

EL MATRIMONIO, LA FAMILIA Y LA IGUALDAD POLÍTICA

Moisés Vaca*
Juan Espíndola Mata**

RESUMEN El 21 de diciembre de 2009 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal reformó los códigos Civil y de Procedimientos Civiles para permitir legalmente matrimonios entre personas del mismo sexo. En este trabajo presentamos, desde un punto de vista teórico liberal, las razones que justifican dicha reforma y reformas similares alrededor del mundo. Primero, sostenemos que el Estado no debe distribuir derechos distintamente por factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, argumentamos que el Estado debe permitir que todas las parejas puedan adscribir el mismo significado social a su relación conyugal. Por último, planteamos que todos los argumentos correctos en favor de extender el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo son, a su vez, argumentos en favor de que el Estado permita el registro de *nuevas familias*, aun cuando no exista ni un vínculo sanguíneo ni uno sexo-afectivo binomial entre sus miembros.

ABSTRACT On December 21, 2009, Mexico City's Congress modified two of its civil laws to legally allow same-sex marriage. In this paper we present, from a theoretical and liberal point of view, the reasons that justify such laws and similar ones around the world. First, we hold that the State must not distribute rights differently considering morally arbitrary factors such as sexual orientation. Second, we argue that the State must allow all couples to ascribe the same social meaning to their conjugal relation. Finally, we hold that all the correct arguments in

* Departamento de Filosofía, University College London, Inglaterra

** Centro de Estudios Avanzados Universidad de Francfort, Alemania.

favor of same-sex marriage are also arguments for the thesis that the State should allow the legal recognition of *new families* even when there are no blood or sexual-affective links among their members.

PALABRAS CLAVE:

Liberalismo político

KEYWORDS:

Political liberalism

El 21 de diciembre de 2009, la Asamblea Legislativa del Distrito Federal reformó los códigos Civil y de Procedimientos Civiles para permitir legalmente matrimonios entre personas del mismo sexo. La reforma de estos códigos representa la consumación de algunas de las prerrogativas liberales más fundamentales. En este artículo presentaremos, desde un punto de vista teórico liberal, las razones que justifican dicha reforma y reformas similares alrededor del mundo.

El matrimonio como institución tiene dos esferas igualmente importantes: una legal y una social. Por un lado, en la esfera legal, al contraer una unión matrimonial, dos personas adquieren un conjunto de derechos y obligaciones que aseguran (sujeto a variaciones regionales) derechos a la *tutela*, a la *seguridad social*, a la *filiación* y a la *sucesión*. Por otro lado, en la esfera social, contraer una unión matrimonial puede ser un acto expresivo con la finalidad de brindar cierto reconocimiento social a la relación conyugal de los contrayentes. A esta segunda esfera referiremos como el *significado social* o como el *estatus marital*.

Desde el punto de vista teórico, la interacción entre ambas esferas ha causado confusión en la justificación de las reformas liberales que extienden el derecho al matrimonio para las parejas del mismo sexo. En la sección uno, consideramos un ejemplo paradigmático de esta confusión ofrecido por el autor Michael Sandel.¹ En particular, defendemos dos tesis en esa sección. Primero, que el ejercicio del Estado en relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no debe estar guiado por si éstas cumplen o no con el significado social asociado al matrimonio —esto es, que el ejercicio del Estado a este respecto no debe estar determinado por la esfera social del matrimonio—, pues ello llevaría a arreglos institucionales antiliberales. Segundo, y en consonancia con lo anterior, que el argumento

¹ Michael Sandel, *Justice. What's the Right Thing to Do?* Farrar, Straus and Giroux, 2010.

a favor de extender el derecho al matrimonio a las personas del mismo sexo no debe fundarse en que dichas personas pueden cumplir con el significado social asociado al matrimonio.

En la sección dos, planteamos el tipo de argumento que nos parece correcto para extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Primero, sostenemos que el Estado no puede otorgar derechos distintamente a sus ciudadanos por factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, argumentamos que, a pesar de que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no debe estar determinado por si éstas cumplen o no con el significado social del matrimonio, es muy importante que el Estado provea el contexto para que *todos* los ciudadanos en edad adulta puedan asociar los *mismos* significados sociales a sus uniones conyugales. Las personas que forman parejas del mismo sexo han crecido en una sociedad en la que se le concede mucha importancia al *status marital* como tal. Esto explica el que no sólo la esfera legal del matrimonio sea importante para ellas; también lo es el que sus uniones puedan adquirir el mismo tipo de reconocimiento que las uniones de parejas de sexo opuesto. Esto requiere que los mismos derechos a ambos tipos de uniones sean llamados con el mismo nombre. Sólo así el Estado puede garantizar el acceso tanto a la esfera legal como a la social del matrimonio a todas las personas adultas.

Finalmente, en la sección tres planteamos que tanto la literatura filosófica con relación a la institución de la familia como aquélla sobre la institución del matrimonio han fallado en notar una relevante concordancia normativa: a saber, que todos los argumentos correctos en favor de extender el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo son, a su vez, argumentos a favor de que el Estado permita el registro de *nuevas familias*, aun cuando no existan ni un vínculo sanguíneo ni uno sexo-afectivo binomial entre sus miembros.

De este modo, extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo y a registrar nuevas familias nos parece un requisito básico del valor de la igualdad, entendido en el sentido *político*. La igualdad política en general tiene, además de una dimensión legal, una dimensión social. Esta dimensión ha sido nombrada de distintas maneras en varias tradiciones internas al liberalismo. Paradigmáticamente, en la tradición anglosajona John Rawls la identifica bajo la idea de las *bases sociales del autorrespeto*.² En la tradición alemana, Axel Honneth la identifica bajo la idea del *reco-*

² John Rawls, *A Theory of Justice*, Harvard, Harvard University Press, 1971. En español puede consultarse *Teoría de la justicia* [trad. de María Dolores González], Fondo de Cultura Económica, México, 2000.

nocimiento.³ En consonancia con estas ideas, desarrollamos una noción de autorrespeto integral que requiere el cumplimiento de cuatro condiciones. Así, planteamos que, si el Estado no extiende el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo ni permite el registro de nuevas familias, vulnera tanto las bases sociales del *auto*-respeto como el respeto *mutuo* que los ciudadanos se deben en una sociedad liberal (en la que todos los ciudadanos se consideran y se ven a sí mismos como iguales).

Debe notarse que nuestra tesis es condicional: si el Estado otorga el derecho al matrimonio a parejas formadas por personas de distinto sexo, entonces debe otorgarlo a parejas formadas por personas del mismo sexo. Esto no nos compromete con la idea de que, *de facto*, no pueda existir un Estado liberal en que dicho derecho no es otorgado a ninguna pareja de ciudadanos. De este modo, rechazamos la idea de que el matrimonio sea un derecho humano fundamental, como en ocasiones suele argüirse en la discusión pública sobre este tema. Un desarrollo completo de esta idea nos alejaría del tópico principal del trabajo. Sin embargo, es importante recalcar que sólo una noción de los derechos humanos que puede llamarse maximalista (en la que cada interés relevante de la persona crea un derecho humano para asegurar la protección de dicho interés)⁴ daría cabida a la idea de que el matrimonio es un derecho humano. Sin embargo, tal visión nos parece equivocada en la *función*, *justificación* y *contenido* que adscribe a los derechos humanos. En nuestra opinión, los derechos humanos marcan un estándar de justicia mínima que, de ser violentado ya sea por falta de recursos o negligencia local, justifica y requiere diferentes formas de intervención externa. Esta concepción en ocasiones es nombrada como la concepción *política* o *práctica* de los derechos humanos.⁵ En consonancia con esta concepción, consideramos que un Estado que no otorga el derecho al matrimonio a ninguno de sus ciudadanos no vulnera un estándar de justicia mínima meritorio de intervención externa.

³ Axel Honneth, *The Struggle for Recognition. A Grammar of Social Conflict*, Massachusetts, Massachusetts Institute of Technology Press, 1996.

⁴ Vid. Martha Nussbaum, “Capabilities and human rights”, en Pablo De Greiff y Ciaran Cronin, *Global Justice and Transnational Politics*, Cambridge, Massachusetts, The MIT Press, 2002; y *Frontiers of Justice: Disability, Nationality and Species Membership*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press, 2006.

⁵ Vid. Josua Cohen, “Minimalism about human rights: The most we can hope for?”, *The Journal of Political Philosophy*, vol.12, núm. 4, pp. 190-213, 2006; Charles Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford, Oxford University Press, 2009; Joseph Raz, “Human rights without foundations”, en Samantha Besson y John Tasioulas [eds.], *The Philosophy of International Law*, Oxford, Oxford University Press, 2010.

El matrimonio como la adscripción de un *telos*

Varios autores son de la idea de que el matrimonio debe tener un significado social específico asociado y reconocido por el Estado. Cada uno de estos significados presenta algo cercano a un *telos* para el matrimonio. Uno de los más recurrentes incluye la idea de que el *telos* del matrimonio es, más allá de garantizar una unión contractual de derechos y obligaciones, garantizar la reproducción humana. Otra idea recurrente plantea que el *telos* del matrimonio es el que los compromisos interpersonales estables son buenos para las personas. En esta sección nos concentraremos en estos dos *telos* adscritos al matrimonio y mostraremos que plantear que el Estado no debe garantizar la unión matrimonial a personas cuyas circunstancias les impidan cumplir con el *telos* propuesto en cada caso lleva a arreglos institucionales antiliberales.

Sandel es uno de los autores más prominentes que ha defendido recientemente la idea de que el Estado no puede evitar asociar un *telos* a la unión matrimonial. Ello incluso cuando el Estado pretende extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Según Sandel, cuando el Estado concede este derecho a personas del mismo sexo, lo hace bajo la idea de que el *telos* correcto del matrimonio no excluye a dichas personas. Sandel toma como evidencia de ello la argumentación dada por la presidenta de la Suprema Corte de Massachusetts para justificar su decisión respecto a otorgar el derecho de matrimonio a personas del mismo sexo:

El intento por encontrar un argumento no juicioso a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo se fundamenta fuertemente en las ideas de no discriminación y de libre elección. Pero estas ideas por sí mismas no pueden justificar un derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Para ver por qué, considérese la meditada y matizada opinión escrita por Margaret Marshall, presidenta de la Suprema Corte de Justicia de Massachusetts, en el caso *Goodridge vs. Departamento de Salud Pública* (2003) [...] En lugar de abolir el matrimonio reconocido por el Estado, Marshall argumenta por expandir su definición tradicional para incluir parejas del mismo sexo. Al hacer esto, ella se posiciona por fuera de los límites de la neutralidad liberal para afirmar el valor moral de las uniones del mismo sexo, y para ofrecer una propuesta acerca del propósito del matrimonio propiamente concebido. Más que un arreglo privado y voluntario entre dos adultos, el matrimonio es una forma de reconocimiento y aprobación pública [...] “El matrimonio civil es a la vez un compromiso personal profundo hacia otro ser humano y celebración pública de los ideales de mutualidad, compañía, intimidad, fidelidad y familia”.⁶

⁶ M. Sandel, *op. cit.*, pp. 256, 257, 258. Traducción de los autores.

Sandel tiene razón al plantear que este argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo supone que la unión contractual tiene un *telos*: a saber, que el fin de la unión contractual es el que los ciudadanos puedan desarrollar relaciones a largo plazo, bajo el supuesto de que son buenas para ellos. Sandel quiere inferir de este ejemplo que no es posible ofrecer una defensa a la extensión del derecho al matrimonio a personas del mismo sexo que no esté fundada en la idea de que la unión contractual tiene un *telos* particular. Sin embargo, dicha inferencia es falsa. Para ver por qué, analicemos un poco más a detalle la visión de Sandel al respecto.

En el caso que guió las deliberaciones de la Suprema Corte de Massachusetts, dos *telos* fueron contrapuestos: por un lado, un *telos* tradicional planteó que el propósito fundamental del matrimonio es la procreación; por el otro lado, el *telos* propuesto por la Corte de Massachusetts: que el propósito fundamental del matrimonio es lo que llamaremos aquí, en ánimos de sintetizar, un “compromiso amoroso” entre dos personas, esto es, “un compromiso personal profundo con otro ser humano fundado en la celebración pública de los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal”.⁷ De acuerdo con la visión propuesta por Sandel, la discusión gira en torno de si el *significado social actual* del matrimonio, esto es, el significado con el que el grueso de la sociedad identifica a la institución matrimonial, reconoce mejor el *telos procreación* que el *telos compromiso amoroso*.

Parece resultar claro que en las sociedades occidentales, incluida la mexicana, el significado social actual del matrimonio reconoce mejor el *telos compromiso amoroso*. Hay dos razones fundamentales para sostener esto: primero, las uniones matrimoniales de parejas estériles o de aquellas en que participan mujeres que ya no están en edad reproductiva, son socialmente aceptadas y legalmente permitidas; segundo, no querer tener hijos no es impedimento social ni legal para contraer una unión matrimonial.⁸

⁷ En literatura filosófica, Ralph Wedgwood ha defendido que algo cercano al *telos compromiso amoroso* gobierna el significado social del matrimonio. S. Besson y J. Tesioulas [eds.], *The Philosophy of International Law*. Vid. Ralph Wedgwood, “The fundamental argument for same sex marriage”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, núm. 3, 1999, pp. 225-242.

⁸ Cfr. Victor Callan, “Perception of parents, the voluntary and the involuntary childless: a multidimensional scaling analysis”, *The Journal of Marriage and the Family*, núm. 47, 1985, pp. 1045-1050. Vid. también Kristin Park, “Choosing childlessness: Weber’s typology of action and motives of the voluntary childless”, *Sociological Inquiry*, vol. 75, núm. 3, 2005, pp. 372-402. Estos estudios muestran que la recepción social a matrimonios que deciden no tener hijos es favorable.

De modo que el *telos procreación* simplemente no captura el significado social actual de la institución matrimonial.⁹

Sin embargo, incluso si el *telos compromiso amoroso* captura el significado social actual correctamente, es un error basar en él el argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Ello debido a que, si basamos el argumento en dicho *telos*, se sigue que el Estado no debería permitir uniones matrimoniales (sean de personas del mismo sexo o de sexo opuesto) cuando dicho *telos* no pueda ser cumplido o, igualmente, que debería terminarlas en caso de que dicho *telos* deje de cumplirse. Mas, a pesar de que el significado social actual dicta que ello debería ser el caso, esto no es así en la práctica. Esto muestra con claridad cómo la dimensión social de la institución matrimonial no determina el ejercicio del Estado al respecto.

⁹ Contrario a lo que planteó el procurador general de la República, Luis Chávez Chávez, *Acción de inconstitucionalidad 2/2010*, Suprema Corte de Justicia de la Nación, p. 16, el *telos procreación* tampoco determina la “naturaleza jurídica” del matrimonio. Aquí, el procurador Chávez: “Sin embargo, puede también afirmarse de forma categórica que la naturaleza jurídica de la institución del matrimonio civil es tendiente a proteger y establecer los derechos y obligaciones que surgen con motivo de la procreación de los hijos de los cónyuges”. El procurador Chávez alude extrañamente al Artículo 4º y al 30º de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos. Sin embargo, ni en dichos artículos ni en ningún otro de la Constitución se establece nada cercano a que el *telos procreación* guía la naturaleza jurídica del matrimonio (el Artículo 4º ni si quiera refiere al matrimonio; el Artículo 30º establece las bases para que extranjeros contraigan la ciudadanía mexicana. En dicho artículo hay un solo enunciado mencionando el matrimonio y a cuya estructura sintáctica el procurador alude a favor de su caso. El enunciado dice que son mexicanos por naturalización “la mujer o el varón extranjeros que contraigan matrimonio con varón o mujer mexicanos”). El procurador plantea que de dicho enunciado podemos inferir “el verdadero espíritu” (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 16) de la Constitución con respecto al matrimonio, ya que ésta no define explícitamente cómo debe constituirse tal institución. Igualmente el procurador argumenta que la Constitución promueve, también “en espíritu”, ya que tampoco hay una sola mención al respecto, la formación de una familia “ideal” integrada por “padre, madre, e hijos” (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 10). El procurador Chávez utiliza entonces el cuestionado método de interpretación jurídica “originalista”, método basado en la interpretación de las intenciones originales de aquellos que hicieron la ley (en este caso, los legisladores que reformaron el Art. 4º en 1974) en lugar de en la ley misma tal y cual está escrita. La Suprema Corte de Justicia de la Nación desechó en agosto de 2010 los argumentos del Procurador Chávez mencionados y concluyó correctamente, primero, que la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos no asocia el *telos procreación* a la institución matrimonial y, segundo, que la Constitución protege a la familia en *todas sus formas*: “De todo lo anterior vemos que, en modo alguno, el artículo 4º de la Constitución alude a la institución civil del matrimonio, menos aun, definiéndola [...] [A]sí mismo no es posible inferir que la Constitución protege un único modelo de familia –‘ideal’–, como lo afirma el procurador, ya que lo que mandata, como se ha precisado, es la protección a la familia como tal, al ser indudablemente la base primaria de la sociedad, sea cual sea la forma en que se constituya.” (*Acción de Inconstitucionalidad 2/2010* p. 138-139).

Algunos casos cotidianos ejemplifican lo anterior, esto es, que la dimensión social del matrimonio, gobernada por el *telos compromiso amoroso*, no determina el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales. Es común que una mujer o un hombre se casen para salir de casa, dejar atrás su localidad de origen, su familia cercana, etcétera. En algunas de estas uniones, las interacciones entre los contrayentes se caracterizan más por los valores típicos de una amistad que por un compromiso personal profundo con otro ser humano. De igual manera, dichas uniones tampoco están fundadas en una celebración pública de los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal. En ánimos de sintetizar, llamemos a una unión matrimonial de estas características *matrimonio amistoso*. Tal cual ha sido caracterizado, el *matrimonio amistoso* no cumple con el *telos compromiso amoroso*. Como tal, este tipo de unión matrimonial goza de mala reputación social, pero ello no es limitante para que el Estado los reconozca legalmente.

Otros casos cotidianos que ejemplifican cómo la dimensión social del matrimonio, gobernada por el *telos compromiso amoroso*, no determina el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales son los que podríamos llamar, en ánimos de sintetizar, *matrimonios disfuncionales*. En tales uniones, la mayoría de las interacciones entre los contrayentes están caracterizadas por una explícita oposición a los valores del *telos compromiso amoroso*: no hay mutualidad ni compañía, tampoco intimidad o fidelidad conyugal; en ellas, ya no se reconoce un compromiso personal profundo de dos seres humanos. A pesar de que el *telos compromiso amoroso* no es cumplido, y a pesar de que en el grueso de la sociedad este tipo de uniones no gozan de buena reputación, muchísimas personas deciden continuar en dichas uniones y el Estado no se los impide. El Estado no interrumpe, a menos que uno de los contrayentes así lo demande, matrimonios en los que ya no hay amor ni fidelidad de por medio —ni ninguna otra de las características que recrean el *telos compromiso amoroso*.

A nuestro parecer, los casos *matrimonio amistoso* y *matrimonio disfuncional*¹⁰ muestran que, a pesar de que el significado social actual del matrimonio reconoce como central el *telos compromiso amoroso*, el ejercicio del

¹⁰ Respectivamente, cada uno de estos ejemplos está ligado a lo que en sociología del matrimonio se conoce como *compromiso marital* y *comportamiento marital*; *vid.* Stephanie Byrd, “The social construction of marital commitment”, *Journal of Marriage and Family*, 2009, núm. 71, p. 319. El *matrimonio amistoso*, como lo hemos definido, trata de capturar una de las formas en que se genera el fenómeno social del compromiso marital. Dicha forma de compromiso marital recibe una aceptación social significativamente menor que la que culmina con un *matrimonio amoroso*. Por otro lado, el *matrimonio disfuncional* trata de capturar una de las formas de comportamiento marital que no guían al *matrimonio amoroso*.

Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales no está determinado por dicho significado social. Además, creemos que éste debe seguir siendo el caso. Que el Estado actuara de otro modo representaría una intromisión injustificada en la vida de los individuos (en este caso, en la vida de las personas que por voluntad propia participan de un *matrimonio amistoso* o un *matrimonio disfuncional*).

Hemos hablado de qué pasaría si el reconocimiento de las uniones matrimoniales por parte del Estado estuviera determinado por su cumplimiento del *telos compromiso amoroso*. Las mismas consecuencias se darían si otro *telos* fuera reconocible en el significado social del matrimonio. Generalizando, el problema principal de cualquier visión de la unión contractual en que el significado social del matrimonio tiene prioridad es como sigue: que el Estado debería permitir la unión matrimonial sólo cuando el *telos* supuesto pueda ser cumplido e, igualmente, el Estado debería de disolver la unión matrimonial de no cumplirse el *telos* supuesto. Ello, como hemos dicho, sería una afrenta a la libertad individual de las personas que voluntariamente participen de dichas uniones. De este modo, hemos alcanzado nuestra primera conclusión: sólo violando la libertad de las personas el reconocimiento de las uniones matrimoniales por parte del Estado puede estar determinado por el significado social de esas uniones.

En consonancia con nuestra primera conclusión, creemos que el argumento a favor de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo no puede basarse —contrario a lo que piensa Sandel— en la idea de que tales personas pueden cumplir con el *telos* matrimonial correcto. Argumentos como el de Sandel plantean que un primer paso en la discusión es ponderar la descripción correcta del matrimonio, esto es, que primero debemos identificar si el *matrimonio procreativo*, el *matrimonio amoroso*, el *matrimonio amistoso* o el *matrimonio disfuncional* captura el significado social actual del matrimonio. Como hemos dicho, resulta claro que el *telos compromiso amoroso* captura el significado social actual en las sociedades occidentales; esto es, el grueso de la sociedad identifica con la unión matrimonial un *matrimonio amoroso*. También resulta claro que uniones conyugales de personas del mismo sexo pueden cumplir con el *telos* del *matrimonio amoroso*. Dos personas del mismo sexo no están impedidas para formar un compromiso personal profundo entre ellas; tampoco lo están para honrar con su unión los valores de mutualidad, compañía, intimidad y fidelidad conyugal. Sandel piensa que estas son las razones adecuadas para extender el derecho al matrimonio para dichas personas. Sin embargo, siendo consecuente con su propio argumento, Sandel debería aceptar que la intromisión del Estado para impedir o disolver *matrimonios procreativos, amistosos o disfuncionales* está justificada, ya sean de personas del mismo sexo o de sexo opuesto; esto es, que esta intromisión no es una

violación a la libertad de las personas que participan de tales uniones. De aquí, pues, nuestra segunda conclusión: cualquier argumento para extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo que esté fundado en que el significado social correcto de la unión matrimonial no excluye a dichas personas está comprometido con la idea de que el Estado no viola la libertad de las personas al impedir o terminar su unión matrimonial si ésta no cumple o deja de cumplir con tal significado social.

El estatus marital, el autorrespeto y el respeto mutuo

Más allá de los importantes significados sociales asociados con él y desde el punto de vista del Estado, el matrimonio tiene una esfera legal definida. Al contraer una unión matrimonial, dos personas adquieren un conjunto de derechos y obligaciones que aseguran derechos a la *tutela*, a la *seguridad social*, a la *filiación* y a la *sucesión*. Una sociedad liberal no puede repartir derechos tan importantes en la vida común de las personas en función de factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Al permitir que ciertas parejas adquieran estos derechos y otras no, el Estado violenta el estatus de igualdad de los ciudadanos. Esto genera, como suele decirse atinadamente, ciudadanos de segunda clase que a pesar de ser agentes con las mismas capacidades morales y de contribuir a la cooperación social del mismo modo que el resto de los ciudadanos, ven arbitrariamente limitada su participación civil y política dentro de la vida social. Así, el único criterio que debe guiar el otorgamiento de estos derechos a parejas de ciudadanos adultos no es ni su orientación sexual ni si sus relaciones cumplen con el significado social del matrimonio, sino su propia voluntad.

Sin embargo, la idea de que el matrimonio no es más que un conglomerado de derechos y obligaciones que dos personas contraen entre ellas ha sido utilizada como un argumento en contra de extender el derecho al matrimonio a personas del mismo sexo. Históricamente, varios países y territorios, incluida la Ciudad de México, aprobaron leyes que ofrecían en algunos casos casi idénticos derechos y obligaciones a personas del mismo sexo, bajo el rubro de *uniones civiles*, *sociedades de convivencia*, *concubinatos*, etcétera.¹¹ Dicho argumento suele decir que, debido a la existencia de estas

¹¹ Varios países, antes de admitir leyes que permiten el *status marital* a parejas del mismo sexo, aprobaron leyes como éstas durante finales de los noventa y el transcurso de los primeros años del siglo XXI. Tal fue el propio caso de la Ciudad de México (donde el *status marital* es concedido desde 2009), pero también de los Países Bajos (desde 2001), Bélgica (desde 2003), España (desde 2005), Canadá (desde 2005), Sudáfrica (desde 2006), Noruega (desde 2009), Suecia (desde 2009), Portugal (desde 2010), Islandia (desde 2010), Argentina

categorías legales disponibles para personas del mismo sexo, extenderles el derecho al matrimonio no es necesario.

Así como los derechos y obligaciones asociados al matrimonio varían de país en país, las uniones civiles y sociedades de convivencia también tienen variaciones regionales. Para hacer más fuerte el argumento, supongamos que los derechos y obligaciones vinculados con el matrimonio y aquellos asociados a las uniones civiles y sociedades de convivencia son idénticos. Si ése fuera el caso, ¿qué razones hay para sostener que los derechos otorgados a parejas del mismo sexo deben llamarse *matrimonio* en lugar de, digamos, *unión civil*?

Como hemos visto, el matrimonio tiene no sólo una esfera legal, sino social. Para muchas personas la segunda esfera puede ser tan importante como la primera. Por ello, no es suficiente sólo permitir a las parejas del mismo sexo acceso a la esfera legal. Ello no quiere decir que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones maritales deba guiarse por su significado social; más bien, quiere decir que el Estado debe *permitir* a las parejas que así lo quieran cumplir a cabalidad con dicho significado.

La importancia de la esfera social del matrimonio se expresa con contundencia por Nussbaum a través de una analogía reveladora: supongamos que, ante la prohibición de matrimonios interraciales que prevalecía en algunos estados de Estados Unidos hasta la primera mitad del siglo xx, se hubiera creado una categoría legal distinta (llamémosla *unión interracial*) para dotar de los mismos derechos a parejas interraciales.¹²

Esta solución, a pesar de conceder los mismos derechos a las uniones interraciales que a las intrarraciales, habría sido a todas luces insatisfactoria. Ello se debe a que negaría el aspecto expresivo que conlleva la esfera social del matrimonio a las personas que formaban uniones interraciales. Al no poder acceder al *status marital* como tal, las parejas interraciales hubieran continuado siendo consideradas inferiores en comparación con las parejas intrarraciales. En relación con la esfera social del matrimonio, Nussbaum plantea:

El matrimonio tiene un aspecto expresivo. Cuando las personas se casan, éstas generalmente quieren realizar un acto de amor y compromiso frente

(desde 2010) y algunos estados de los Estados Unidos. Países en los que el *status marital* no es concedido, pero que cuentan con leyes que ofrecen derechos y obligaciones a parejas del mismo sexo, incluyen a Alemania, Andorra, Australia, Austria, Dinamarca, Eslovenia, Finlandia, Francia, Hungría, Israel, Luxemburgo, Nueva Zelanda, Reino Unido, República Checa y Suiza.

¹² Martha Nussbaum, "A right to marry? Same-sex marriage and constitutional law, *Dissent*, vol. 56, núm. 3, 2009, pp. 43-55.

a testigos. La mayoría de la gente que se casa ve dicho acto como una parte muy importante de sus vidas. Poder hacerlo libremente [...] es considerado como algo definitivo de una vida humana adulta y libre. El acto realizado por la pareja que se casa es usualmente visto como algo que requiere de una respuesta por parte de la sociedad: declaramos nuestro amor y compromiso, y la sociedad, en respuesta, reconoce y dignifica dicho compromiso.¹³

Nussbaum aquí resalta con claridad la importancia de la esfera social del matrimonio. En consonancia con lo que ella plantea, nos parece que no permitir a las parejas del mismo sexo acceder a dicha esfera puede tener serias consecuencias en el autorrespeto de los ciudadanos.

En la tradición anglosajona de filosofía política contemporánea, la *Teoría de la justicia* de Rawls fue la primera en alertar de la importancia del autorrespeto en la vida de las personas. De acuerdo con Rawls, las instituciones de la estructura básica de un Estado liberal, gobernadas por principios de justicia, han de distribuir bienes primarios. Los bienes primarios, a su vez, son aquellos necesarios para realizar un plan de vida y desarrollar lo que Rawls denomina los dos poderes morales (la capacidad para escoger y modificar una concepción de la vida buena y la capacidad para cooperar con otros ciudadanos siguiendo principios de justicia). Uno de estos cuatro bienes está conformado por *las bases sociales del autorrespeto*. Como una cuestión de justicia, el Estado tiene que garantizar a todos los ciudadanos que existirán dentro de su territorio las bases sociales del autorrespeto.

A pesar de que Rawls no aclara a detalle en qué consisten las bases sociales del autorrespeto, plantea que éste incluye dos componentes: primero, el sentido del propio valor y el del plan de vida que uno elija y, segundo, la convicción de que uno tiene la habilidad para conseguir dicho plan.¹⁴ El autorrespeto, pues, según Rawls, requiere que la persona se vea a sí misma y a los planes que decide emprender como valiosos y realizables. Varios autores han señalado que Rawls parece confundir *autorrespeto* con *autoestima*. En particular, Thomas y Eyal plantean que Rawls alterna entre una noción de autorrespeto más de corte kantiano y una más de corte psicológico.¹⁵ Darwall, por otro lado, plantea que la noción de autorrespeto de Rawls parece inclinarse más hacia una visión evaluativa relacionada,

¹³ *Ibidem*, p. 44. Traducción de los autores.

¹⁴ J. Rawls, *op. cit.*, p. 485.

¹⁵ Lorence Thomas, "Self-Respect: Theory and Practice", en Leonard Harris [ed.], *Philosophy Born Struggle: Anthology of Afro-American Philosophy from 1917*, Kendal/Hunt Publishing House Company, 1983, y Nir Eyal, "'Perhaps the most important primary good': Self-respect and Rawls's principles of justice", *Politics, Philosophy, and Economics*, vol. 4, núm. 2, 2005, pp. 195-219.

como Rawls mismo plantea, a la vergüenza que conlleva no alcanzar la propia excelencia. Según estos autores, esta ambigüedad genera una seria inestabilidad en el argumento rawlsiano, pues no queda claro qué debe entenderse como un bien primario —esto es, no queda claro para qué cosa, necesaria para desarrollar tanto las dos facultades morales como un plan de vida, deban proveerse las bases sociales.¹⁶

Más allá de la teoría de Rawls, las discusiones contemporáneas del autorrespeto parten de dos grandes influencias en la tradición: una de corte aristotélico y otra, kantiano. La noción aristotélica se refiere al respeto que generan ciertos rasgos del carácter virtuoso y, en ocasiones, es llamada respeto evaluativo. La noción kantiana se refiere al respeto que toda persona merece por el hecho de ser un ser racional y autónomo, esto es, un ser capaz de conducirse según la ley moral, y en ocasiones, es llamada autorrespeto del reconocimiento.¹⁷

¹⁶ Stephen Darwall, “Two kinds of respect”, *Ethics*, vol. 86, núm. 2, 1975, pp. 164-170. Rawls trata estos puntos en *Teoría de la justicia*, pp. 485-493. Un problema todavía más atenuante para la teoría rawlsiana surge debido a la importancia que Rawls da al autorrespeto en otros ámbitos de su argumento general. Según Rawls, el principio de la libertad equitativa tiene prioridad con respecto al principio de la igualdad (que se subdivide, a su vez, en el principio de la igualdad equitativa de oportunidades y el principio de diferencia —también ordenados en orden lexicográfico—). *Vid. op. cit.*, p. 286. Ello quiere decir que, de haber conflicto entre las directrices de ambos principios, aquéllas del principio de la libertad equitativa siempre tendrán preferencia ante el de la igualdad. Rawls ofrece varios argumentos en favor de esta regla de prioridad que gobierna a los principios de justicia. Varios autores coinciden en que los más importantes de ellos están fundados en la idea de que, de no haber libertad equitativa, el autorrespeto de los ciudadanos se vería afectado. Debido a que, como menciona Henry Sue: “nada es más importante en la teoría rawlsiana que la prioridad de la libertad”, *vid.* “Liberty and self-respect”, *Ethics*, vol. 85, núm. 3, 1975, p. 195. En tanto que dicha prioridad concede el carácter liberal a la justicia como equidad, resulta problemático que el argumento ofrecido para mostrar la prioridad del principio de la libertad esté basado en una noción confusa. Otro argumento importante que depende de la noción de autorrespeto en su teoría es el que el mismo Rawls ofrece a favor del principio de diferencia en detrimento del principio de utilidad, incluso cuando este último es complementado con un principio garantizando un mínimo básico de ingreso y riqueza. Según Rawls, si el principio de utilidad guiara y justificara las desigualdades surgidas de la distribución del ingreso y la riqueza, los menos favorecidos verían su autorrespeto afectado, *vid. op. cit.* pp. 207-208. En cambio, sólo cuando dichas desigualdades están guiadas y justificadas por el principio de diferencia, el autorrespeto de todos los ciudadanos es equitativo. Debido a ello, según Rawls, las partes en la posición original escogen el principio de diferencia en lugar del de utilidad, *vid. op. cit.* p. 207. De nuevo, queda clara la importancia que tiene la noción del autorrespeto dentro del argumento general de la teoría rawlsiana.

¹⁷ En la literatura contemporánea, las nociones de respeto de tradición aristotélica y de tradición kantiana son identificadas por Stephen Darwall como *appraisal respect* y *recognition respect*, respectivamente. El primero es gradual y se concede en función de la excelencia alcanzada por un individuo en algún rasgo del carácter (puede no concederse a otros rasgos del carácter de la misma persona). *Appraisal respect* también puede ser concedido al grado

Por otro lado, mientras que la importancia del autorrespeto ha sido trabajada en filosofía, la de la autoestima lo ha sido en psicología. En los estudios sobre el tema de los últimos cincuenta años, la autoestima ha sido considerada una respuesta emocional del agente a la autoevaluación, un *sentimiento de bienestar* ante sí mismo afectado por factores que incluyen las propias ideas sobre las apreciaciones de los demás.¹⁸

Por nuestra parte, creemos que la noción correcta de autorrespeto dentro de una teoría de justicia liberal necesita incluir con claridad tanto el contenido moral estudiado y propuesto en filosofía como el contenido netamente afectivo propuesto en psicología. Sólo una noción de autorrespeto de estas características puede describir correctamente el estado de cosas provocado por leyes discriminatorias como aquellas que prohíben el matrimonio entre personas del mismo sexo.

El modelo de autorrespeto que proponemos plantea que éste requiere del cumplimiento de cuatro condiciones. La primera condición, llamémosla *psicológica*, plantea que el agente debe tener una autoestima saludable, esto es, poseer una evaluación satisfactoria de sí mismo. La segunda condición, llamémosla *kantiana*, expone que el agente debe valorar su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes.¹⁹ La tercera condición, llamémosla *rawlsiana*, plantea que el agente debe tratar de realizar los planes de vida que adopta.²⁰ Finalmente, la cuarta condición, denominémosla *aristotélica*, esboza que el agente debe exigir tanto que se valore su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes, así como que sus proyectos de vida no sean devaluados.²¹

de excelencia alcanzado en una habilidad u oficio (*e.g.*, la poesía, la física, la plomería, el dominó). En cambio, *recognition respect* es la disposición para dar el peso apropiado en la deliberación práctica, y para regular la propia conducta en función de ello, a algún hecho de un objeto el cual puede ser una persona, las emociones de una persona, una ley, el mundo natural. Una distinción similar se puede encontrar en L. Thomas, *op. cit.*, y en las categorías de *autoestima* y *autorrespeto* desarrolladas por D. Sach, "How to distinguish self-respect from self-esteem", *Philosophy and Public Affairs*, vol. 10, núm. 4, 1981, pp. 346-360.

¹⁸ Constant Roland y Richard Foxx, "Self-respect, A neglected concept", *Philosophical Psychology*, vol. 16, núm. 2, 2003, p. 262.

¹⁹ Este aspecto del autorrespeto es trabajado por Thomas Hill, "Servility and self-respect", *The Monist*, núm. 57, 1973 y Diana Meyers, *Self, Society and Personal Choice*, Nueva York, Columbia University Press, 1989.

²⁰ Este aspecto del autorrespeto es suscrito por Rawls (*op. cit.*, p. 485) en los comentarios que ya hemos citado y por Joseph Raz, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, 1986. También, es trabajado por Thomas Hill, "Self-respect reconsidered", *Respect for Persons, Tulane Studies in Philosophy*, núm. 31, Nueva Orleans, Tulane University Press, 1985.

²¹ Este aspecto del autorrespeto es trabajado por Bernard Boxill, "Self-respect and protest", *Philosophy and Public Affairs*, núm. 6, 1976; y Moody-Adams, "Race, class, and the social construction of self-respect", *The Philosophical Forum*, núm. 24, 1992.

Estas condiciones están relacionadas, respectivamente, con la *autoestima*, el *estatus moral*, las *aspiraciones personales* y el *carácter moral* del agente. Debido a ello, ninguna de ellas es suficiente en sí misma para garantizar que una persona pueda mostrarse respeto. Esto queda claro al analizar su relación con los planes de vida del agente. La *condición psicológica* requiere que el agente encuentre valor en los planes que gobiernan su vida. Sólo cuando una persona aprecia dichos planes puede hacer una evaluación satisfactoria de sí misma. Sin embargo, en tanto que un agente puede escoger y adscribir gran valor a planes de vida altamente destructivos para sí mismo, tener una evaluación satisfactoria de ellos no es suficiente para mostrarse respeto.

Es aquí que la *condición kantiana* complementa la anterior, pues ésta requiere que el agente escoja sólo planes de vida que sean consistentes con su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante los demás agentes. Si el agente adopta planes inconsistentes con dicho estatus, no se muestra respeto. No obstante, en tanto que la *condición kantiana* sólo resalta un aspecto negativo en la elección de planes en relación al autorrespeto, al dictar lo que el agente *no debe* hacer si quiere respetarse, tampoco es suficiente como una noción integral del autorrespeto. Atendiendo sólo a las dos condiciones hasta ahora mencionadas, cabe la posibilidad de que el agente valore planes de vida que no contravienen su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante los demás agentes, pero no los persiga.

Es aquí que la *condición rawlsiana* complementa a las anteriores, pues ésta pone énfasis en un aspecto positivo en la elección de planes en su relación con el autorrespeto. De acuerdo con esta condición, para mostrarse respeto a sí mismo, el agente no sólo debe limitar su elección a aquellos planes consistentes con su estatus de fin-en-sí-mismo y de igualdad ante otros agentes, sino que debe hacer por verlos realizados. La importancia de esta condición es todavía más clara si la entendemos en su relación con el *bienestar* del agente. Según Raz, el bienestar del agente está determinado por su capacidad para hacer lo que él llama *metas personales* y que aquí hemos llamado planes de vida. Si una persona se ve incapacitada para cumplir con esos planes, su nivel de bienestar no es óptimo.²² En relación a lo que nos atañe, se debe decir que si el agente puede realizar sus planes y no lo hace, en tanto que atenta contra su propio bienestar, no muestra respeto por sí mismo. Éste es el aspecto del autorrespeto que la *condición rawlsiana* señala. Sin embargo, como en los casos anteriores, dicha condición no es suficiente aun cuando es tomada en conjunción con las condiciones hasta ahora expuestas. Atendiendo sólo a ellas, cabe la posibilidad de que el agente valore planes de vida que no contravienen su estatus de fin-en-sí-

²² J. Raz, *op.cit.*, pp. 308-309.

mismo y de igualdad ante los demás agentes, y además los persiga, pero se vea imposibilitado a desarrollarlos por la acción de otros agentes ya sea directamente o a través de la mediación del Estado.

Es aquí que la *condición aristotélica* complementa las anteriores, pues ésta indica que el agente debe exigir que sus planes de vida no sean obstaculizados o devaluados. Esta condición cobra relevancia fundamental en contextos sociales donde dichos planes no sólo no cuentan con la adhesión mayoritaria en la sociedad, sino que además exacerban prejuicios sociales de fuerte raigambre.²³

El caso del matrimonio entre personas del mismo sexo debe considerarse a la luz de este modelo. Creemos que su prohibición impide que las personas que participan de estas uniones cumplan con las primeras tres condiciones (*autoestima, estatus moral y aspiraciones personales*) y, además, resalta la importancia de la cuarta (*carácter moral*). En las sociedades contemporáneas, el significado social del matrimonio es visto por amplios sectores ciudadanos como una parte importante de su plan de vida —en ocasiones, fundamental—. Esto crea una insalvable encrucijada social para las parejas del mismo sexo que quieren acceder al estatus marital: por un lado, la sociedad en la que crecen las “bombardea” desde la infancia con la idea que acceder a dicho estatus es uno de los aspectos primordiales de *cualquier* plan de vida que éstas se propongan. Generalmente, los padres y demás parientes crean expectativas muy altas a este respecto; los amigos y el resto del entorno social, también. Casarse, de este modo, es algo altamente esperado dentro de la comunidad que recrea las relaciones de parcialidad más relevantes de las personas. Por otro lado, llegadas a la edad adulta, las parejas del mismo sexo descubren que están imposibilitadas para cumplir con dicho aspecto valioso de su plan de vida. Así, la existencia social plantea: “casarse es una de las cosas que consideramos más im-

²³ Cabe señalar algunos puntos con respecto a la noción de autorrespeto que hemos propuesto. Primero, obsérvese que dicha noción es descriptiva; esto es, plantea cuándo una persona se respeta a sí misma; en cambio, no dice que una persona *debe* respetarse a sí misma. Segundo, a pesar de que cada una de estas condiciones nos parece necesaria para garantizar el autorrespeto, no proponemos que sean conjuntamente suficientes. Esto es porque no queremos pronunciarnos con respecto a la tesis de si acaso una persona se falta al respeto a sí misma al no respetar el estatus de igualdad de las demás. Tercero, nuestra noción de autorrespeto tampoco se pronuncia en relación con la idea de que sólo una persona que se muestra respeto a sí misma puede entonces respetar a las demás. Finalmente, los nombres dados a las condiciones no pretenden sugerir que el aspecto del autorrespeto que capturan refleja con fidelidad histórica o textual la posición del autor en cuestión, y tampoco que la noción de cada autor mencionado en cada condición necesariamente excluya el contenido las demás. Más bien, como se dijo, los nombres dados a las condiciones reflejan el tipo de inspiración que tienen.

portantes y que más celebramos en la vida de la personas como tú, pero tú nunca podrás hacerlo”.

Entonces, al negársele a las personas de mismo sexo el acceso institucional al *estatus marital* como tal, debido a la importancia que muchas de ellas, crecidas y educadas en una sociedad donde, como hemos mencionado, amplios sectores —a los que ellas mismas pueden pertenecer— conceden una importancia significativa a dicho estatus, pueden ver seriamente afectadas en su autorrespeto. Primero, ya que no pueden acceder a realizar su plan (*i.e.*, conseguir el *estatus marital* en una relación conyugal), la autoestima de estas personas puede verse afectada; esto es, pueden tener una evaluación negativa de sus relaciones conyugales como aquellas en que, por más intentos que se hagan por cumplir con el *telos compromiso amoroso*, jamás serán dignas de alcanzar el plan propuesto, el *estatus marital*. Segundo, al impedirles el acceso al *status marital*, las personas del mismo sexo también pueden pensar que no se encuentran en un estatus de igualdad, en tanto que fines-en-sí-mismos, con respecto a las demás personas que sí tienen acceso a dicho estatus; es decir, pueden pensar que, por más que son personas con las mismas facultades morales que el resto, debido a su orientación sexual, son inferiores moralmente. Tercero, al impedirles el acceso al *estatus marital*, las personas del mismo sexo pueden incluso abandonar los intentos por ver ese plan realizado —tener una relación reconocida y guiada por el *telos compromiso amoroso*; esto es, su bienestar nunca podrá llegar a ser óptimo en tanto que dejen de hacer por realizar uno de sus planes principales.

Por estas razones, el acceso institucional al *estatus marital* para todas las personas adultas en nuestras sociedades, independientemente de su orientación sexual, es una de las bases sociales del autorrespeto. No permitir que algunas personas puedan acceder a él es avalar una falla en la provisión de dichas bases para ellas.²⁴ Cuando el Estado falla en este sentido, promueve a su vez una afectación en el respeto mutuo que las relaciones morales entre ciudadanos dentro de una sociedad liberal requieren. Incluso cuando los

²⁴ Cabe señalar que, como Rawls lo aclara, el bien primario en cuestión son *las bases sociales* para alcanzar el autorrespeto, en lugar del autorrespeto mismo. Vid. J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, Cambridge, Massachusetts, Harvard University Press. En español, *La justicia como equidad. Una reformulación* [trad. de Ardes de Francisco], primera edición, Barcelona, Paidós, 2002. Hay dos razones para ello. Primero, la métrica de los bienes primarios debe otorgar un base pública de comparaciones interpersonales (*vid.* J. Rawls, *Political Liberalism*, Nueva York, Columbia University Press. En español, *Liberalismo político* [trad. de Sergio René Madero Báez], México, Fondo de Cultura Económica, 2003, pp. 175-183), y sólo los medios objetivos para alcanzar el autorrespeto pueden cumplir con esta característica. Segundo, aunque el Estado puede proveer los medios necesarios para que los ciudadanos logren autorrespetarse, no puede garantizar el que de hecho lo harán.

derechos de tutela, seguridad social, filiación y sucesión estén garantizados, en tanto que no tengan acceso al *status marital*, las personas del mismo sexo ven sus relaciones conyugales sobajadas a un estatus de inferioridad en cuanto a aquellas de personas de sexo opuesto. Así, que existan leyes no discriminatorias, como aquellas que permitan el acceso al *status marital* mismo a parejas formadas por personas del mismo sexo es prioritario, porque sólo con este tipo de leyes el Estado puede cumplir con las prerrogativas liberales más fundamentales: el Estado debe igual respeto a los ciudadanos.

Cabe destacar lo siguiente. Permitir legalmente a las parejas del mismo sexo el acceso íntegro a la esfera social del matrimonio, no quiere decir que el ejercicio del Estado con relación al reconocimiento de uniones matrimoniales esté determinado por dicho significado social. Como vimos en la sección anterior, ello traería consecuencias ingratas desde una perspectiva liberal (la intromisión injustificada de Estado en la vida de las personas para corroborar que, de hecho, su unión cumple con tal significado). Por el contrario, cuando el Estado permite legalmente a las parejas el acceso íntegro a la esfera social del matrimonio, son éstas las que deciden si su unión contractual de derechos abraza o no dicho significado. Así, son las personas mismas quienes gestionan el significado social que dan a su unión matrimonial y no el Estado. De hecho, muchas parejas (del mismo sexo y de sexo opuesto) pueden rechazar el significado social tradicional del matrimonio y sólo realizar la unión debido a razones de corte estrictamente legal.

Así, hemos visto que hay dos razones centrales para otorgar el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo en sociedades en las que ese derecho se otorga a parejas del sexo opuesto. Primero, un Estado liberal no puede otorgar derechos distintamente a sus ciudadanos en función de factores moralmente arbitrarios como la orientación sexual. Segundo, un Estado liberal que impide la adscripción del mismo estatus social a la unión de parejas del mismo sexo y a la de parejas de sexo opuesto no realiza a cabalidad la igualdad política, al violentar tanto el autorrespeto de algunos de sus ciudadanos como el respeto mutuo que todos ellos se deben. Estas dos razones dan sustento a la leyenda que acompaña las luchas por el reconocimiento del matrimonio a personas del mismo sexo en la discusión pública: “Los mismos derechos [igualdad legal] con el mismo nombre [igualdad social]”.

Nuevas familias y la extensión de la igualdad política

Quisiéramos terminar señalando hacia dónde debe continuar la lucha por la plena realización de la igualdad política. Debemos aclarar, sin embargo, que nuestro tratamiento del tema será desafortunadamente breve por razones de espacio.

Resulta interesante que la gran mayoría del trabajo hecho en la filosofía política de finales del siglo xx e inicios del xxi sobre la institución de la familia se haya concentrado en dos aspectos. Por un lado, la crítica feminista al liberalismo igualitario con relación a esa institución se ha centrado en si, de hecho, puede haber una supuesta división tajante sobre lo público y lo privado.²⁵ Por otro, la mayor parte del trabajo de los teóricos liberales respecto de esta institución se ha ocupado sobre qué tan amplia es la prerrogativa de los padres para educar a sus hijos de acuerdo con sus creencias religiosas y cómo contrarrestar las desviaciones a la igualdad equitativa de oportunidades que ésta genera.²⁶ Así, tanto esta literatura sobre la familia como la relacionada con el matrimonio del mismo sexo han fallado en notar una concordancia normativa importante: a saber, que todas las razones y argumentos correctos a favor del matrimonio entre personas del mismo sexo son a su vez razones y argumentos a favor de que el Estado permita el registro legal de *nuevas familias*.

Cabe recordar que participar legalmente de una familia permite la protección de derechos muy similares a aquellos asociados al matrimonio: tutela, seguridad social, filiación y sucesión. En sociedades homófobas y con grandes índices de migración interna (del campo a las ciudades), existe un gran número de personas literalmente “exiliadas” de sus familias. Más generalmente, muchísimas personas en las sociedades contemporáneas forman nuevas relaciones de cuidado aun cuando no se ven unidas ni por un *vínculo sanguíneo* (como en el caso de las familias biológicas) ni por un *vínculo sexo-afectivo binomial* (como en el caso de ciertas parejas). A pesar de la importancia de estas relaciones que no son ni sanguíneas ni binomiales, dichas personas se encuentran en la indefensión legal y social debido a que el Estado no les permite registrar tales vínculos bajo la figura de una nueva familia.

No sólo los derechos adquiridos al formar un matrimonio y al pertenecer a una familia son muy similares. Igualmente, nos parece que las razones esgrimidas en este trabajo a favor del matrimonio entre parejas del mismo sexo secundan que el Estado conceda el derecho a registrar nuevas familias a expresa voluntad de los ciudadanos. Veamos, en particular, la pertinencia de las dos razones centrales que hemos ofrecido.

Primero, el Estado no puede repartir derechos distintamente por factores moralmente arbitrarios. Tanto la relación sanguínea como la relación binomial en la que se fundan la familia y el matrimonio actualmente nos

²⁵ *Vid.*, paradigmáticamente, Susan Moller-Okin, *Justice, Gender and the Family*, Basic Books, 1989.

²⁶ *Vid.* Adam Swift, *How Not to Be a Hypocrite: School Choice for the Morally Perplexed Parent*, Routledge, 2003.

parecen algunos de estos factores. De este modo, resulta injustificable, por ejemplo, que cinco recién llegados de provincia a la Ciudad de México, viviendo en la misma casa, compartiendo gastos y problemas, no tengan modo legal de proteger sus vínculos. Igualmente injustificable es que cuatro personas del mismo o distinto sexo viviendo juntas sin vínculos sexo-afectivos se hallen, desde el punto de vista legal, a expensas de las familias biológicas que los han “desterrado”. ¿Por qué deben ser dichas familias las que tomen decisiones tan importantes para la persona como las que tienen que ver con los derechos de tutela, como cuando ésta se somete a una operación de alto riesgo y se encuentra incapacitada para decidir por sí misma? ¿Por qué esas familias se hacen herederas automáticas de los bienes de las personas “exiliadas” cuando no existe un testamento, siendo que éstas han obstaculizado la vida de las personas en cuestión? En muchos casos, como hemos dicho, para las personas “exiliadas” la familia sanguínea más bien es lejana o asemeja a un enemigo; de este modo, parece que no tienen más familia que su nuevo hogar. Esto es algo que el Estado debe reconocer desde el punto de vista legal.

Segundo, al avalar el registro legal de nuevas familias, el Estado permite que estos ciudadanos *realicen*, si así lo quieren, el significado social de pertenecer a una familia a partir de la participación en sus nuevas relaciones de cuidado. Dicha realización puede resultar fundamental para que el Estado asegure tanto las bases sociales del autorrespeto a las personas que forman parte de esas relaciones como el respeto mutuo que las personas se deben unas a otras en una sociedad liberal.

Nuestra propuesta de política pública también tiene ventajas teóricas. Considérese la reciente y destacada propuesta de Elizabeth Brake.²⁷ La autora defiende lo que denomina el *matrimonio mínimo*, esto es, una figura legal en la cual una persona puede otorgar ciertos derechos matrimoniales a otra (digamos, los de tutela) y a otra distinta otros de estos derechos (digamos, los de sucesión). El matrimonio mínimo también plantea que el otorgamiento de derechos no requiere de reciprocidad necesaria: una persona puede otorgar ciertos derechos (digamos, de filiación) a otra sin recibir ninguno de su parte. La motivación principal de la propuesta de Brake es, como ella misma lo sostiene, poder otorgar derechos a grupos de ciudadanos que viven juntos y que no están unidos ni por un vínculo sanguíneo ni por un vínculo sexo-afectivo binomial (Brake identifica a estos grupos bajo el nombre de “tribus urbanas”). Sin embargo, esta propuesta padece de un problema central: termina por desfigurarse completamente el entendimiento social de la unión matrimonial. Como hemos visto, algunos ciudadanos en nuestras sociedades encuentran gran importancia en dicho significado.

²⁷ Elizabeth Brake, “Minimal marriage. What political liberalism implies for marriage law”. *Ethics*, núm. 120, 2010, pp. 302-337.

Más relevante todavía resulta el que, para proteger jurídica y socialmente a los grupos que Brake menciona, no es necesario alterar a tal grado la institución legal y social de matrimonio. Otras instituciones pueden cumplir la función de protección social. De hecho, aunque esto es algo que requiere apoyo empírico que no podemos proveer aquí, dichos grupos parecen identificar más sus relaciones con aquellas de una familia contemporánea que con las de un matrimonio.

Así, creemos que la realización plena de la igualdad política no sólo demanda que el Estado otorgue el derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo cuando ese derecho es concedido a parejas del sexo opuesto. La igualdad política también requiere que el Estado permita el registro de nuevas familias a personas sin vínculos sanguíneos o sexo-afectivos binomiales cuando este derecho está garantizado a personas con dichos vínculos.