

CAPÍTULO QUINTO

ÉTICA PARLAMENTARIA 361

 I. Ética y política 361

 II. Medios y fines 368

 III. Objeción de conciencia 374

 IV. A manera de conclusiones 376

CAPÍTULO QUINTO

ÉTICA PARLAMENTARIA

Si el fin de la política... fuera realmente el poder por el poder, la política no serviría para nada.

Norberto BOBBIO

El valor, el espíritu, la esencia de la Cámara de los Comunes es ser la imagen exacta de los sentimientos de la nación.

Edmundo BURKE

Ética como el lugar de la tensión entre la perfección y la armonía, que desconocemos, y el desorden y desconcierto en que nos encontramos.

Victoria CAMPS

El único criterio verdaderamente decisivo para juzgar una actitud ética es su actitud para favorecer su encuentro con el otro.

Robert MEHL

I. ÉTICA Y POLÍTICA

La discusión es añeja. No es aventurado afirmar que nació con la organización política misma, con algunos destellos en toda la historia. Así, se puede ubicar a grandes pensadores en su preocupación por sujetar al hombre a normas de conducta: el gran estadista Hammurabi, veinte siglos antes de Cristo en la fundación de Babilonia; Moisés y sus mandamientos, trece siglos antes de Cristo; Solón en Atenas y Licurgo en Esparta, seis siglos antes de nuestra era, como grandes legisladores bus-

cando la forma de disminuir, mediante leyes, el mal que pueden hacer los hombres, particularmente los que ejercen poder. Esto es la ética y su relación con la política.

La política es torrente, es pasión; actividad en la que se confrontan ideas y realidades, principios y conductas, anhelos y ambiciones. Por eso se dice que es la más universal de las actividades del hombre, en donde aflora su condición humana y con más facilidad se extravían las buenas intenciones. El gran estadista Louis Madelin (1965, 429), en su extraordinaria biografía de Talleyrand, relata la siguiente anécdota:

— ¡Sois mejor que vos mismo! —le dijo un día una mujer inteligente.

Su desgracia infantil (cojera producida por una lesión) le produjo una horrible sequedad de corazón y le obstruyó la conciencia.

— Desconfiad del primer impulso... —decía un día—, porque ese es el bueno.

Aquí se ve cómo un hombre se resiste a obedecer —por el resentimiento y la desconfianza acumulados— la que pudiera ser su mejor intención. Caso emblemático del hombre cuando está en el cargo público. Situación que también describe el gran literato Roberto Calasso (2000, 35), que da una idea del vértigo de la vida pública:

Talleyrand no tardó en percibir que las disputas del poder ya no se desarrollarían en un tablero donde las jugadas se suceden con ceremonial lentitud, sino dentro de una corriente mucho más fuerte que cuanto arrastraba. Éste es el “torrente” de que hablaba a propósito de los años de la Revolución, el mismo que encontramos en las páginas de tantos contemporáneos suyos. “Sólo podía vivir en el movimiento y en el torrente de los *affaires*”, había escrito en cierta ocasión Saint-Simon del Regente; pero lo que había sido la elección de una droga para alguien que había “nacido aburrido”, arrastraba ahora todo y a todos hacia cataratas amazónicas.

El tema ha sido abordado con intensidad y con profundidad, y los teóricos ocupados de abordarlo son innumerables. Para que el lector tenga una idea de las distintas corrientes, acudo a Norberto Bobbio (2003, 202), quien clasifica las teorías en los siguientes términos:

Distingo las teorías monistas de las dualistas. Las monistas, a su vez, en monismo rígido y monismo flexible. Las dualistas, en dualismo aparente y dualismo real. Dentro del monismo rígido incluyo a aquellos autores para los que no existe contradicción entre moral y política porque existe un solo sistema normativo, o el de la moral o el de la política. En el monismo flexible, a los autores para los que existe un solo sistema normativo, el de la moral, que sin embargo admite, en determinadas circunstancias o para determinados sujetos, derogaciones o excepciones justificables con argumentos pertenecientes a la esfera de lo razonable. En el dualismo aparente sitúo a los autores que conciben moral y política como dos sistemas normativos distintos pero no totalmente independientes el uno del otro, sino colocados el uno sobre el otro, en un orden jerárquico. Finalmente, en el dualismo real incluyo a los autores para los que moral y política son dos sistemas normativos diferentes que obedecen a diferentes criterios de juicio. He dispuesto las diferentes teorías siguiendo el orden de su progresivo mayor distanciamiento entre los dos sistemas normativos.

Se refiere Bobbio (2003, 202) al origen de la disputa, aludiendo a dos pensadores del inicio del Renacimiento, Erasmo de Rotterdam y Nicolás Maquiavelo. En el primero identificaría a un símbolo del monismo rígido, siendo la política parte de la moral, y en el segundo, a otro del monismo rígido, pero para quien la moral está totalmente supeditada a la política:

Del monismo rígido existen tan sólo, naturalmente, dos versiones, dependiendo de que la *reductio ad unum* se obtenga resolviendo la política en la moral o, al contrario, la moral en la política.

Ejemplo de la primera es la idea, mejor dicho, el ideal, típicamente del siglo XVI, del príncipe cristiano, tal como aparece representado por Erasmo, cuya obra, *La educación del príncipe cristiano*, de 1515, es más o menos contemporánea de *El príncipe* de Maquiavelo, que constituye la antítesis más radical. El príncipe cristiano de Erasmo es la otra cara del rostro demoníaco del poder.

Stefan Zweig (1986, 203) describe la contradicción con las siguientes palabras:

En Florencia, en la misma época en que el moribundo Erasmo deja a las generaciones venideras, como noble tarea, su legado espiritual de una con-

cordia europea, aparece uno de los libros más decisivos y osados de la historia universal, el famoso *Príncipe*, de Nicolás Maquiavelo. En este manual, matemáticamente claro, de política de potencia y de buen éxito sin consideración a cosa alguna, están palpablemente formulados, como en un catecismo, los principios más opuestos al erasmismo. Mientras Erasmo exige de los príncipes y pueblos que subordinen voluntaria y pacíficamente, en aras a la fraternal comunidad de todos los hombres, sus pretensiones egoístas e imperialistas, Maquiavelo eleva la voluntad de potencia, la voluntad de energía de cada príncipe y de cada nación, hasta ser el supremo y único objeto de su pensamiento y acción. Todas las fuerzas de una comunidad nacional tienen que servir al pensamiento de la nacionalidad con el fervor de una idea religiosa; la razón de Estado, el extremo desarrollo de la propia individualidad nacional, tiene que ser para ellos el único y visible fin propio y culminante de toda evolución histórica, y su realización sin miramiento alguno, la más alta tarea dentro de los acontecimientos del mundo; para Maquiavelo, el sentido final es el poder y el desplegamiento del poder; para Erasmo, la justicia.

Con ello quedan fundidas para todos los tiempos, en su propia forma espiritual, las dos grandes y eternas maneras fundamentales de toda política universal: la práctica y la ideal, la diplomática y la ética, la política de Estado y la política de humanidad. Para Erasmo, el filósofo contemplador del mundo, la política pertenece a la categoría de la ética, en el sentido de Aristóteles, de Platón y de Tomás de Aquino: el príncipe, el guiador del Estado, tiene, por encima de todo, que ser un servidor de lo divino, interpretador de ideas morales. Para Maquiavelo, el hombre del oficio, el diplomático familiarizado con el ejercicio práctico de las cancillerías de Estado, la política, por el contrario, representa una ciencia amoral y plenamente independiente. Tiene tan poco que ver con la ética como con la astronomía o la geometría. El príncipe y el jefe de Estado no tienen para qué soñar con la humanidad, ese concepto vago e inabarcable, sino contar con los hombres de un modo en absoluto antisentimental, como con el único material sensible que les es dado utilizar, y aprovechar sus fuerzas y flaquezas con toda la intensidad que, en su provecho y en el de su nación, permita la psicología; clara y fríamente, tienen que usar de tan escasa consideración y tolerancia con sus adversarios como un jugador de ajedrez, y aun por todos los medios, permitidos y no permitidos, deben adquirir para su pueblo la más alta medida alcanzable de provechos y predominio. El poder y el incremento del poder son para Maquiavelo el deber más alto, y el buen éxito, el derecho decisivo de un príncipe y un pueblo.

La distinción es irreductible, y de ahí derivó un intenso debate que continúa hasta nuestros días. En esas posiciones extremas se movieron diversos pensadores; hasta que a finales del siglo XX empieza a entenderse que son dos disciplinas totalmente imbricadas o, con las palabras de Bobbio, con un dualismo aparente, interdependiente una de otra, sobre todo en un mundo globalizado en donde ya nada es susceptible de ser aislado ni en el terreno del pensamiento ni en el de los hechos.

Mario Toso, exponente de la doctrina social cristiana, sería un ejemplo de monismo rígido. Toso (2005, 46), en un libro enormemente evocador de valores cristianos, insiste en rehabilitar la política con la participación y conforme a éstos: “Los fieles laicos han de testificar aquellos valores humanos y evangélicos que están íntimamente relacionados con la misma actividad política; como son la libertad y la justicia, la solidaridad, la dedicación leal y desinteresada por el bien de todos, el sencillo estilo de vida, el amor preferencial por los pobres y los últimos”.

En la época moderna, destaca Max Weber como exponente del dualismo aparente, con su distinción de la ética de las convicciones y la ética de la responsabilidad. Bobbio (2003, 192) describe el pensamiento de Weber:

“...hay una diferencia abismal entre actuar bajo una máxima de la ética de las convicciones de conciencia (hablando en términos religiosos: «El cristiano obra bien y pone el resultado en manos de Dios») o actuar bajo la máxima de la ética de la responsabilidad de que hay que responder de las consecuencias (previsibles) de la propia acción”.

El universo de la moral y el de la política se mueven dentro del ámbito de dos sistemas éticos diferentes y contrapuestos. Más que de inmoralidad de la política o de impoliticidad de la moral, se debería hablar más correctamente de dos universos éticos que se mueven siguiendo principios diferentes según las diversas situaciones en que se encuentran los hombres en su actividad. De estos dos universos éticos son representantes dos personas diferentes que actúan en el mundo sobre vías destinadas casi siempre a no encontrarse. De un lado, el hombre de fe, el profeta, el pedagogo, el sabio que mira a la ciudad celeste; de otro, el hombre de Estado, el caudillo de hombres, el creador de la ciudad terrena. Lo que cuenta para el primero es la pureza de las intenciones y la coherencia entre acción e intención; para el segundo, la certeza y la fecundidad del resultado. La así llamada inmoralidad de la política se resuelve, bien mirado, en una moral diferente de la del deber por el deber. La moral por la que se debe hacer

todo aquello que esté a nuestro alcance para realizar los objetivos que nos hayamos propuesto, toda vez que sabemos, desde el principio, que sere-mos juzgados con base en nuestro éxito. Le corresponden dos conceptos de virtud, el de virtud clásica, para el que “virtud” significa disposición al bien moral (contrapuesto al útil), y el de virtud maquiavélica, para el que virtud es la capacidad del príncipe fuerte y advertido que, haciendo uso tanto de la “zorra” como del “león”, triunfa en el intento de mantener y re-forzar su propio dominio.

Fernando Savater (1996, 28) es muestra de la dualidad aparente:

La perspectiva de la ética y de la política son diferentes. La ética es la intención o la actitud del individuo frente a sus obligaciones sociales, perso-nales. La ética siempre está en nuestras manos individuales para actuar de forma moral, de forma ética... La política tiene y necesita la complicidad y el apoyo de los otros, la política no siempre está en nuestra mano, debe-mos convencer a los otros de las necesidades de determinadas reformas o proyectos para llevarlos a cabo.

La política quiere instituciones y no simplemente buena voluntad o in-tenciones, de modo que la política es diferente de la ética y no puede re-solverse exclusivamente por inyecciones de ética.

La ética busca mejorar a las personas, la política busca mejorar a las in-stituciones. Las instituciones no se mejoran exclusivamente porque las personas sean buenas... La idea de que se puede curar o modificar la polí-tica por dosis de ética es una ilusión engañosa de la que hay que despertar. No se pueden curar los males de la política a base de la ética, lo mismo que no se pueden apagar los incendios forestales con un hisopo de agua bendita.

Giovanni Sartori (1989, 589) se halla también en la corriente del dua-lismo aparente:

El momento de la verdad, diferido durante tanto tiempo, ha llegado, y la verdad es que no puede existir una sociedad buena sin “bien”, es decir, no puede existir allí donde la política se reduce a economía, los ideales a las ideologías y la ética al cálculo. Si la política no es ética, la fábrica social necesita, sin embargo, un hombre moral (junto al hombre político). El agotamiento que presenciamos es, por lo tanto, el de los ideales ético-polí-ticos que han alimentado a la civilización occidental y han producido, a continuación, nuestras democracias liberales.

El sociólogo Irving Louis Horowitz (1977, 33) pertenece a esta misma corriente:

La ciencia política es de estirpe muy extraña. Sus antecedentes intelectuales están divididos entre la herencia utópica (platónica), que expresa la imagen de la organización política perfecta, y la herencia pragmática (maquiavélica), que incluye la imagen del perfecto bribón. La prosapia de la ciencia política tiene un doble elemento de futurismo: el utópico anhelo de perfección política y, en contraste, la exacta descripción evocadora de cómo se gobierna satisfactoriamente sobre una base cotidiana. Lo que amalgamó estas dos estructuras completamente diferentes, lo que evitó su separación por el tiempo, fue que tanto utopistas como pragmatistas servían a los mismos elitistas. Por eso la ciencia política no queda unida tanto por su teoría abstracta, sino por su respuesta específicamente elitista a las necesidades de quienes gobiernan o tratan de gobernar.

Diego Valadés (2002, 47) incorpora un elemento más, el jurídico, al señalar que el derecho “es el contenido ético de la política, al tiempo que la política es ejercicio práctico del derecho”, pero advierte: “Quien espere encontrar todas las soluciones para los problemas del poder en la letra de los códigos, corre el riesgo de equivocarse; y quien ignore que la ley tiene límites, más allá de los cuales es necesario actuar con fundamento en los preceptos de la política, corre el riesgo de quedarse sin respuestas”.

La ética, inspirada por el principio de buscar siempre lo mejor —aspirando a la excelsitud y al perfeccionamiento del hombre—, debe ir aunar a la política, cuyo valor a proteger es la convivencia pacífica para alcanzar el bien común. Por los valores mismos que ambas protegen, no puede haber contradicción. A ellas se añade el derecho, que es el mínimo ético para la convivencia armónica. No puede haber contradicción ni estar reñidos entre sí. En toda decisión de orden público, las consideraciones éticas, políticas y jurídicas deben ser ponderadas. La decisión asumida debe operar en una realidad, que es el escenario donde habrán de medirse sus consecuencias. Me atrevería a afirmar que estas decisiones, en un análisis integral, siempre serán calificadas de buenas o malas. No se trata de una cultura maniquea, pero de ese juicio no pueden escapar el hombre público y sus decisiones. Aquí, es la historia la que rinde su veredicto. Mi propuesta se sustenta en la teoría de los valores —siempre factibles de ser desentrañados y confrontados— para de ahí inclinar

nuestra voluntad. Y el valor fundamental para ponderar la efectividad de la política siempre será el respeto a la dignidad de la persona humana. Como bien lo expresa Jacques Maritain: “La personalidad humana es un gran misterio que reside en cada uno de nosotros, pero hay que reconocer que es un rasgo esencial de una civilización auténtica, es decir, de una civilización que merezca el nombre de tal, es el sentido y respeto de la dignidad de la persona humana” (Recaséns, 1963, 832).

II. MEDIOS Y FINES

Para asumir una decisión política hay que moverse en dos extremos. De un lado, el principio maquiavélico “el fin justifica los medios”, no como una expresión literal, sino referido al pasaje del capítulo 18 de *El Príncipe*, en el que, al plantearse el problema de si deben respetarse los pactos, Maquiavelo responde que los príncipes que han hecho “grandes cosas” no lo han tenido muy en cuenta. De ahí se desprende que lo importante en la conducta del hombre de Estado es el fin, “la gran cosa”. La consecución de éste vuelve lícitas las acciones, como el no respetar los pactos establecidos, condenado por el código moral al que está sometido el común de los mortales. Tal parece que el escritor florentino define esa “gran cosa” como “vencer y mantener el Estado”. Maquiavelo (1992, 46) afirma textualmente:

Un señor prudente no puede ni debe guardar fidelidad a su palabra cuando tal fidelidad se vuelve en contra suya y cuando han desaparecido los motivos que determinaron su promesa... Jamás faltaron a un príncipe razones legítimas con las que disfrazar la violación de sus promesas... Pero es necesario saber colorear bien esta situación y ser un gran simulador. Los hombres son tan simples y se someten hasta tal punto a sus necesidades del momento, que el que engaña encontrará siempre quien se deje engañar... Por eso necesita moverse según le exijan los vientos y las variaciones de la fortuna.

En el otro extremo se ubica el apotegma latino “hágase justicia aunque perezca el mundo” (*fiat iustitia ne pereat mundis*) o, con otras palabras, hágase justicia y cáigase el cielo (*fiat iustitia, ruam caelum*). Al analizar hechos concretos —y muchas veces perdidos en la vorágine de

lo cotidiano—, hay la tendencia desafortunada de quedarse en los medios olvidando los fines. Pero también se corre el riesgo, por no dimensionar adecuadamente los medios o simplemente en una actitud puritana —a veces más inspirada en el temor o en la comodidad que en principios éticos—, de pasmarse sin tomar decisión alguna y caer en la ineficacia. Hay quienes piensan que los medios justifican los fines, pero los medios no pueden separarse de los fines. Todo tiene que ser analizado en su conjunto y en forma casuística. Ninguna decisión es similar a otra y en cada caso se involucran circunstancias particulares. He ahí el reto y su mayor atractivo. El político manifiesta su vocación asumiendo decisiones. Esa es su tarea y en ella se ve inmerso en toda su trayectoria.

Sobre el tema de los medios y los fines se han pronunciado diversos autores. Hermann Heller (1985, 195) dice:

¡El fin justifica los medios! Esta frase tan denostada por moralistas irreflexivos quiere decir: los medios deben ser adecuados al fin. Acerca de ellos no pueden sentarse principios generales... Ante la comunidad, el político es responsable de la fortuna social de su proyecto. Su calificación moral debe ser hecha siempre desde la perspectiva de la comunidad, nunca desde la del individuo aislado. Echar en olvido flagrantes necesidades comunitarias puede ser un privilegio de la juventud, pero es una grave responsabilidad de un político adulto.

Una política de éxito comporta decisiones abiertamente claras en los fines e implacables en su ejecución. Acción política es acción equilibrada, rigurosamente orientada a un fin determinado y que se sirve de medios determinados, desarrollada con la máxima conciencia posible de las consecuencias secundarias. No tiene por qué ser una incesante proeza, pero tampoco necesariamente una entrega emocional a personalidades singulares, sino más bien un frío cálculo, una honesta mediación, como dice Bismarck.

En el fondo, el problema evoca la virtud fundamental en política: la congruencia. El que se correspondan propósitos con resultados, intenciones con consecuencias, palabras con conductas y actitudes. El tema ha sido recurrente en muchos autores. Marx decía que “la teoría es una práctica. Gandhi, que la verdad tiene que ser una práctica”. Y como nunca se tiene la certeza absoluta, el mismo Gandhi sugiere: “Cuando todo el mundo quería la adhesión absoluta, la división del mundo entre el bien y

el mal —categoría que paraliza la razón—, Gandhi apelaba a la prueba y, por tanto, a la prueba y el error” (Alponte, 2003, 173, 190).

Goethe (Maurois, 1983, 191) escribía: “Es muy fácil pensar. Obrar es muy difícil y obrar según su pensamiento es lo más difícil del mundo”. Y Chesterton (Castillo Peraza, 2003, 99) agrega: “Todo buen pensamiento que no se convierte en palabras, es un mal pensamiento. Y toda buena palabra que no se vuelve acción es una mala palabra”. Insisto, la virtud fundamental en política se llama congruencia, aunque es válida la crítica del novelista francés Albert Camus (1995, 82), para quien el fin justifica los medios sólo si “se establece la eficacia de una acción como objetivo absoluto, como es el caso de las ideologías nihilistas (todo está permitido, lo que importa es el éxito), o en las filosofías que hacen de la historia un absoluto”.

Bobbio (2003, 220) orienta en la búsqueda del equilibrio al cuestionar si no habría que justificar el fin o buscar un criterio que permita distinguir los fines buenos de los malos. Afirma que la ética política es “...la ética de los resultados y no la de los principios. Ahora bien, ¿de todos los resultados? Si se quiere distinguir entre resultados, ¿no resulta necesario, nuevamente, remitirse a los principios?, ¿los vencidos están siempre equivocados por el mero hecho de haber sido vencidos?, ¿es que el vencido de hoy no puede ser el vencedor de mañana?”.

En toda decisión, la realidad es la materia prima, como bien lo expresa el jurista francés Maurice Joly (1974, 18) cuando pone en boca de Montesquieu la siguiente expresión: “Comprendo perfectamente que sois ante todo un hombre político, a quien los hechos tocan más de cerca que las ideas”. José Ortega y Gasset (1988, 357) advierte sobre los riesgos de los extremos: “«Perezcan las naciones y que se salven los principios». ¡Tampoco, señores rigoristas, señores radicales, señores utopistas, tampoco! La moral vale más que la vida, es cierto; pero la moral no es sino la «vida» buena, el «buen» orden de la vida. Destruye usted la sociedad y aniquila usted a la par el «buen» orden social”.

Raymond Aron (1979, 198) insiste en ser casuísticos: “La política seguirá siendo el arte de elegir sin retorno en coyunturas imprevistas, según un conocimiento incompleto. La pluralidad de los universos espirituales y la autonomía de las actividades predestinarán a la tiranía toda veleidad de planificación global”.

Mientras que Agnes Heller y Ferenc Feher (1985, 172) invitan al análisis integral:

Un principio político regula *todas* las acciones políticas; es decir, que ninguna acción debiera contradecir el principio. Sin embargo, los principios políticos no definen acciones políticas singulares, sino que, normalmente, hay más de una opción en cada caso. Las situaciones particulares deben ser bien comprendidas y bien evaluadas, mientras que las soluciones óptimas han de ser objeto de la aspiración y la búsqueda; en resumen, las consideraciones pragmáticas surgen con toda legitimidad en el marco establecido por un principio, pero el primero jamás debe sobreponerse al segundo. El principio da coherencia a todas las acciones políticas; el político que opera con principios no está “haciendo pura politiquería”, sino que, correcta o equivocadamente, se compromete en una auténtica actividad política.

Victoria Camps (1998, 16), que ha dedicado varios libros a explicar la ética en la política, considera innecesario el debate: “La diferencia entre fines y medios —o la prioridad de unos u otros— es, pues, en ética, bastante inútil”.

El filósofo del derecho Rodolfo Vázquez (2003, 124) insiste en la necesidad del equilibrio:

1) que la política no puede entenderse en términos estrictamente no axiológicos y no normativos; 2) que las ideas y los valores políticos, sin embargo, tienen que tratarse como poseedores de una naturaleza política, no ética; 3) que, en consecuencia, tanto el moralismo político como el cinismo político son posiciones equivocadas; la primera porque se desprende de una unión prematura entre el plano de lo político con el plano de lo moral, y la segunda porque resulta de un cisma injustificado entre ellos. La política y la ética no son idénticas, pero tampoco están separadas la una de la otra en compartimientos herméticos. Y la de por sí difícil pregunta respecto de su relación se torna imposible de contestar si la abordamos desde puntos que son demasiado remotos, tal como sucede cuando reducimos la política a nada más que hechos concretos y necesidades, y colocamos *todos los valores*, por definición, en la esfera moral.

Hay una axiología para el legislador que no difiere de los valores que deben inspirar a los políticos. De lo dicho en este capítulo se puede desprender un cierto decálogo —que no quisiera denominar código ético— que oriente al representante popular. Codificar tal materia sería hacerla desconfiable, porque se sustenta en la conciencia misma del representan-

te popular y en el respeto que tenga por los valores que son inmanentes a la persona humana.

Kofi Yamagnane (1995, 159), político francés, insiste en poner énfasis en los deberes:

...la noción del deber nos lleva directamente a la noción de democracia, puesto que todos estamos obligados a reconocer que no hay, no puede haber, un sano cumplimiento de los deberes si no existe un amplio reconocimiento de los valores a los que tales deberes se refieren... Digan lo que digan, a la mayoría de la gente le gusta que le doren la píldora. Pero mientras más dorada es, más amarga y más difícil de tragar. No hay límite a esta hinchazón de los derechos, a expensas de los deberes... el primer derecho del hombre es el de imponerse deberes, es decir, firmar el contrato social, que nos permite y nos exige imponernos un cierto número de deberes relativos. Es la primacía del hombre y de los deberes relativos lo que da cohesión a la sociedad. El “debo, por tanto puedo” de Kant se revela justamente en la escala individual.

La democracia es el más ético de los sistemas políticos. Justo ahí radica su dificultad para consolidarla, pues implica grados de cultura que no pueden crearse artificialmente.

Saul Alinsky, connotado activista por los derechos humanos, advierte del peligro de la inacción:

Los moralistas de medios-y-fines, constantemente obsesionados con la ética de los medios-y-fines, constantemente obsesionados con la ética de los medios utilizados por los-que-no-tienen, deben reflexionar sobre cuál es su posición política real. De hecho, son aliados pasivos —pero verdaderos— de los-que-tienen. Son a los que se refiere Jacques Maritain en su declaración: “El miedo de ensuciarnos en el contexto de la historia no es una virtud, sino una forma de escapar de la virtud”. El medio menos ético de todos es el no uso de ningún medio. Las normas de juicio deben estar basadas en las formas y cómo de la vida tal como es vivida, del mundo como es, no de nuestra fantasía del mundo como debería ser... (Saviñón, 1997, 132).

En contraste con todos los pensadores anteriores y con afán de ofrecer al lector posiciones de todos los bandos, se reproduce a continuación el estudio que Heller y Feher (1985, 175) hacen sobre el pensamiento de Henry Kissinger, prototipo contemporáneo de las tesis de Maquiavelo:

- a) Un político no debe plantear metas esenciales.
- b) Habría que descartar la vena “moralizante” y “sentimental” de la política norteamericana anterior. Ningún gesto de amistad con hombres de Estado totalitarios —es clara la alusión al famoso episodio Dulles-Chou en Lai—, cuya moralidad aborrecemos, es una base inadmisibles para la conducción política. La política moralista es peligrosa y no llega jamás a conclusión alguna. Forzosamente vacila entre el aislacionismo, por un lado, y el excesivo compromiso, por otro.
- c) La buena política sólo tiene un criterio: las consecuencias benéficas.
- d) ¿Cuáles son las consecuencias benéficas en las actuales circunstancias? La política mundial es un tablero de ajedrez. Los dos jugadores son la Unión Soviética y Estados Unidos. Las “consecuencias benéficas”, por lo tanto, pueden describirse en los siguientes términos: todo político que haga una jugada para Estados Unidos tiene que mejorar la situación de este país en el tablero. Sin embargo, el juego excluye el jaque mate, pues cualquier intento de forzarlo llevaría a consecuencias devastadoras también para Estados Unidos.
- e) El enfrentamiento nuclear decisivo —resultado posible del jaque mate— sólo puede evitarse si las potencias juegan la partida con relativa sinceridad. Se puede evitar el jaque mate —que equivale a la destrucción de ambos contendientes— si no se aspira a “birlar” al otro su esfera de influencia. El equilibrio entre las dos esferas de influencia ha de ser conservado de modo que Estados Unidos trate de incrementar su esfera de influencia ligeramente, con la clara conciencia de que la URSS tratará de hacer lo propio, y viceversa.
- f) La “sinceridad relativa” se puede conseguir a través del contacto continuo y la consulta entre las dos superpotencias. Sólo así es posible que se pueda descubrir la nueva jugada que el otro está considerando, si es que hay alguna, a fin de prevenirse de ella mediante una contrajugada adecuada.
- g) Puesto que, de acuerdo con Kissinger, dos jugadores se ocupan de la partida de ajedrez llamada política mundial, todos los otros países son peones de este tablero.

En el dilema entre fines y medios no hay soluciones totalizadoras ni válidas para todos los casos. Recae en la conciencia de cada político el

asumir sus propias decisiones y las consecuencias de sus actos. Los pensamientos ofrecidos son luces que ayudan a encontrar la respuesta adecuada, pero una y otra vez el hombre público está llamado a asumir deberes. Esa es su vocación. A eso está llamado. En eso radica la representación política y solamente él y su conciencia podrán dilucidar cuál es la mejor solución en el mejor de los casos o la solución menos dañina en el peor de los casos.

III. OBJECIÓN DE CONCIENCIA

Uno de los temas que más aflige al representante popular es la llamada “objección de conciencia”, que se da cuando un miembro del grupo parlamentario vota en forma diferente a su bancada; es decir, ejerce su derecho de voto particular. Podría definirlo con las palabras del jurista argentino Carlos María Cárcova como la “colisión de dos ordenamientos diferentes en el seno de una conciencia individual”. Ahí se mezclan todo tipo de criterios: éticos, políticos, oportunistas, de circunstancia, de conveniencia, en defensa de intereses particulares, la preeminencia del interés nacional, el papel del representante ante su electorado, las aspiraciones personales, inclusive la posición que desempeña el legislador dentro de su grupo. En el Congreso mexicano, en la mayoría de los casos, el voto diferenciado ha correspondido a argumentos que no tienen sustento ético. En decisiones difíciles como la creación del Instituto de Protección al Ahorro Bancario, que reemplazó al Fobaproa (Fondo Bancario de Protección al Ahorro), o en el caso de reformas electorales o de la reprivatización de la banca, los votos en contra fueron más producto de la respuesta resentida de legisladores —supuestamente subestimados en las posiciones que se les otorgan—, la protección de intereses particulares, razones electorales o la disciplina vertical partidista, sin considerar el interés de la comunidad. Desde luego, no se pueden descartar motivaciones éticas para ejercer esa objeción de conciencia. Acudo al testimonio de dos legisladores. Federico Ling da su opinión sobre cuándo y conforme a qué reglas se justifica el voto particular:

1. Lo que es secundario o intrascendente, pues qué trabajo da votarlo, buscando el valor de la unidad de la fracción para poder mantener una sola línea con el partido; en lo intrascendente, ¿qué trabajo cuesta ceder?, nada.

2. Lo importante se discute y se vota lo que diga la mayoría; o sea, se discute a fondo, todo mundo expone sus puntos de vista y finalmente nos sujetamos al criterio mayoritario por el bien de la unidad del partido, se somete la minoría y se sigue conservando la unidad.

3. Cuando es caso de verdadera conciencia, que considero que estoy obrando mal, que estoy fuera de la ética, sólo en esos casos extremos —que no se dan muy seguido—, el voto particular (Rodríguez Prats *et al.*, 1998, 318).

Francisco José Paoli relata lo señalado por Diego Fernández de Cevallos ante la posibilidad de un conflicto de conciencia:

Empezando por el final, de tener un conflicto de conciencia, de principios, por lo cual pensara que debía votar en contra, hacerlo así, siempre y cuando fuera una decisión bien ponderada para que fuera realmente una diferencia de conciencia y no solamente una diferencia menor o que pudiera ser matizada. De no ser así, existían otras dos opciones: una, salir del salón en el momento de la votación para no comprometerse, y otra, abstenerse, lo cual hace visible una diferencia pero no un rechazo. Me dijo [Diego Fernández de Cevallos] que tenía esas opciones, pero que no sólo las tenía yo, sino también los miembros del partido. Y así fue. Hubo alguna vez en que me abstuve, alguna vez en que hice lo que llamamos el “voto mingitorio”, pero fue un par de veces. Incluso a veces voté en favor, como fue cuando propuso Agustín Basave Benítez del PRI la inscripción, en los muros del salón de sesiones, del nombre de Fray Servando Teresa de Mier, que es un personaje que yo admiro mucho. El PAN en general se abstuvo y hubo votos en contra y yo voté a favor, sin tener ningún conflicto (*ibidem*, 1998, 375).

Agregaría que el voto diferenciado siempre debe ser notificado al grupo con el afán de intentar conciliar posiciones. Una sorpresa de última hora siempre será calificada de sospechosa. El voto particular se justifica cuando se ejerce con comunicación, con transparencia, con argumentos y razones.

En la ética que debe sustentar el trabajo parlamentario hay algo fundamental: no corresponde a principios desechar una propuesta sin ofrecer algo que la sustituya. En otras palabras, no es ético desechar una opción, incluso con argumentos que puedan ser muy sólidos, sin ofrecer una contrapropuesta. En muchos casos el representante popular, encerrado en

una posición un tanto dogmática y en protección de su imagen personal, adopta una actitud puritana de rechazo total, pero que puede tener consecuencias desastrosas. Rechazar sin más una solución que generalmente tiene aspectos cuestionables y que arroja un precio a pagar, sin prever que las consecuencias pueden dejar en el vacío el trabajo legislativo y dañar con ello a la nación, es inmoral.

Entonces, pues, el legislador, si quiere serlo en toda su responsabilidad y su trascendencia, siempre habrá de formular, después de su objeción de conciencia a una propuesta que esté a discusión, una opción que permita una salida y que le dé a la asamblea la posibilidad de expresarle a la ciudadanía que se ha cumplido con un deber. Francisco Ruiz Mas-sieu (1995, 227), hablándole a sus compañeros de partido, enunció una serie de valores que deben inspirar el trabajo parlamentario:

...más que disciplina, solidaridad; solidaridad entre los integrantes de la fracción, la fracción parlamentaria y su partido, y entre el Ejecutivo y el Congreso; más que arrogancia, dignidad, dignidad para desplegar las competencias constitucionales y para obsequiar el ánimo popular de seguir erigiendo un Parlamento que esté atento al acontecer nacional; más que ánimo de protagonismo individual, sentido de trabajo de grupo de fracción. Ustedes van a trabajar para actualización de la cultura de la mayoría, la cultura política de la mayoría. Una cultura política que sabe que sin la mayoría no funcionan las instituciones políticas; pero que se sabe, la mayoría consciente de su ponencia, que puede ser generosa y tolerante. Y que la política... es pasión, pero también paciencia y desprendimiento.

No habrá, porque creo interpretarlos a ustedes, soberbia de la mayoría; habrá disposición al entendimiento con las otras fracciones. No vamos a deslizar el trabajo parlamentario al árido campo de la aritmética parlamentaria, en donde lo que cuenta es el número de votos. Creo que hemos de llevarlo, ese trabajo parlamentario, al horizonte de quien tiene la razón, y la razón siempre está en la Constitución, en la ideología... y siempre está la razón en el interés supremo del pueblo.

IV. A MANERA DE CONCLUSIONES

La historia de la ética y la política es sintetizada elocuentemente por Karl W. Deutsch (1976, 25):

Por espacio de casi dos mil años, desde el siglo V antes de Cristo hasta cerca del siglo XV, la mayor parte de la teoría política se ocupó de la política en términos de la *rectitud* o *justicia*, es decir, de la cuestión de cómo deben asignarse en la sociedad los poderes, las responsabilidades y las recompensas para el bien común. A partir del siglo XVI, notablemente gracias a la obra de escritores como Maquiavelo y Thomas Hobbes, la política se concibió generalmente en términos de *poder*, es decir, de la cuestión de la asignación real, dentro de la sociedad, de los poderes, responsabilidades y recompensas; y se sostuvo que el poder era el valor clave en relación con el cual se podrían obtener todos los demás valores. En el siglo XIX, en los días del príncipe Metternich tras las guerras napoleónicas, y de nuevo en el siglo XX tras la Segunda Guerra Mundial, algunos escritores políticos han tratado de contemplar la política principalmente como la búsqueda de la *estabilidad*, o sea, el intento de mantener a cada sociedad, y las relaciones entre las sociedades, sin cambios importantes. Aun otros teóricos podrían considerar la política como el estudio del cambio, el crecimiento y el *desarrollo*. Sin embargo, en general todos los intentos por contemplar la política en términos de un solo valor, o una sola preocupación humana preponderante, han fracasado; no han podido proporcionar una imagen adecuada de la riqueza del proceso político y de sus interminables sorpresas.

¿Dónde estamos hoy? Aun cuando se pudiera presumir un gran cúmulo de sabiduría, los excesos del poder siguen siendo noticia cotidiana. El siglo XX ha sido considerado como el de más atropellos en contra del ser humano por abusos del poder. Por eso, en el afán de encontrar principios mínimos de convivencia y que a su vez orienten el trabajo parlamentario, se transcriben diversas recomendaciones. Heller y Feher (1985, 181) sugieren normas de comportamiento que bien pueden constituir los paradigmas del representante popular, y que ellos denominan “Principios constitutivos de una política democrática”:

1. Actúa como si la libertad personal de cada ciudadano y la independencia de cada pueblo dependieran de tu acción. Ésta es la máxima moral y el principio político de la *libertad*.
2. Actúa en consonancia con todas las reglas políticas y leyes nacionales e internacionales cuya infracción desaprobarías incluso en el caso de un solo ciudadano o de una sola nación. Ésta es la máxima moral y el principio político de la *justicia* (política).

3. En toda tu acción política, da por supuesto que todos los hombres y todas las mujeres son capaces de tomar decisiones políticas. En consecuencia, somete tus propuestas y planes a la discusión pública y actúa de acuerdo con el resultado de la discusión. Cooperar en el proceso de adopción de decisiones con todo aquel que esté dispuesto a cooperar contigo. Si no aceptas el aforismo que reza *vox populi, vox Dei*, desiste de todas las posiciones de poder y emprende la tarea de convencer a los demás acerca de la corrección de tu posición. Ésta es la máxima moral y el principio político de la *igualdad* (racional).

4. Reconoce todas las necesidades humanas, siempre que su satisfacción pueda concebirse sin choques con las máximas de la libertad, de la justicia y de la igualdad (racional). Ésta es la máxima moral y el principio político de *imparcialidad*.

5. En todas tus acciones brinda tu apoyo a las clases, grupos y naciones que soportan los mayores sufrimientos, a menos que este postulado entre en conflicto con las otras máximas de comportamiento político. Éste es el principio político y la máxima moral de la *equidad*.

Yehezkel Dror (1996, 45-47), profesor de la Universidad Hebrea de Jerusalén, distingue dos formas de gobernar que, con todo y su antigüedad, conservan su vigencia:

Algunas de las opciones de filosofía política surgen de la comparación entre dos posturas diversas, ambas de origen chino, tal como cristalizaron entre los siglos IV y III a.C.: la legalista y la confuciana. Los legalistas basaban su postura en los siguientes valores y supuestos:

1. El hombre es amoralmente egoísta. 2. El pueblo existe en beneficio del Estado y de su gobernante. 3. El pueblo debe por tanto ser coaccionado a obedecer mediante premios y duros castigos. 4. La ley tiene una norma de conducta suprema y amoral que viene determinada por el Estado, y debe ser impuesta inflexiblemente. 5. Los funcionarios deben ser instrumentos obedientes de la voluntad del gobernante, que es al único al que deben dar cuenta. 6. La conveniencia es la base de toda política de Estado y de todo servicio de Estado. 7. El Estado sólo puede prosperar si está organizado para una pronta y eficiente puesta en práctica de la voluntad del gobernante.

A la inversa, en un evidente contraste, el confucionismo clásico sostiene que:

1. El hombre es moralmente perfectible. 2. El Estado y su gobernante existen para beneficio del pueblo. 3. El pueblo debe por tanto ser impulsado a la bondad a través de la educación y del ejemplo virtuoso. 4. La ley es necesaria, pero no por ello deja de estar necesariamente sujeta a los fallos del orden moral natural, y debe ser impuesta con flexibilidad. 5. Los funcionarios deben ser hombres moralmente superiores, leales al gobernante, pero deben rendir cuentas a los cielos en primera y última instancia. 6. La moralidad —específicamente las doctrinas de buen gobierno enunciadas por los clásicos y manifestadas en los actos de ilustres hombres del pasado— debe ser la base de toda política de Estado y de todo servicio de Estado. 7. El Estado puede prosperar sólo si el pueblo posee una moral proveniente de la confianza en las virtudes del hombre.

De la lectura de este autor se desprende que sus recomendaciones se apegan a los principios del confucionismo, lo que suscribo ampliamente.

El Parlamento británico, cuna del parlamentarismo y de donde se pueden abreviar muchas experiencias por sus ricas y probadas tradiciones, ha conformado un código con siete principios de la vida pública:²⁸

Desinterés

Los servidores públicos deben actuar únicamente en términos del interés público. No lo deben hacer para obtener beneficios económicos o materiales para ellos mismos, sus familias o sus amigos.

Integridad

Los servidores públicos no deben colocarse en situaciones financieras, o de cualquier otra índole, en las que individuos u organizaciones externas puedan influir en el desempeño de sus deberes oficiales.

Objetividad

Al llevar a cabo negocios públicos, incluyendo compromisos públicos, otorgar contratos o recomendar a individuos para recompensas y beneficios, los servidores públicos deberán tomar sus decisiones con base en méritos.

Rendición de cuentas

Los servidores públicos son responsables de sus decisiones y acciones ante la ciudadanía y deben someterse a cualquier escrutinio considerado pertinente para su oficina.

Apertura

Los servidores públicos deben ser tan abiertos como sea posible en las decisiones y acciones que toman. Deben dar razones sobre las decisiones

²⁸ Elaborado por The Committee on Standards in Public Life, Neill Committee.

tomadas y restringir la información sólo cuando el interés público general claramente lo requiera.

Honestidad

Los servidores públicos tienen el deber de declarar cualquier interés privado con relación a sus deberes públicos y tomar las medidas necesarias para resolver los conflictos que puedan surgir de manera tal que se proteja el interés público.

Liderazgo

Los servidores públicos deben promover y apoyar estos principios a través de su liderazgo y ejemplo.

En el universo de valores de la ética del Parlamento, el principio fundamental es el de la tolerancia. Sin el respeto a este principio, sin su cuidado cotidiano, sin el esmero por sembrarlo en la conciencia de cada asambleísta, no se concibe un Parlamento eficiente. Acudo a distintos autores que definen la tolerancia. En primer lugar Norberto Bobbio y el historiador político Mauricio Viroli (2002, 42, 62):

VIROLI: Si tuvieras que escribir un decálogo de los deberes del ciudadano, ¿cuál pondrías en primer lugar?

BOBBIO: El deber de respetar a los demás. La superación del egoísmo personal. Aceptar al otro. La tolerancia para con los demás. El deber fundamental es darse cuenta de que vivimos entre otros.

VIROLI: Yo también lo creo. ¿No era acaso la violación del límite uno de los aspectos característicos de la cultura del fascismo? Además, recordemos que su divisa era: “¡Qué me importa!”.

BOBBIO: Si es que incluso hemos tenido un partido fundado en este lema, un partido que luego conquistó el poder: creo que es un ejemplo único en el mundo.

VIROLI: Me hace recordar que en inglés existe, y es de uso común, la expresión contraria: “*I care*”, descubierta y relanzada no hace mucho por Veltroni. Podrías escribir un apéndice para derecha e izquierda a fin de evidenciar que la oposición entre fascismo y antifascismo emerge de manera muy clara en la oposición entre el “qué me importa” y el “*I care*”.

Por su parte, Juan María Alponente (2003, 174) relata la sabiduría de Gandhi como ejemplo:

Gandhi nunca rechazaría, a lo largo de su vida, el diálogo, la negociación. Era una parte ¿oportunista? de su práctica, de su experimento con la ver-

dad: oír al otro; escucharle, atenderle. El abogado hindú, lector de Tolstoi, de *El canto celestial* del Gita y del Sermón de la Montaña de Cristo, aceptó la concordia con el seco y adusto general que sabía tratar con los hombres.

Inventaba nuevas formas de comunicación. Aparecía, en su horizonte, otro concepto apasionante y lúdico: *sat-chin-ananda*... *sat*, verdad o Dios; *chin*, conocimiento; *ananda*, alegría. ¿Se puede saber sin la verdad? ¿Se puede asumir la verdad sin que sea la obediencia ciega, integrista, fanática, sin el conocimiento? ¿Se puede ser verdadero, lúcido, sabio, sin la alegría?

El politólogo alemán Iring Fetscher (1995, 143, 150) dedica un ensayo a la tolerancia. Destaco las ideas más relevantes:

He calificado a la tolerancia de “pequeña virtud”, no porque la considere insignificante, sino porque depende de otras virtudes y condiciones institucionales, sin las cuales perdería su valor. Bien entendida, la tolerancia no significa indiferencia hacia los demás, sino el reconocimiento de sus diferencias y de su derecho a ser diferentes. Ambas cosas están —o deberían estar— relacionadas con la simpatía y el interés. La tolerancia es una actitud que debería practicar tanto el individuo con el grupo social, tanto el gobierno, el Parlamento, como la “opinión pública”.

La tolerancia exige coraje. Da por sentada la fortaleza del yo, la cual a su vez es resultado de una socialización bien lograda. Por eso no debe confundirse con la acrítica aceptación de cualquier cosa como válida. Existen límites para la tolerancia legítima. Esos límites, por un lado, están allí donde individuos o grupos pretenden imponerse por la violencia al resto de la sociedad y oprimirla. Pero también están allí donde la “violencia estructural” se oculta por tabúes y se impide su superación.

La tolerancia exige el dejar hacer al otro en su “alteridad”. Exige el retiro o, por lo menos, la limitación de las propias exigencias y de los propios intereses. Es lo que comúnmente se designa como “consideración”. La tolerancia exige un acercamiento al otro, su reconocimiento y el respeto de su dignidad. El hecho de que alguien sea diferente puede restar seguridad a las personas sin suficiente conciencia del propio valor. Por eso, la tolerancia, a su vez, puede servir para manifestar la autoestima. Tratar al otro con consideración significa no exigir demasiada tolerancia al otro. Al ponerme en su lugar, advierto lo que es “tolerable” para él. Tengo la impresión de que esta última virtud está aún más subdesarrollada que la tolerancia, en nuestras modernas sociedades industriales o de comunicación.

La consideración también está vinculada con la conciencia de sí mismo. Sólo quien teme “perder algo” se comporta con torpeza y desconsideración. También en este caso se requiere una cierta seguridad social, un mínimo de bienestar como condición importante.

El filósofo Tzvetan Todorov (1993, 190) destaca la necesaria vinculación de tolerancia y bien público: “La tolerancia tan sólo es eficaz si se conjuga con la idea del bien público, cuyo rechazo constituye el umbral de lo intolerable... El liberalismo solamente puede permanecer coherente consigo mismo si se temple con la preocupación por la comunidad”.

Luis Villoro (1988, 71-74) alude a los valores y enuncia los principios y los temas de una ética política:

1) *Tienen validez en un ámbito público, no privado.* Hay que distinguir entre los valores personales, que forman parte del plan de vida de un individuo, y valores integrantes de un bien colectivo, de carácter social.

2) *No son solamente individuales, también son comunes.* El único agente moral es el individuo, puesto que sólo él tiene libertad y conciencia personal.

3) *Están en relación con el poder.* No todas las relaciones sociales son propiamente “políticas”. Habría que distinguir entre los valores y las reglas que rigen en los distintos grupos, instituciones, asociaciones que componen la sociedad civil, y los que conciernen a las relaciones entre ambas esferas.

4) *Son realizables.* Una acción moral, en política, no consiste sólo en la proyección y disposición de realizar el bien común, sino en su realización efectiva en la sociedad.

Villoro insiste sobre la congruencia en el sentido de que no son suficientes los principios abstractos. La ética tiene que ser concreta y considerar las circunstancias, las relaciones de una acción singular con su contexto y las posibilidades reales de aplicación de la norma. Enumera los principios de una ética política:

1) Una voluntad ética, en política, postula *valores objetivos* cuya realización constituiría un bien común, más allá de los bienes específicos de cada grupo.

2) Una voluntad ética, en política, está *orientada* por la sociedad proyectada. Lo que orienta trasciende siempre lo orientado.

3) Una voluntad ética, en política, quiere la *realización de bienes sociales*. No se satisface con acariciar, en la fantasía, los valores proyectados. Lo que decide es realizarlos. No le bastan las buenas intenciones y los elevados pensamientos, lo que quiere es transformar el mundo y nosotros en él.

4) Una voluntad ética considera los valores objetivos por realizar *en cada caso (ibidem, 245-248)*.

En los umbrales del siglo XXI, el viejo debate entre ética y política, si no ha concluido, cuando menos ha entrado en una etapa que podríamos calificar como reconciliadora. Líderes políticos sometidos cotidianamente a la reflexión ética de si han sido buenos o malos, ciudadanía mejor informada casi al instante de los acontecimientos mismos y con una interdependencia con todas las naciones del mundo, medios de comunicación rigurosos en su crítica y haciendo transparente cotidianamente la propia vida pública, hacen del quehacer público una tarea en la que todos se involucran. En esas circunstancias ya no podemos hablar de las teorías monistas o dualistas en el lenguaje de Bobbio, sino de una imbricación profunda entre ética y política que si bien permite distinguirlas, no hay forma de tomar decisiones en los asuntos políticos sin la correspondiente reflexión ética. El siglo XXI debe ser un siglo de valores o no será.

El político vive constantemente en una gran tensión moral, en una doble forma de ser. Por su vivir en el manejo del poder, pertenece al mundo real, pero según sus principios y valores pertenece al mundo del querer ser. Éste es el conflicto que tiene que superar casuísticamente. Desde Aristóteles es sabido que no se diagnostican enfermedades, sino enfermos, casos específicos de carne y hueso. Esto es similar al mundo de la política, en donde, ante la responsabilidad de tomar decisiones, se requiere ponderar ambos ingredientes: realidades y principios. Separados no tienen ninguna utilidad; juntos nos permiten asumir responsabilidades y cumplir deberes.

El asambleísta de cualquier cámara tiene el deber de ser tolerante como valor fundamental del Parlamento, la responsabilidad de asumir plenamente sus tareas y la misión de vigorizar la democracia.