasgos interiores, disposiciones y motivaciones que lo califican a él o ella como un ser virtuoso.⁵ Slote también explica que un ético de las virtudes piensa en términos de lo que es noble o innoble, admirable o deplorable, bueno o malo, más bien que en términos de lo obligatorio, permisible o errado.⁶ Por lo tanto, se concentra más bien en el agente (el individuo) que en su acto y/o sus consecuencias.

Slote considera que la ética de la virtud en la actualidad debe basarse en el sentido común corriente. Esto hace que su contenido se diferencie del aristotelismo, ya que el sentido común de hoy no es igual al de la época antigua, en especial como resultado de la influencia del cristianismo en la cultura occidental.⁷ Esta influencia ha introducido conceptos tan relevantes como son, entre otros, la caridad y la benevolencia. Asimismo, por ejemplo, no es propio del sentido moral común actual suponer la legitimidad de la esclavitud, o de la exclusión de las mujeres del ámbito político, como lo era en la Grecia de Aristóteles.

En definitiva, la ética de la virtud permite que cada individuo a través de su sentido común pueda realizar evaluaciones de acciones particulares, buscando de esta forma lo noble o lo admirable, de acuerdo siempre al sentido común actual de lo virtuoso y lo vicioso. Estas evaluaciones deben sin lugar a dudas incluir consideración de las motiva-

3 Aristóteles, *Ética nicomaquea*, Libro I, 1099a al 1099b, Editorial Gredos, 1993.

4 *Ibid.*, Libro II, 1106a al 1106b.

5 Baron, Marcia; Pettit, Philip y Slote, Michael, *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishers, 1997, p. 177.

6 *Ibid.*

7 *Ibid.*, p. 184.

ciones internas que llevan al agente a ejecutar tal acción. Todo lo cual lleva a que la ética de la virtud analice las motivaciones internas de las acciones en el proceso de evaluación ética, en concordancia con su enfoque centrado en el agente.

Ahora bien, en cuanto al problema que nos ocupa, o sea, el uso de individuos como medios, la visión que esta ética proponga va a depender de la virtud personal de las personas y de las motivaciones de la acción. Esto significa que se deben evaluar tanto la virtud del que ejecuta la acción (del agente) como los motivos que lo llevan a ejecutar esta acción, lo que constituye, finalmente, su justificación. Por lo tanto, esta ética no nos puede entregar una respuesta específica al cuestionamiento planteado, ya que todo depende de la virtud del agente y de sus motivaciones interiores. Es decir, depende de ciertas circunstancias personales del individuo y su entorno.

Teniendo en consideración lo recién señalado, se hace necesario expresar que este tipo de ética le entrega al Estado un importante papel en la difusión de la virtuosidad de las personas, especialmente las versiones de reflexión filosófica que se remiten en forma más directa al pensamiento de Aristóteles. En otras palabras, es responsabilidad del Estado desarrollar la virtud individual de las personas a través de acciones virtuosas que le sirvan a éstas como ejemplo, y además *gestar y promover un entorno sociocultural que estimule y premie la virtud*. Tal cuestión significa que el Estado puede considerar necesario realizar ciertos actos, en ocasiones particulares, en donde se utilice a personas como medios, en busca del mejoramiento de la virtud de la ciudadanía en general. El Estado, en tanto promotor del bien común, no puede eludir su responsabilidad en relación a facilitar el acceso a la mejor y más feliz vida, es decir, aquella constituida por la virtud.

En consecuencia, esta situación deja aun más en claro el hecho de que este tipo de ética no tiene una resolución específica al problema planteado, porque todo depende de las motivaciones, en especial en el caso de una acción estatal, que predominen.

2. LA ÉTICA KANTIANA

Dentro de la historia de la filosofía el legado del pensamiento de Immanuel Kant ha influido fuertemente hasta nuestros días a un sinnúmero de pensadores y en las más variadas corrientes de la filosofía, desde la epistemología a la metafísica. Su pensamiento ético, uno de los elementos más trascendentales de su legado intelectual, es especialmente significativo en tanto su compleción y solidez, y lo que podríamos llamar, su elegancia arquitectónica. Es además el lugar clásico de una concepción deontológica de la ética, es decir, el acto correcto se remite al sentido del deber de obedecer ciertas reglas morales. De esta manera, el acto moral se desliga de sus consecuencias, y sólo responde a principios considerados moralmente obligatorios.

La ética kantiana, en cuanto al valor moral de una acción, cuestión que es atingente al problema que deseamos resolver, se basa principalmente en el imperativo categórico que es un reclamo de universalidad. Sobre el particular Kant plantea, en la *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, "obra sólo según aquella máxima que puedas querer que se convierta, al mismo tiempo, en ley universal"⁸.

8 Kant, Immanuel, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe S.A., Madrid, edición Nº 12, 1996, pág. 92.

De esta forma tal como lo indica Marcia Baron el imperativo categórico es asumido como un test que determina cuáles acciones son y no son permisibles moralmente.⁹ Por lo tanto, a través de la aplicación del imperativo categórico se pretende introducir un principio normativo que permita determinar los condicionantes del acto moral. Desde esta perspectiva, una persona es virtuosa en medida en que posee una buena voluntad, y actúa de acuerdo a ella. La buena voluntad se remite a su regulación de acuerdo al imperativo categórico. Esto significa que el ser humano es una entidad moral que tiene el deber de tratar a los demás con respeto, con lo cual, como es lógico, se gesta una concepción igualitaria entre los hombres. El respeto a los demás se inscribe en la exigencia de universalidad contenida en el imperativo categórico, y su igualitarismo se expresa en la aplicación general, si bien individualmente particularizable, de la máxima.

Ahora bien, para Kant, como recién se formuló, el único imperativo categórico es el reclamo de universalidad, pero además considera que se debe tratar a las personas como un fin y no como un medio. Sobre este particular, Kant señala "obra de tal modo que te relaciones con la humanidad, tanto en tu persona como en la de cualquier otro, siempre como un fin, y nunca sólo como medio".¹⁰ Esta aseveración, como veremos, es fundamental para el posterior análisis sobre la utilización de ciudadanos como medios, y Kant sugiere que se deriva del imperativo categórico. Así, se establecen reglas de la razón que regulan en forma muy general y consistente el comportamiento humano.

Kant, por otra parte, también introduce el concepto de autonomía de la voluntad, en donde se establece que las personas quedan sometidas sólo a la ley racional. La voluntad sometida al imperativo categórico es autónoma y libre, en tanto se trata de un principio de la razón. Por consiguiente, se configura el imperativo categórico como una norma esencialmente formal, y a partir de la cual se formula un tercer enunciado que dice que se debe actuar de tal manera que la voluntad vaya instituyendo una voluntad universal, expresada, por ejemplo, en los sistemas jurídico-legales de las comunidades políticas. Así, en un sentido ahora más propiamente político, esto implica que la libertad se postula como la obediencia a una ley a la que en principio habríamos asentido, aunque en casos particulares la aplicación específica de ella vaya en detrimento de nuestros intereses. La coerción de la ley es análoga a la autoimposición del imperativo categórico, en tanto es someterse a preceptos admitidos (al menos en principio) por el agente moral racional, y que obedecen a un criterio de universalidad. De esta forma, es posible advertir que para Kant la voluntad moral instaurada es fundamentalmente racional, y que la libertad humana se entiende conjugada a la norma moral y a la coerción ejercida legalmente sobre la base de leyes públicas.

Analizando estos principios kantianos podemos advertir que, en síntesis, se establece que toda norma para ser libre y correcta debe ser universal. Esto tiene una significativa importancia ética, ya que instaura la idea de que es legítimo sacrificar el interés particular por un interés general, y además, en forma incluso más extensiva, cuando una comunidad coincide con toda la humanidad, se alcanza el más elevado valor ético.

Por otra parte, es necesario tener en consideración que la ética universal que construye Kant es individualista debido a que el cumplimiento de estas máximas son responsabilidad personal de cada uno, y no social como lo creyó Rousseau, con lo cual se establece

9 *Op. cit.*, Baron, Marcia; Pettit, Philip y Slote, Michael, pág. 36.

10 *Op. cit.*, Kant, Immanuel, pág. 104.

una responsabilidad ética individual, es decir, una autonomía de la persona. En consecuencia, tal como lo expresa Juan de Dios Vial Larrain, "la ley a la que quedo sometido es una ley que yo mismo establezco, pero no como una máxima subjetiva sino como una norma que posea el valor puro de constituir un principio universal y objetivo".¹¹

Ahora bien, en cuanto al problema del uso de individuos como medios, la ética kantiana establece la universalidad de la acción, es decir, una acción es adecuada cuando somos capaces de comprobar que puede ser una ley general para todos los casos. Tomando en consideración esta máxima debemos preguntarnos, ¿podemos utilizar a personas para lograr algún fin específico y a la vez poner esta acción como una ley universal? Claramente la respuesta a este cuestionamiento, desde esta perspectiva, sería negativa porque no se puede hacer una ley universal que permita la utilización de personas como medios, ya que cabe la posibilidad de que todas las personas eventualmente se transformarían en medios para un fin específico, con lo cual se podría llegar incluso, como caso límite, a justificar la destrucción de la vida de todos los seres humanos.

Esta interpretación es ratificada explícitamente por la segunda máxima, ya revisada, en la cual Kant plantea la ilegitimidad de la utilización de las personas como medios, debido a que en la relación de un individuo con la humanidad debe perseguirse un fin de naturaleza universal. A través de esta idea Kant explica que los fines de otro sujeto deben ser los míos, dado el carácter racional compartido de los seres humanos, y por lo tanto, el uso de personas como medios sería contraria no sólo al fin de otro, sino que también a mi fin personal. Esta idea se sostiene por medio de la tercera máxima que considera "la voluntad de todo ser racional como una voluntad universalmente legisladora".¹² Es decir, la voluntad de todo ser humano racional debe ser compatible con la voluntad general, que va legislando las distintas acciones, con lo cual se crea la ley universal que nos rige. Entonces, si legitimo la utilización de personas sólo como medios, que en último término podría incluir su destrucción, estaré legitimando, bajo la regla de universalidad, mi propia destrucción, junto con la de los demás; en otras palabras, estaría favoreciendo una ley universal de autodestrucción. Es por esta razón que la visión ética kantiana determina en forma negativa la utilización de individuos sólo como medios. Así se explica además que Kant crea que del imperativo categórico se deriva el tratar a las personas como fines y no sólo como medios.

Pero a pesar de lo expuesto cabe cuestionarse si esta regla puede traer consecuencias negativas en casos en donde la necesidad de utilizar a ciertos individuos como medios comprometa, por ejemplo, a miles de vidas. Es decir, nos referimos a casos en los cuales la vida de un individuo salve las vidas de miles. Ante esta disyuntiva, sin duda, la ética kantiana respondería que un precedente de quitar la vida de algunos para salvar a muchos sería nefasto porque sostendría una ley universal que sería contraria a la libertad de los seres humanos. Esto ocurriría porque se crearía una ley universal en donde, por ejemplo, se podría quitar la vida a tres para salvar a cuatro, lo que destruiría a la humanidad. El problema en este caso, según la ética kantiana, es la creación de precedentes que justificarian acciones no sólo contrarias a unos pocos, sino que a toda la humanidad.

En consecuencia, es necesario advertir que la ética kantiana crea un método práctico, a través de una construcción teórica, para resolver los dilemas éticos que aparecen en la

11 Vial Larrain, Juan de Dios, *Filosofía moral*; Ediciones Universidad Católica de Chile, Textos Universitarios, Facultad de Filosofía, abril 1998, pág. 74.

12 *Op. cit.*, Kant, Immanuel, pág. 107.

vida pública. La característica principal de este método es que se une una visión individual del ser humano con una búsqueda del bien común, por medio del imperativo categórico que introduce una perspectiva general de las acciones éticas.

3. LA ÉTICA CONSECUCIONALISTA

El consecuencialismo es una concepción ética que integra una serie de visiones, entre las cuales cabe destacar al utilitarismo. Al respecto es necesario advertir que el consecuencialismo es una visión más abarcadora que el utilitarismo, y es por esta razón que en este artículo nos preocuparemos de esta primera visión.

De esta forma, el consecuencialismo es una concepción teleológica de la ética, no en un sentido aristotélico, sino en tanto pretende regular la decisión del agente moral de acuerdo a cálculos relativos a las probables consecuencias de sus actos. También se entiende que la justificación de tales cosas como las instituciones, las leyes y las prácticas se hace en referencia a sus consecuencias. El contraste con la ética deontológica es evidente, puesto que se establece que si un acto produce el mayor bien, o la menor cantidad de mal, esto es suficiente para justificarlo como moralmente correcto. No existen actos que sean inherentemente buenos o malos, sino que se determina si son correctos o no, sólo en consideración de sus resultados. Según Philip Pettit, en el consecuencialismo los valores que determinan los derechos, por ejemplo, son tanto promocionales como todos valores neutros.¹³ Tal cuestión significa que los derechos se basan en una promoción de valores neutrales, en el sentido en el que no se aduce que los valores promovidos sean de valor intrínseco. Por lo que no es necesario explicar o decir ninguna cosa sobre algún tipo de valor, para que de esta forma se practique la imparcialidad. Esto acontece porque si aplicamos antes algún un valor, como por ejemplo la idea de que "siempre es malo matar", estamos predeterminando cualquier acción y no nos preocupamos de que la consecuencia de matar en ciertas circunstancias puede ser positiva (por ejemplo: la autodefensa). Por lo tanto, es esta la razón por la cual el consecuencialismo se preocupa de la neutralidad de los valores, evitando la calificación previa de los actos.

Por otra parte, complementando lo recién señalado nos encontramos con la visión de Peter Singer, el cual expresa que el consecuencialismo apela al principio de igualdad de consideraciones de intereses. Al respecto el autor indica que: "La esencia del principio de igual consideración de intereses es que en nuestras deliberaciones morales damos la misma importancia a los intereses parecidos de todos aquellos a quienes afectan nuestras acciones".¹⁴

En otras palabras, lo que busca este principio es sopesar los diferentes intereses que poseen las personas de una misma forma, es decir, en forma imparcial. Se intenta evitar llevar a cabo acciones arbitrarias que puedan producirse a partir de diferencias de raza, sexo, posición social, etc. El mismo autor, aclarando el concepto, manifiesta: "El principio de igualdad de consideración de intereses prohíbe hacer que nuestra disposición a tomar en cuenta los intereses de los demás dependa de las actitudes o de otras características de éstos, aparte de la característica de poseer intereses".¹⁵

13 Baron, Marcia; Pettit, Philip y Slote, Michael, *op. cit.*, p. 129.

14 Singer, Peter, *Ética práctica*, Cambridge University Press, segunda edición, 1995, p. 25.

15 *ibid.*, p. 27.

Según Singer, el principio de igual consideración de intereses implica un mínimo de igualdad y no una forma total de igualitarismo. Singer pone un ejemplo para explicar esta idea, señalando que si en un eventual terremoto existiese una víctima más grave que otra y sólo hubiera recursos para salvar bien a una de ellas, o sea la menos grave, el autor explica que: "Haremos más para favorecer los intereses, considerados de forma imparcial, de aquellos a los que afectan nuestras acciones si utilizamos nuestros recursos limitados con la persona menos grave que con la más grave".¹⁶ Esto, por supuesto, en tanto ambos tienen un interés similar por permanecer vivos.

En cuanto al problema a tratar en el presente artículo, es decir, la utilización de ciudadanos como medios, Singer propone la idea de que en democracia es más fácil realizar actos de desobediencia civil (huelgas, paros, manifestaciones, etc), ya que bajo este régimen existe un hábito de obediencia al gobierno.¹⁷ Esto, aunque parezca paradójico, acontece porque existe la libertad real para que los grupos puedan realizar actos de desobediencia civil, cuestión que no ocurre en un régimen autoritario. Pero, por otro lado, el autor también indica que el consecuencialismo tiene fuertes argumentos para rechazar el uso de la violencia como medio, en especial en democracia, cuando ésta se utiliza indiscriminadamente en contra de personas común y corrientes, es decir, inocentes.¹⁸ Es así como por ejemplo el autor establece una condena total al terrorismo, el que muchas veces asesina a personas inocentes. En definitiva, aunque en democracia se permitan los actos de desobediencia civil, la justificación de actos violentistas es claramente menor, aunque no impensable.

Ahora bien, esta última cuestión es aun menos justificable y más controversial en los actos violentos que eventualmente el Estado pueda ejercer sobre los individuos, ya que el sistema democrático le entrega una serie de garantías y derechos a sus ciudadanos. Pero nuevamente es necesario advertir que pueden existir situaciones en las cuales la ética consecuencialista justifique una acción violenta por parte del Estado, en cuanto al uso de personas como medios con fines socialmente benéficos.

En definitiva, la justificación de la violencia, en ciertos casos determinados, va a depender de una serie de interrogantes que se preocupen de los detalles de la acción real, debido a que según esta corriente de reflexión ética es justificable, en casos calificados, asesinar a un tirano que está cometiendo un genocidio, si es que este es el único camino que existe para evitar un número mayor de muertos. Es decir, para este tipo de ética, no son igualmente justificables acciones terroristas de ciertos grupos independentistas o políticos que desean cambiar una situación determinada asesinando a personas comunes, que una acción violenta contra un tirano, o una acción que busque salvar un alto número de vidas.

Ante lo expuesto, parece claro que existe en esta ética la posibilidad de la utilización de personas como medios. Ahora bien, esto va a depender de cada situación en particular. Esto significa que para realizar estos actos deben existir una serie de acontecimientos que justifiquen la acción. Ahora bien, lo que legitima en este tipo de ética la utilización de personas como medios en ciertos casos es, por una parte, su visión neutral de los valores y, por otra parte, la igual consideración de intereses. Por lo tanto, si la muerte de un

16 *Ibid.*, p. 31.

17 *Ibid.*, p. 382.

18 *Ibid.*, p. 387.

individuo (del que sabemos que tiene una alta probabilidad que lo maten) tiene como consecuencia salvar a 100 personas, es claro que, bajo una consideración igualitaria y neutra de intereses, es justificable su muerte, ya que se sopesaron todos los intereses por igual, sin entregar una valoración ética anticipada de la acción en sí misma.

Sin duda alguna existen circunstancias en las cuales la decisión se hace más complicada, en particular, como se ha señalado, cuando nos encontramos frente una acción violenta de un Estado dentro de un sistema democrático. Tal situación acontece porque, a pesar de que Singer considere que en una sociedad democrática generalmente se permite la desobediencia civil, son más cuestionables, bajo principios normativos democráticos, los medios que los diferentes actores políticos, incluido por supuesto el Estado, pueden utilizar en pos de algún fin determinado. Esto significa que en democracia la utilización de personas como medios puede ser mucho más cuestionable que el asesinato de algún tirano criminal, aunque su justificación, dependiendo de las circunstancias, no es impensable.

Finalmente podemos establecer que en esta ética, bajo circunstancias especiales, y debidamente calificadas, es permisible la utilización de individuos como medios, si es que esta acción trae mejores consecuencias para todos los intereses de los afectados. Es decir, bajo una perspectiva consecuencialista, el uso de ciudadanos como medios se legitima particularmente si, como resultado de la acción, los intereses de los afectados negativamente fueron evaluados neutralmente en forma inicial.

CONCLUSIÓN

En efecto, parece ser que en la vida política la mayoría de las decisiones públicas responden a una ética consecuencialista. De hecho, existen estudios empíricos que establecen que aunque la mayor parte de los funcionarios públicos adhieren personalmente a códigos de valores deontológicos de estilo kantiano, en la práctica viven y trabajan en un medio que exige resultados, es decir, que promueve la adopción de una ética de orden típicamente consecuencialista.¹⁹ De esta manera, principios deontológicos y consecuencialistas se imbrican en la toma de decisión del agente público reflexivo. En muchos casos, los dilemas éticos que enfrentan los administradores públicos se refieren precisamente a los conflictos entre principios morales encontrados, de tal manera que cualquiera sea el curso de acción que se tome, se violará inevitablemente algún principio.²⁰

En cierto sentido, esta problemática fue lo que llevó a Max Weber a reflexionar sobre lo que llamó la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Para Weber el agente público se ve obligado a optar por mantener incólume su conciencia personal, o hacer un "pacto con el diablo": "quien se mete en política, es decir, quien accede a utilizar como medios el poder y la violencia, ha sellado un pacto con el diablo, de tal modo que ya *no* es cierto que en su actividad lo bueno sólo produzca el bien y lo malo el mal, sino que

19 Frederickson, George H., "Ethics and Public Administration: Some Assertions", en Frederickson, George H., editor, *Ethics and Public Administration*, M. E. Sharpe Inc., 1993, pp. 249-250.

20 Pasquarella, Lynn y Richman, Roberta, "Breaking Down Barriers: Administrative Reform of the Organizational Culture within a Women's Prison", en Pasquarella, Lynn, Killilea, Alfred G. y Vocino, Michael, editores, *Ethical Dilemmas in Public Administration*, Praeger Publishers, 1996, pp. 62-63.

frecuentemente sucede lo contrario. Quien no ve esto es un niño políticamente hablando".²¹ Para Weber es un hecho palmario de lo político que se debe típicamente hacer uso del mal para lograr buenos resultados, y esto indica la naturaleza esencialmente consecuencialista de la toma de decisión pública. Interesantemente, sin embargo, Weber sugiere que la adopción de una ética consecuencialista (de la responsabilidad) por parte del agente político "maduro" toma un cariz deontológico, en tanto se convierte en un deber propio de "quien se meta en política". Es decir, la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad se funden en tanto es un deber obligatorio del funcionario público tomar decisiones en vistas a las consecuencias. Esta es su función propia, la de asumir a conciencia la tragedia moral que implica estar obligado frecuentemente a hacer el mal para conseguir el bien, aunque esto signifique sacrificar, en circunstancias calificadas, sus principios éticos más preciados.

Weber intenta resolver este problema al nivel de la conciencia individual, en tanto el agente político "maduro" adquiere características heroicas, puesto que sacrifica su conciencia a la consecución del bien común. Pero como sugiere Michael Walzer²², esta versión de los dilemas morales parece ser importantemente incompleta, precisamente porque no incorpora en forma explícita su ineludible dimensión social. Encapsular las dificultades éticas en la conciencia personal ignora su inserción en narrativas sociopolíticas que involucran a las comunidades y no tan sólo a los individuos. Este individualismo, aunque sea sólo metodológico, dispensa de la reflexión que gira alrededor de la forma en que en un sistema democrático y representativo las responsabilidades se diseminan. Para Weber, en cambio, el funcionario público confronta sólo su conciencia, porque aduce que es parte inextricable de la racionalización típica del desarrollo del aparato estatal moderno la gestación de una ética profesional burocrática, la cual despersonaliza las decisiones políticas en el sentido en que las objetiviza y escinde la relación concreta entre funcionarios de gobierno y gobernados.²³ Sin entrar a discutir con Weber, es deseable en un sistema democrático y representativo que las dificultades éticas propias del agente público reciban alguna expresión pública, no tanto para compartir responsabilidades, sino para favorecer una vida ética de la comunidad que incluya participación deliberativa y reflexiva, acorde precisamente a los principios normativos básicos que sustentan a un régimen democrático.

Posiblemente es aquí donde la ética de las virtudes puede proveer asistencia. No se trata de la promoción de la vida virtuosa por parte un grupo de dirigentes iluminados que hacen uso del aparato coercitivo del Estado para premiar concepciones predeterminadas de la virtud y castigar el vicio. Más bien se refiere al intento de generar prácticas que le den expresión a valores democráticos ya inscritos en la comunidad política, y que parece razonable presumir son al menos en principio compartidos por una ciudadanía que participa de una cultura democrática. Es decir, configuran un sentido común compuesto por valores insertos y simultáneamente expresados en prácticas e instituciones democráticas. De esta manera se manifiesta una cercana relación entre la democracia y la ética, que de hecho se remite a los fundamentos morales de la democracia representativa. Los procedimientos de un régimen político democrático deben ser entendidos como mecanismos de resolución –si bien parciales, temporales y revisables– de problemáticas éticas.

21 Weber, Max, "La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza Editorial, 1996, p. 168.

22 Walzer, Michael, "Political Action: The Problem of Dirty Hands", en Cohen, Marshall; Nagel, Thomas; Scanlon, Thomas, editores, *War and Moral responsibility*, Princeton University Press, 1974, pp. 78-80.

23 Ver Weber, Max, *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica, 1996, pp. 468-469.

Los procedimientos democráticos funcionan como extensiones de las reglas de juicio moral, ya difundidos en el sentido común ciudadano.

Cobra vital importancia, bajo esta perspectiva, la publicidad de la toma de decisión de los agentes estatales. Esta aplicación de la ética de las virtudes de hecho adopta elementos centrales de Kant, quien caracteriza como "la *fórmula trascendental* del derecho público a la siguiente proposición: Son injustas todas las acciones que se refieren al derecho de otros hombres cuyos principios no soportan ser publicados."²⁴ Esto se refiere a la idea de que las leyes que ameritan obediencia por parte de la ciudadanía son sólo aquellas que en principio podrían haber sido impuestas por cada ciudadano en particular. Si consideramos éste como un principio propio de una cultura democrática, y estimamos que la promoción de su aceptación impulsa el ejercicio de virtudes públicas democráticas, es fácil reconocer la importancia de la publicidad de las dificultades éticas propias de la toma de decisión política. La publicidad de la razón pública estimula su ejercicio, y por ende promueve la deliberación reflexiva en torno a los asuntos públicos. "El proceso democrático debe por ende satisfacer ciertos requisitos éticos, tales como la exigencia de publicidad, el cual demanda que los agentes públicos actúen sobre la base de principios que pueden ser dados a conocer a todo ciudadano. Pero, una vez que algunos requisitos básicos son satisfechos, el proceso mismo puede ser la fuente de juicios éticos".²⁵

Esto no significa que se abandone el reconocimiento de que los agentes públicos se ven obligados a tomar decisiones de orden consecuencialista. Lo que se exige es un reconocimiento del valor de la incorporación de la ciudadanía en las decisiones que le afectan, y que a veces importan una distribución inequitativa de sacrificios en pos de un bien común. De esta manera, la propuesta no se reduce a una concepción meramente procedimental, sino que se refiere a la densidad ética propia de la vida democrática, la cual se expresa y extiende en procedimientos deliberativos.²⁶ Entonces, si por medio de estos procedimientos los ciudadanos se involucran en las decisiones éticas, la responsabilidad de éstas ya no es únicamente del funcionario público, como pareciera sugerir Weber, sino que es compartida por toda la comunidad. Gracias a procedimientos democráticos no sólo se logra una legitimación de las decisiones sino que además éstas, gracias a la deliberación, serán analizadas y cuestionadas por un sinnúmero de personas y perspectivas, lo que puede permitir una mejor solución del problema ético que se plantee, y ciertamente resultará de un mayor esfuerzo deliberativo de la comunidad política.

En consecuencia, los procedimientos de reflexión deliberativa de la sociedad permitirían que la evaluación de la utilización de personas como medios fuese realizada por las tres grandes familias éticas revisadas en el presente artículo, y eventualmente incluso por otras, en concordancia con el creciente pluralismo de la realidad ético-política actual. Esta cuestión, por una parte, legitima democráticamente la decisión final, gracias a la participación de los ciudadanos, y por otra, permite la formulación de una decisión más completa, acabada y reflexivamente informada, enriqueciendo la decisión última a la luz de los instrumentos de entendimiento ético provistos por las diversas cualidades de cada una de estas tradiciones de filosofía moral y política.

24 Kant, Immanuel, *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos, 1991, pp. 61-62.

25 Thompson, Dennis F., *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press, 1987, p. 3. Traducción nuestra.

26 Gutmann, Amy y Thompson, Dennis establecen un punto similar al poner en cuestión la dicotomía entre el contenido de las políticas y su proceso en *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press, 1996, p. 4.

BIBLIOGRAFIA

- ARISTOTELES** (1993). *Ética nicomáquea*, Editorial Gredos.
- BARON, MARCIA; PETTIT, PHILIP Y SLOTE, MICHAEL** (1997). *Three Methods of Ethics*, Blackwell Publishers.
- GUTMANN, AMY Y THOMPSON, DENNIS** (1996). *Democracy and Disagreement*, Harvard University Press.
- KANT, IMMANUEL** (1996). *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, Espasa Calpe S.A., Madrid, edición N°12.
- KANT, IMMANUEL** (1991). *Sobre la paz perpetua*, Editorial Tecnos.
- FREDERICKSON, GEORGE H.** (1993). "Ethics and Public Administration: Some Assertions", en Frederickson, George H., editor, *Ethics and Public Administration*, M. E. Sharpe Inc.
- PASQUARELLA, LYNN Y RICHMAN, ROBERTA** (1996). "Breaking Down Barriers: Administrative Reform of the Organizational Culture within a Women's Prison", en Pasquarella, Lynn, Killilea, Alfred G. y Vocino, Michael, editores, *Ethical Dilemmas in Public Administration*, Praeger Publishers.
- SINGER, PETER** (1995). *Ética práctica*, Cambridge University Press, segunda edición.
- THOMPSON, DENNIS F.** (1987). *Political Ethics and Public Office*, Harvard University Press.
- VIAL LARRAIN, JUAN DE DIOS** (1998). *Filosofía moral*; Ediciones Universidad Católica de Chile, Textos Universitarios, Facultad de Filosofía, abril.
- WALZER, MICHAEL** (1974). "Political Action: The Problem of Dirty Hands", en Cohen, Marshall; Nagel, Thomas; Scanlon, Thomas, editores, *War and Moral responsibility*, Princeton University Press.
- WEBER, MAX** (1996). "La política como vocación", en *El político y el científico*, Alianza Editorial.
- WEBER, MAX** (1996). *Economía y sociedad*, Fondo de Cultura Económica.