



Diánoia

ISSN: 0185-2450

dianoia@filosoficas.unam.mx

Universidad Nacional Autónoma de

México

México

VACA, MOISÉS

El valor de las relaciones de cuidado
Diánoia, vol. LX, núm. 75, noviembre, 2015, pp. 3-29
Universidad Nacional Autónoma de México
Distrito Federal, México

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=58443617001>

- ▶ Cómo citar el artículo
- ▶ Número completo
- ▶ Más información del artículo
- ▶ Página de la revista en redalyc.org

redalyc.org

Sistema de Información Científica

Red de Revistas Científicas de América Latina, el Caribe, España y Portugal
Proyecto académico sin fines de lucro, desarrollado bajo la iniciativa de acceso abierto

El valor de las relaciones de cuidado

[The Value of Caring Relationships]

MOISÉS VACA

Instituto de Investigaciones Filosóficas

Universidad Nacional Autónoma de México

moisessvaca@gmail.com

Resumen: Este texto se concentra en el valor de las relaciones de cuidado (RC) y en la política pública que debe adoptarse en relación con ellas. Defiendo que, en consonancia con lo que argumenta Elizabeth Brake, debido a que las RC son una de las bases sociales del respeto propio, el mismo marco de apoyo que las leyes matrimoniales ofrecen actualmente a las relaciones biamorosas debe ser accesible a otras RC consensuadas entre adultos —como las amistades a largo plazo, las relaciones entre cohabitantes y las poliamorosas—. Sin embargo, a diferencia de lo que sostiene Brake, argumento que debemos evitar usar el término “matrimonio” para referirnos legalmente a cualquier RC. En concreto, mi propuesta es extender los derechos asociados con el matrimonio a otras RC entre adultos y suprimir dicho término por completo en la legislación.

Palabras clave: feminismo, liberalismo político, matrimonio, respeto, derechos LGBTTTI

Abstract: This paper focuses on the value of caring relationships and the public policy that should be adopted regarding them. I defend that, as Elizabeth Brake has argued, considering that such relationships are one of the social bases of self-respect, the same legal protective framework that it is now accessible to bi-amorous relationships under marriage law should be available to other caring relationships between adults —such as long-term friendships, long-term cohabitations and poli-amorous relationships. However, unlike Brake, I hold that we should avoid referring legally by the term ‘marriage’ to any caring relationship. In short, my proposal is to extend the rights associated to marriage to other caring relationships between adults and to eliminate such term from legislation all together.

Key words: feminism, political liberalism, marriage, self-respect, LGBTTTI rights

1 . Introducción

Las relaciones de cuidado (en adelante RC) son una de las cosas más importantes en la vida de las personas. Los vínculos de parcialidad y afecto que éstas generan desempeñan un papel central en la elección, modificación y consecución de los proyectos personales, así como en la

forma en que las personas se entienden a sí mismas, al mundo y a los demás.

Debido a esta importancia, la feminista Elizabeth Brake ha defendido recientemente que las RC deben contarse entre las bases sociales del respeto propio (Brake 2012); esto es, que son un bien que tiene el valor de lo que Rawls 1971 llamó *bien primario*.¹ Un bien primario es un medio necesario para la consecución del sistema de fines propio —independientemente del contenido de éste—, y para desarrollar la facultad de elegir un plan de vida determinado y un sentido de justicia. De ahí que, de acuerdo con esta posición, la justicia consista en la perfecta regulación de las instituciones sociales centrales mediante principios que aseguren la repartición equitativa de dichos bienes (según Rawls 2001, pp. 91–94, derechos y libertades, oportunidades y cargos, salario y riqueza, y las bases sociales del respeto propio) entre todos los ciudadanos.

En este trabajo me concentraré en conceptualizar el valor de las RC y la política pública que se debe adoptar en relación con ellas. La tesis que defiendo es que, en consonancia con lo que argumenta Brake, debido a que dichas relaciones son una de las bases sociales del respeto propio, el mismo marco de apoyo legal y de reconocimiento que se ofrecen a las relaciones biamorosas que deciden formar lo que ahora se conoce como matrimonio debe ser accesible a otras relaciones consensuadas entre adultos —como las amistades a largo plazo, las relaciones entre cohabitantes y las poliamorosas—. Todas estas relaciones merecen protegerse con los mismos derechos y llamarse con el mismo nombre ante la ley. Sin embargo, a diferencia de lo que piensa Brake, considero que la mejor política pública al respecto evitaría el uso del término “matrimonio” para referirse a cualquiera de ellas, incluidas las relaciones biamorosas que ahora pueden reconocerse legalmente bajo esta figura. En concreto, mi propuesta es que debemos extender los derechos asociados al matrimonio a otras RC consensuadas entre adultos y suprimir ese término de la legislación pública por completo.

¹ Muchos otros autores en diferentes dominios normativos han recurrido a esta misma estrategia. Por ejemplo, para que se provean las bases sociales del respeto propio, Kymlicka 1989 sostiene que debe garantizarse el acceso a la lengua y a los modos de vida —compatibles con la autonomía personal— de la cultura a la que uno pertenece; Okin 1990 defiende que se requiere de un ambiente libre de estereotipos de género en el seno de la familia y Kernohan 2001 plantea que se necesita un ambiente cultural igualitario. Todos estos autores utilizan la misma metodología: identifican un bien y argumentan que éste debe contarse entre lo que Rawls llamó las bases sociales del respeto propio.

Para defender esto, en la segunda sección expondré en qué consisten las RC y por qué son una de las bases sociales del respeto propio. También argumentaré que, a diferencia de lo que defienden muchas éticas del cuidado, estas relaciones son sólo un medio importante entre muchos otros en la vida moral de las personas en una sociedad, por lo que los valores que se asocian con el cuidado no agotan el universo moral ni se contraponen a los valores que se asocian con la justicia.

En la tercera sección me detendré en el examen detallado de la relación paradigmática del matrimonio. Defenderé que los recursos que se relacionan con esta figura constituyen un bien primario y que, por lo tanto, impedir que parejas del mismo sexo accedan a ellos es un problema de justicia. También revisaré varias críticas asociadas con la extensión del derecho al matrimonio a personas del mismo sexo, así como con el matrimonio como tal.

Finalmente, en la cuarta sección sostendré que, si bien Brake está en lo correcto al afirmar que existen muchas otras RC además del matrimonio que son o pueden ser igual de importantes en la vida de los ciudadanos, y que debido a ello también deberían contar con un marco de protección por parte del Estado, se equivoca al suponer que deben asimilarse legalmente a la noción que ella denomina *matrimonio mínimo*. A grandes rasgos, la idea de matrimonio mínimo sostiene que una persona debe poder conceder sus distintos derechos matrimoniales (de tutela, de seguridad social, de filiación, de sucesión) a diferentes personas, y que dichas personas deben poder hacer lo mismo incluso con personas totalmente diferentes, independientemente de su género, orientación sexual o del tipo de RC que establezcan (Brake 2012, p. 157). En contra de esta idea, como he mencionado, sostengo que la política pública adecuada de un Estado justo al respecto —*i.e.*, un estado que ofrece protección a todas las RC por ser una de las bases sociales del respeto propio— es que los derechos ahora asociados al matrimonio sean accesibles a todas las RC consensuadas entre adultos, y que dichos derechos no se conozcan ni nombren legalmente con el término “matrimonio” en ningún caso.

2. *El valor de las relaciones de cuidado*

Una RC es una serie de vínculos de parcialidad y afecto que fomentan el bienestar entre personas. Usualmente, las RC proveen apoyo material y emocional para las aspiraciones y proyectos del otro, contribuyen a la resolución de problemas, ansiedades, obstáculos o miedos y, más en general, son una base de apoyo para la experiencia global de la

vida del otro. Son relaciones parciales porque, mientras más cercanas, pueden llegar a ser más eficientes. Como señala Brake 2012, p. 85, el conocimiento íntimo de una persona incrementa las posibilidades de poder contribuir a su bienestar de maneras más complejas.

Considero que la concepción de bienestar más adecuada para entender el valor de las RC está en la filosofía de Joseph Raz. Raz 1989, pp. 288–321, sostiene que el bienestar de una persona se determina por la consecución de metas personales valiosas que se adoptan por voluntad propia. Dicha concepción se coloca en medio de las posiciones puramente subjetivistas y las puramente objetivistas sobre el bienestar: atiende la opinión subjetiva del agente (si la meta valiosa no se adopta por voluntad propia, entonces su realización no incrementa el bienestar) y al mismo tiempo mantiene cierta objetividad (si la meta que se adopta por voluntad propia no es valiosa, entonces su realización no incrementa el bienestar). Quisiera destacar dos puntos que resaltan por qué esta concepción de bienestar es la mejor para entender el valor de las RC.

Primer, sostener que la meta en cuestión debe ser valiosa (independientemente de su elección) nos ayuda a evitar el subjetivismo que afecta a ciertas éticas del cuidado feministas. En particular, Noddings 1984 afirma que cuidar a alguien requiere de ayudarlo a realizar los fines o metas que se haya propuesto. Sin embargo, las personas pueden adoptar fines o metas altamente destructivas para sí mismas. El hecho de que el bienestar que protegen las RC tenga la estructura señalada por Raz evita esta consecuencia problemática: una RC que funcione propiamente sólo proveerá ayuda para la realización de fines, metas e intereses con valor.

Segundo, sostener que el bienestar no sólo está determinado por el valor independiente de las metas, sino también por la adopción voluntaria de éstas, nos ayuda a evitar los problemas relacionados con el paternalismo que afectan a ciertas éticas del cuidado más objetivistas. Por ejemplo, Ruddick 1989 sostiene que las RC deben concentrarse en la consecución de metas objetivas como el crecimiento personal o la preservación. Sin embargo, de acuerdo con Raz, a pesar de ser valiosas, esta clase de metas no añadirán nada al bienestar de una persona que no las adopte por sí misma. Así, una RC que funcione adecuadamente sólo proveerá ayuda para la realización de fines, metas o intereses con valor que se adopten voluntariamente. Por supuesto, cuidar al otro incluye, en parte, tratar de convencerlo de que evite las metas sin valor y que busque sólo las valiosas. Sin embargo, su bienestar no se incrementará por la imposición de éstas últimas.

Como hemos visto, esta concepción de bienestar nos ayuda a delimitar cuándo una RC es adecuada considerando a la persona que *recibe* el cuidado. Sin embargo, las RC también tienen características que van en la dirección opuesta, a saber, que pueden ser buenas o malas para quien *ofrece* el cuidado. En efecto, varias feministas han señalado que las RC también pueden ser una fuente de opresión o sumisión para las personas que las brindan. Un caso paradigmático es el que ofrece Bartky 1990, quien sostiene que muchas mujeres sacrifican sus propias emociones, su carrera profesional e incluso su integridad moral por ser el pilar central en la vida emocional de su pareja o familia. Cuando esto sucede, la mujer pierde poder económico, social y moral —incluso de manera voluntaria—. De hecho, a la luz de esta posibilidad debemos entender la crítica feminista al matrimonio como institución social² —a la que volveré en la siguiente sección—.

Debido a estos peligros, también se necesitan parámetros que indiquen cuándo una RC es apropiada desde la perspectiva de quien la brinda. Considero —de nuevo— que la concepción de bienestar de Raz nos ayuda a este respecto, pues renunciar al grueso de los planes y fines personales en nuestra vida sólo para brindar apoyo incondicional al sistema de fines de otro no es una meta valiosa. Una RC en la que una persona sacrifica su sistema de fines por el de la otra, o en la que sistemáticamente se conceda prioridad al sistema de fines de esta última, es (en términos de Mullet 1988) una relación distorsionada.

Los elementos hasta ahora vistos permiten delinejar los parámetros de las RC óptimas. Podemos identificar al menos dos tipos de RC: uno de ellos es directamente consensual, en la que las personas involucradas se apoyan para *elegir* y *realizar* metas valiosas en la vida; el otro se refiere a una relación que puede no ser plenamente consensual o recíproca en el sentido anterior, como en el caso de la interacción entre tutor e infante, donde el tutor contribuye a que el infante *elija* y *realice* metas valiosas, sin que ello implique que renuncie a la mayoría de los otros fines de su sistema.

Esto muestra por qué las RC deben considerarse un bien primario correspondiente al tipo de las bases sociales necesarias para el respeto propio. Como mencioné en la introducción, Rawls sostiene que los bienes primarios son los que nos permiten elegir, perseguir y modificar cualquier sistema de fines o plan de vida. Como hemos visto, las RC adecuadas son fundamentales para conseguir precisamente eso: la

² Véanse Mill 2010 y Kolontay 1972 como expresiones históricas de esta posición y Cronan 1973 y Card 1996 para una articulación más contemporánea.

elección y consecución de un sistema de fines valiosos. De hecho, las RC forman el apoyo social más inmediato para ello.

Debo enfatizar que, de acuerdo con Rawls, son *las bases sociales* del respeto propio lo que debe considerarse un bien primario, y no el respeto propio como tal. Esto se justifica por dos razones. Primero, Rawls —a diferencia de muchos otros autores como Arneson 1990, 2005 y Cohen 2011— sostuvo que la métrica de la justicia distributiva tiene que ser objetiva —*i.e.*, más o menos cuantificable. Cuánto se respeta una persona a sí misma no es cuantificable. Segundo, incluso si el Estado provee todas las bases sociales para que una persona pueda respetarse a sí misma, esto no asegura que esa persona lo haga. En última instancia, el respeto propio depende de la persona. Volviendo a la discusión que nos atañe, sostener que las RC son una de las bases sociales del respeto propio quiere decir que es una cuestión de justicia que el Estado ofrezca un marco de apoyo para que éstas se realicen adecuadamente. Sin embargo, ello no asegura que éstas serán conducidas en términos ideales. Por más provisiones legales que el Estado ofrezca para apoyar a las RC, cabe la posibilidad de que ciertos ciudadanos no realicen adecuadamente su sistema de fines, ya sea por sacrificarlos en función del sistema de otro o por cualquier otra causa. Análogamente, puede decirse que, en última instancia, y con las bases sociales para ello garantizadas, que las RC sean óptimas depende de las personas involucradas.³

³ Es importante hacer un comentario sobre el marco teórico que utilizo aquí para mostrar el valor de las RC. Por un lado, he sostenido que la mejor forma de entender dicho valor es notando que una RC adecuada sigue el patrón establecido por la noción de bienestar de Raz (*i.e.*, una RC adecuada es aquella en la que sus miembros se ayudan para elegir y conseguir metas valiosas recíprocamente). Por otro lado, he sostenido que el valor de las RC así entendidas las hace parte de lo que Rawls llama las bases sociales del respeto propio y, por lo tanto, un bien primario. Utilizar estas dos nociones a la vez (la noción de bienestar de Raz y la de las bases sociales del respeto propio de Rawls) puede provocar una confusión. Como se sabe, Rawls defiende una comprensión del liberalismo que denomina “político”, de acuerdo con la cual el Estado no puede justificar ninguna política pública apelando a valores o fines asociados a un modo de vida o doctrina comprehensiva particular (véase Rawls 2005). Por su parte, Raz es el defensor históricamente más importante de la concepción “perfeccionista” del liberalismo, de acuerdo con la cual el Estado sí puede justificar políticas públicas apelando a ciertos valores morales concretos aunque éstos no las compartan todas las doctrinas comprehensivas razonables de la sociedad (véase Raz 1986, cap. 10). Siendo estos dos autores los defensores más influyentes de visiones opuestas sobre el liberalismo, podría parecer que hay una tensión al conjuntar nociones centrales a sus teorías. Sin embargo, esta tensión es sólo aparente. Por falta de espacio, no puedo detallar en este trabajo la siguiente idea: la noción de bienestar y la de respeto propio de Rawls son equivalentes.

He identificado dos tipos de RC que son paradigmáticas: las consensuadas entre adultos y las que se dan entre un tutor y un infante. Como mencioné, que éstas sean bases sociales del respeto propio implica que, por una necesidad de justicia, exista un marco legal que las proteja. Me parece que Brake 2012, pp. 149–151, tiene razón al sostener que ambos marcos deben separarse. La forma en que el Estado ofrece garantías jurídicas para proteger la seguridad física, autoestima y bienestar de los infantes tiene que disociarse de aquel que hace lo mismo en relación con las relaciones consensuales entre adultos. Creo que esto se justifica en parte debido a la naturaleza distinta de ambas relaciones. En un caso, hay una relación de tutoría en la consecución del bienestar; en otro, una relación recíproca de apoyo para conseguirlo. Pero también se justifica en el hecho de que los derechos asociados a la infancia, a la maternidad y a la paternidad no deben depender de las relaciones entre los padres biológicos. La mala distribución de los derechos asociados a la maternidad y a la paternidad es una de las fuentes de desigualdad de género más arraigadas en el sistema laboral de las democracias contemporáneas: por un lado, las mujeres no encuentran provisiones suficientes para que la maternidad no sea un factor que juegue en contra de sus oportunidades laborales; por el otro, en la mayoría de los casos, los padres no cuentan con ningún tipo de apoyo para dedicar un tiempo a la paternidad sin que esto entre en conflicto directo con sus obligaciones de trabajo. Así, por poner un ejemplo cercano, la UNAM tiene un sistema de guarderías al que sólo tienen acceso las trabajadoras. Aunque inicialmente esto se haya pensado como una conquista laboral de apoyo a la carrera de la mujer, en realidad es lo contrario, pues refuerza de manera institucional que las madres dediquen más tiempo al cuidado de los niños que los padres, lo que beneficia la carrera laboral de los

Ambas son descriptivas: una dice cuándo mejora el bienestar de una persona y la otra cuándo una persona se muestra respeto a sí misma, y la dos sostienen que ello depende de la consecución de fines con valor. Es un compromiso extra de la filosofía de Raz suponer que la tesis normativa perfeccionista de que el Estado debe fomentar los fines con valor y desalentar los que no tienen valor. El aparato teórico que he desplegado aquí no se compromete con esa segunda tesis. Con lo que me comprometo, para hacer uso de ambas terminologías, es con la idea de que el Estado tiene que asegurar las bases sociales del bienestar. Dependerá del ciudadano si de hecho utiliza esas bases para incrementar su bienestar o no —en plena equivalencia con lo que dice Rawls sobre el respeto propio: puestas las bases sociales para lograrlo, dependerá del ciudadano respetarse a sí mismo o no—. Para más sobre esta equivalencia relacionado al tema que ocupa al artículo, véase Vaca y Espíndola 2012.

últimos (a costa de un sacrificio del bien de la paternidad) y perjudica la de las primeras.

Finalmente, también debe decirse que al considerar a las RC adecuadas sólo como una de las múltiples bases sociales del respeto propio (esto es, un bien primario entre varios otros), se evitan ciertos problemas “esencialistas” asociados con varias éticas del cuidado. Como se sabe, la ética del cuidado inició en las investigaciones de la sicóloga Carol Gilligan 1982, quien sostiene que el desarrollo y razonamiento moral de las mujeres y los hombres es distinto. De acuerdo con Gilligan, los hombres privilegian el razonamiento que tiende a la abstracción y a la universalización en el entendimiento de los comportamientos morales, así como los valores que fomentan la independencia y la auto-realización. Por su parte, las mujeres privilegian el razonamiento que considera las condiciones concretas del caso en forma narrativa y las emociones de los agentes en cuestión, así como los valores que fomentan la interdependencia y el sacrificio. De estas diferencias, Gilligan 1982, p. 238, infiere que las mujeres son más propensas a una ética del cuidado del otro (que enfatiza la responsabilidad, el sacrificio y las relaciones personales) mientras que los hombres son más propensos a una ética de la justicia (que enfatiza la atribución de derechos, el uso de las libertades y la autonomía). Es importante resaltar que el texto original de Gilligan fluctúa entre la idea de que ambos marcos éticos son excluyentes y la idea de que son complementarios (véase Flanagan y Jackson 1987, p. 623).

Desde mi punto de vista (aunque esto es algo que no podré desarrollar aquí), hay tres observaciones que tienen que hacerse sobre el estudio inicial de Gilligan y los que son similares. Primero, debe cuestionarse si la metodología incluye a un grupo de mujeres y hombres que sea lo suficientemente representativo a lo largo de variaciones socioeconómicas, culturales, étnicas y de orientación sexual. Muchas de las críticas del postfeminismo postulan precisamente la falsa universalización de la experiencia de las mujeres, como si todas ellas, independientemente de su clase social, su etnidad, su entorno cultural y desarrollo moral tuvieran la misma perspectiva. Lo mismo, por supuesto, puede decirse de los hombres. Segundo, aun si suponemos que el desarrollo y el razonamiento moral de las mujeres y los hombres es distinto, cabe preguntar cuánto de esta diferencia se origina en la socialización, esto es, en los papeles de género ya instaurados que preceden a los sujetos de estudio. Tercero, aun si suponemos la existencia de esta diferencia, y si dejamos de lado el asunto de si existe debido a la socialización o al desarrollo sicológico humano, de ello no se sigue nada de forma

directa sobre lo que debamos hacer al respecto desde un punto de vista normativo.

Más allá de estos comentarios preliminares, me parece que la dicotomía excluyente entre justicia y cuidado, presente de manera explícita en algunas partes del trabajo de Gilligan y defendida por muchos más⁴ es una oposición falsa. Los valores asociados al cuidado no sólo no agotan la extensión del universo moral; tampoco entran en tensión con los asociados a la justicia. Por el contrario, en el marco que propongo, sostener que las RC adecuadas son medios necesarios para la consecución del propio sistema de fines confiere a éstas un lugar privilegiado en las exigencias de la justicia perfecta, aunque éstas siempre serán un medio entre varios. El acceso a los mismos derechos y libertades, a la igualdad equitativa de oportunidades, a una distribución de recursos materiales justa, son todos recursos igualmente necesarios en la vida moral de las personas en una sociedad.

En resumen, las RC son una serie de vínculos de parcialidad y afecto que fomentan el bienestar (la elección y realización de metas valiosas) entre personas. Las hay al menos de dos tipos: consensuadas por adultos y entre tutores e infantes. En cuanto que forman el apoyo más inmediato para la realización del sistema de fines de cada persona, las RC deben contarse entre las bases sociales del respeto propio que el Estado debe proteger. Finalmente, el marco legal para asegurar dicha protección tiene que ser distinto para los dos tipos de relaciones identificadas. En la siguiente sección me detendré en el análisis detallado de una de estas relaciones: el matrimonio.

3 . *El matrimonio*

En las sociedades democráticas contemporáneas, el matrimonio tiene dos esferas igualmente importantes: una legal y una social.⁵ Por un lado, en la esfera legal, al contraer una unión matrimonial dos personas adquieren un conjunto de derechos y obligaciones que asegura (con variaciones regionales) derechos a la *tutela* (p.e., el derecho a decidir por la pareja si ésta se encuentra parcialmente impedida para hacerlo), a la *seguridad social* (p.e., al seguro médico de la pareja), a la *filiación* (p.e., el derecho a migrar al país de residencia de la pareja) y a la *sucesión* (p.e., el derecho a heredar el patrimonio de la pareja). Estos derechos tienen una importancia fundamental, ya que generan una red

⁴ Véanse Noddings 1984, Ruddick 1989 y Held 2006.

⁵ Sobre las variaciones extremas legales y culturales del matrimonio a lo largo de la historia, véase el estudio comprehensivo realizado por Coontz 2009.

de cuidado reconocida por la ley que beneficia la vida y la relación de los contrayentes. Cuando estos derechos faltan, las RC interpersonales se encuentran en la indefensión jurídica ante la realidad cotidiana y las cuestiones imprevistas. De modo que la esfera legal del matrimonio no es trivial.

Por otro lado, contraer una unión matrimonial puede entenderse en la esfera social como un acto expresivo con la finalidad de brindar reconocimiento a la relación conyugal de los contrayentes. De hecho, en las sociedades democráticas contemporáneas muchas personas confieren gran importancia al matrimonio por razones de índole social. Estas personas lo colocan entre sus planes más valiosos llegada cierta edad, uno que requiere del reconocimiento y la participación social. Por ello, la esfera social del matrimonio tampoco es trivial.

La importancia legal y social del matrimonio está detrás de los argumentos a favor de conferir este derecho a parejas del mismo sexo. A pesar de la variedad de razonamientos que hay para defender esta posición, muchos autores afines al liberalismo, ya sea al liberalismo perfeccionista⁶ o al liberalismo político,⁷ coinciden en que extender este derecho es imperativo desde el punto de vista de la justicia. Dos razones fundamentales para ello tienen que ver con la centralidad normativa de hacer valer la *autonomía* de los ciudadanos y la *igualdad política efectiva* en la sociedad.

En primer lugar, en una sociedad democrática el Estado no puede conferir derechos en función de contingencias moralmente arbitrarias tales como la preferencia o la orientación sexual. Como hemos visto, los derechos asociados al matrimonio brindan una protección jurídica altamente significativa a las RC de los contrayentes. La diferencia fundamental de trato a las relaciones de personas heterosexuales y a las de personas LGBTTI,⁸ institucionalizada a través de la legislación, es simplemente incompatible con los principios básicos de una democracia liberal en la que toda persona goza de un estatus de igualdad estricto que tiene que respetarse. ¿Por qué sólo las personas heterosexuales gozan del derecho a que su pareja tome decisiones sobre su propia vida cuando éstas enfrentan una cirugía de alto riesgo? ¿Por qué sólo las personas heterosexuales gozan del derecho a que su pareja, en caso de ser extrajera, consiga un estatus migratorio que le permita residir legalmente en su país? ¿Cuál es la justificación para que sólo las

⁶ Véanse Raz 1986, p. 206 y Macedo 1995.

⁷ Véanse Wellington 1995, Wedgwood 1999 y Nussbaum 2009.

⁸ Siglas para lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis e intersexuales.

personas heterosexuales tengan acceso a las prestaciones laborales de sus parejas? Cada una de estas interrogantes se refiere a los derechos diferentes y fundamentales asociados actualmente con el matrimonio. La primera se relaciona con los derechos de tutela, acaso de los más importantes en la vida de la gente, pues con ellos se puede depositar en otro la propia toma de decisiones. De hecho, un drama común que sufren las parejas del mismo sexo es que, por más que sea su voluntad expresa el que su pareja utilice sus derechos de tutela en casos difíciles como el mencionado, termina siendo un familiar quien adquiere y ejerce dichos derechos. Esto es todavía más grave si consideramos que en muchas ocasiones las personas LGBTTI son literalmente exiliadas de sus familias de origen. Resulta lamentablemente paradójico que al ser éste el caso, dichas familias y no su pareja terminen con el control de sus derechos, con el control del destino de sus vidas. El derecho al matrimonio para parejas del mismo sexo es entonces una herramienta indispensable para lograr que no existan ciudadanos de segunda con derechos de segunda. Tanto el respeto a la autonomía de las personas como a la igualdad ciudadana están en juego aquí.⁹

En segundo lugar, la esfera social del matrimonio también brinda una razón poderosa para extender este derecho a las parejas del mismo sexo. A pesar de que en la sociedad en la que vivimos existen varias visiones sociales sobre el matrimonio, la importancia de esta institución se reafirma constantemente a través de diversas prácticas culturales a las que las personas están expuestas desde su infancia. Dichas prácticas incluyen tanto las expectativas familiares y amistosas más cercanas como las representaciones de las relaciones conyugales exitosas en los medios de comunicación, en el cine, en la música, etc. Cuando se crece en un ambiente en el que dicha institución tiene tal primacía, es de esperarse que muchas personas la asuman como una de las metas más importantes en su propia vida. Cuando esta posibilidad es vetada para las personas LGBTTI, la existencia social las coloca en una encrucijada: por un lado, se las educa ratificando una y otra vez la creencia de que el matrimonio es muy importante en la vida y, por el otro, se

⁹ Actualmente el derecho al matrimonio para parejas del mismo sexo se concede en los Países Bajos (2001), Bélgica (2003), España (2005), Canadá (2005), Sudáfrica (2006), Noruega (2009), Suecia (2009), Portugal (2010), Islandia (2010), Argentina (2010), Dinamarca (2012), Francia (2013), Brasil (2013), Uruguay (2013), Nueva Zelanda (2013), Inglaterra (2014) y Gales (2014); en México, en el Distrito Federal (2009) y Quintana Roo (2013); en Estados Unidos, en diecisiete estados. En algunas ocasiones esta conquista ciudadana se expresa por mandato legislativo y en otras por mandato judicial.

les impide realizarlo. Por supuesto, tal encrucijada tiene un alto costo sicológico y cultural para las personas LGBTTTI. Ante la falta de reconocimiento social de sus relaciones, éstas quedan relegadas a ser de segunda categoría, no tan serias, no tan importantes, no tan definitivas como las relaciones de los heterosexuales. De nuevo, esta disparidad entre el reconocimiento social de estas relaciones no es compatible con los ideales que esperamos realizar en una democracia liberal. En una sociedad de este tipo se espera que los ciudadanos se vean, se traten y se respeten los unos a los otros como iguales. Tal es la función última de la legislación y las instituciones.

El papel social del matrimonio explica por qué no basta con conceder todos o casi todos los derechos asociados al matrimonio a las parejas del mismo sexo —como de hecho sucede en algunos países—.¹⁰ Para que esos derechos tengan el mismo efecto social tienen que ser llamados con el mismo nombre. La relevancia de las dos esferas está pues detrás del lema de batalla de la comunidad LGBTTTI al respecto: “los mismos derechos (esfera legal) con el mismo nombre (esfera social)”. Sólo así se coadyuvará realmente a lograr la igualdad política entre personas LGBTTTI y heterosexuales.

3.1. Críticas a la extensión del derecho al matrimonio a las parejas del mismo sexo

A pesar de las razones expuestas, hay varias objeciones recurrentes a la idea extender el matrimonio a las parejas del mismo sexo. Podemos dividirlas en dos tipos. En el primero se agrupan todas las objeciones que apelan a cierta idea moral sobre las relaciones sexuales y conyugales adecuadas. Con algunas variaciones, estas objeciones usualmente apelan a la idea de que la única forma moralmente correcta de practicar la sexualidad tiene lugar dentro del matrimonio monógamo heterosexual. Esto puede ser debido a que el sexo fuera de esta forma de matrimonio no es más que un apetito por otra persona a quien se convierte en objeto y no se respeta como un fin en sí mismo (véase Kant 1797 MS 6:278, MS 6:424–5), o porque no cumple con su propósito natural de realizar el bien de la procreación y la amistad conyugal (véanse Finnis 1997, p. 109, George 2000) o porque va en contra de la virtud de la castidad en el amor erótico (véase Scruton 1989).

¹⁰ Los países que cuentan con leyes que ofrecen en algunos casos derechos y obligaciones casi idénticos a parejas del mismo sexo bajo el rubro de “uniones civiles”, “sociedades de convivencia” o “concubinato” incluyen a Alemania, Andorra, Australia, Austria, Eslovenia, Finlandia, Hungría, Israel, Luxemburgo, República Checa y Suiza.

Este conjunto de objeciones tiene dos problemas. Primero, su entendimiento moral del sexo y cómo debe regularse dentro del matrimonio es en sí mismo problemático y está sujeto a varias tensiones internas. Por ejemplo, la visión kantiana sobre el deseo sexual resulta totalmente irracional.¹¹ Como señala Wood:

El sexo [fuera del matrimonio] es mucho más que el deseo de usar el cuerpo de otro de una manera degradante para nuestro placer egoísta. Incluso los elementos en el deseo sexual cercanos a esto, al menos en las personas sanas, se combinan con otros elementos de la emoción humana que transforman radicalmente sus significados. Parece ser una reducción injustificada concentrarse en un solo aspecto aberrante del deseo sexual, como lo hace Kant. (Wood 2008, p. 227)

En este pasaje Wood hace referencia a que, incluso si se acepta que el deseo sexual tiene un elemento de objetualización del otro, ello no determina unívocamente su naturaleza, pues dicho elemento siempre ha de combinarse con otros más.¹² Por su parte, Macedo 1995 ha mostrado las tensiones internas en las ideas de los autores afines a la recién revivida ley natural que apelan a la inmoralidad del sexo no procreativo y a la castidad. En el mejor de los casos, dichos autores sostienen un doble estándar moral: las relaciones sexuales LGBTTTI y aquellas fuera del matrimonio se condenan con el estándar establecido por el ideal moral del sexo procreativo, mientras que las relaciones sexuales de las parejas heterosexuales casadas que son estériles no.

Más allá de estos problemas internos, las objeciones a la extensión del matrimonio a las parejas LGBTTTI que se fundan en la supuesta naturaleza moral del sexo marital heterosexual sufren de un segundo problema. En la medida en que todas ellas hacen valoraciones morales de corte comprehensivo o directamente religioso, tienen que ser puestas a un lado. En una sociedad liberal y democrática marcada por el pluralismo permanente de visiones morales, el Estado no puede guiar la deliberación ni la justificación de política pública en razones cuya fuerza normativa dependa de la aceptación de una de estas visiones en particular.

¹¹ Como es sabido, Kant incluso llega a sostener que la masturbación es una forma de objetualización en la que el agente se instrumentaliza para conseguir el fin del placer, violando así su condición de fin en sí mismo. En sus pasajes más radicales, Kant sostiene que esta práctica sexual debería ser punible por ley (véase Kant 1797, MS 6:227). Véase Altman 2010 para un escrutinio crítico de estas ideas.

¹² Véanse Altman 2010 y Brake 2005, pp. 81–83, para sendos desarrollos de este argumento.

Sin embargo, otras objeciones a la extensión del matrimonio a parejas del mismo sexo no se fundan en consideraciones comprehensivas o religiosas. Normalmente, apelan al supuesto propósito intrínseco del matrimonio. Permítaseme revisar rápidamente dos de ellas. Una primera objeción no comprehensiva afirma que el propósito del matrimonio es la procreación biológica. Imposibilitadas para cumplir este propósito, las parejas del mismo sexo no deben tener derecho al matrimonio. Por supuesto, esta objeción está vinculada directamente con la idea que ya vimos de que el sexo es una práctica moralmente correcta sólo cuando tiene fines reproductivos. Sin embargo, la objeción que revisamos ahora pone el acento directamente en el propósito del matrimonio y no del sexo como tal. De acuerdo con ella, puede ser que exista sexo moralmente permisible fuera del matrimonio; el único compromiso de esta posición es con la idea de que la función del matrimonio es dirigir exclusivamente las prácticas reproductivas.

Esta objeción tiene un problema de fondo: simplemente es empíricamente falso que el propósito del matrimonio sea la procreación. No querer o no poder tener hijos no es impedimento legal para contraer un matrimonio. Las uniones matrimoniales de parejas estériles, o de aquellas en que participan mujeres que ya no están en edad reproductiva, o de aquellas que ya tienen hijos y no desean tener más, se aceptan socialmente y se permiten legalmente. Nada en la ley impide estos matrimonios y tampoco son una afrenta al entendimiento social de dicha institución.¹³ Así, por más común que sea en las discusiones públicas, esta consideración es simplemente errónea. La procreación biológica no es una exigencia legal o social para contraer una unión matrimonial en ninguna sociedad democrática contemporánea.

Una segunda objeción no comprehensiva no atañe directamente a la procreación biológica como el propósito del matrimonio, sino al supuesto de que la crianza por parejas del mismo sexo es dañina para el bienestar de los infantes. Sin embargo, como la anterior, esta objeción tiene problemas de fondo. Por un lado, al igual que la primera, también es empíricamente falsa. Varios estudios detallan cómo no existe una diferencia significativa entre la crianza de hijos por parejas de diferente o del mismo sexo (véanse Golombok 2003 y González 2004). Otros incluso muestran que cuando dicha diferencia existe es positiva para los niños criados por parejas del mismo sexo (véase Gartrell y Bos 2010). De modo que, de nuevo, por más común que sea en las discusiones

¹³ Cfr. Callan 1985 y Park 2005. Estos estudios muestran que, a pesar de que existe la expectativa de que los matrimonios críen hijos, la recepción social de matrimonios que deciden no hacerlo es favorable.

públicas, esta objeción está basada en consideraciones empíricas totalmente erróneas.

Segundo, esta objeción supone que debe existir un estándar extremadamente alto en relación con la crianza para que una pareja pueda acceder al matrimonio. Si el marco jurídico existente siguiera hasta sus últimas consecuencias tal supuesto, lo que se seguiría es que el Estado debería ejercer un control mucho mayor con respecto a qué parejas heterosexuales pueden casarse y criar hijos. Esto genera preguntas muy serias sobre la intervención justificada del Estado en la familia para proteger el bienestar de los infantes. Sin embargo, por más importante que sea el que el Estado trate de salvaguardar el bienestar de los infantes, una intervención demasiado invasiva y rigurosa tampoco sería deseable, pues requería una vigilancia orwelliana permanente sobre la familia,¹⁴ además de que siempre existirían factores incontrolables que continuarían afectando positivamente el bienestar de algunos infantes y negativamente el de otros. Así, a pesar de que asegurar el bienestar de los infantes es una meta irrenunciable del Estado, no puede ponerse un estándar excesivamente alto al respecto para regular las leyes familiares ni las del matrimonio.

Tercero, esta objeción tampoco responde a la realidad cotidiana de los infantes que no son criados por sus padres biológicos, sino por otros parientes o tutores legales. Da por sentado injustificadamente que permitir la crianza a las parejas del mismo sexo sería romper con una pauta establecida en el que sólo las parejas de diferente sexo se encargan de tal labor en nuestra sociedad. Pero tal pauta exclusiva simplemente no existe.

Por las razones expuestas, las objeciones a la extensión del matrimonio a las parejas del mismo sexo que no dependen de un marco comprensivo o religioso también están equivocadas. Se fundan en consideraciones empíricas erróneas o estándares inexistentes, ya sea con respecto al supuesto propósito de los matrimonios o a la crianza de los infantes en la sociedad.

3.2. Críticas a la institución del matrimonio como tal

Antes de concluir esta sección, debemos revisar dos críticas que no atañen directamente a la extensión del derecho al matrimonio a parejas del mismo sexo, sino a la existencia de la institución del matrimonio como

¹⁴ Véase Kymlicka 1991.

tal. A estas críticas las llamaré, respectivamente, la crítica feminista y la crítica LGBTTI.¹⁵

La crítica feminista sostiene que el matrimonio contribuye a la opresión de las mujeres en la sociedad al establecer una RC jerárquica, asimétrica y patriarcal.¹⁶ De manera similar, la crítica LGBTTI sostiene que, más que un paso fundamental en la lucha por la igualdad legal y social con las parejas heterosexuales, el matrimonio contribuye a la opresión de las relaciones amorosas de la comunidad LGBTTI, pues es una forma de asimilación al canon heteronormativo que es en sí mismo opresivo en cuanto a roles de género.¹⁷ Algunas expresiones de estas dos críticas coinciden en su objetivo final: abolir el matrimonio regulado por el Estado. Quisiera plantear por qué me parece que las dos, cuando se defienden con este objetivo, son incorrectas.

Históricamente, la crítica feminista se concentró tanto en las desigualdades legales como en las sociales que los matrimonios generan entre mujeres y hombres. Paradigmáticamente, sobre lo primero Mill 2010 mostró de forma detallada cómo las leyes que regulaban el matrimonio en la Inglaterra del siglo XIX conferían a la mujer un estatus que *de facto* y *de jure* era equiparable al de un esclavo. Pero en las democracias contemporáneas las leyes han cambiado. Actualmente los derechos asociados al matrimonio tienden a ser distribuidos de manera equitativa entre mujeres y hombres. Además, la lucha por la protección de la mujer en el matrimonio ha ganado terreno con leyes complementarias que castigan la violencia doméstica y la violación marital.¹⁸ Por supuesto, estos avances legales no implican que se haya eliminado la violencia de género en el matrimonio. Sin embargo, lo que sí muestran es que, a diferencia de la época de Mill, la opresión que el matrimonio puede ejercer sobre la mujer ya no se basa en su naturaleza jurídica. Es la esfera social la que tiene que analizarse.

Que el matrimonio puede oprimir socialmente a la mujer quiere decir que puede fomentar el sometimiento de la esposa por las expectativas de género desiguales asociadas a aquél. Como he dicho, las personas en

¹⁵ Véase McMurthy 1972 para una crítica marxista al matrimonio, Moller 2003 para una crítica abolicionista basada en la probabilidad de terminar en un matrimonio no amoroso o en divorcio (y Landau 2005 para una respuesta a este argumento).

¹⁶ Véanse Mill 2010, Kolontay 1972, Cronan 1973 y Card 1996.

¹⁷ Véanse Ettelbrick 1989 y Card 2007.

¹⁸ En México, por ejemplo, la Suprema Corte de Justicia determinó en 2005 que el estatus marital no eximía del delito de violación cuando una persona fuerza a otra a tener relaciones sexuales.

nuestras sociedades están expuestas desde la infancia a una glorificación cultural de dicha institución. Las mujeres sufren esta experiencia de un modo mucho más enérgico, pues las expectativas sociales para que éstas se casen normalmente son todavía mayores en comparación con los hombres. Múltiples productos culturales con una influencia social alarmante fomentan este estereotipo dañino para la independencia de la mujer: desde el ideario de las princesas indefensas (refrendado en las películas y los juguetes infantiles) esperando ser rescatadas por un salvador plenipotenciario, que les arreglará la vida bajo la sola condición de que resistan la espera pasiva y cuiden su belleza, pasando por prácticas culturales más regionales que inculcan el ser una buena mujer con el marido y no desatender el hogar o los hijos aunque se tenga un trabajo de tiempo completo, hasta la institucionalización de la desigualdad de oportunidades laborales *de facto* que motiva el ser madre.

Esta forma social de entender el matrimonio sigue arraigada en nuestra sociedad en sectores que van desde grupos fuertemente marginados económicamente hasta esferas empresariales y políticas muy pudientes. Su efecto es profundo e injustificable. Sin embargo, debe señalarse que esta forma de entender el matrimonio se da en contextos culturales que de hecho son machistas en términos generales. Esto puede apuntar a que no es el matrimonio en sí mismo la causa del sometimiento de la mujer, sino el contexto cultural general. Si se cambia ese contexto, el sometimiento de la mujer en el matrimonio decrecerá. Me parece, pues, que el orden de explicación del sometimiento de género debe invertirse: no es que el matrimonio en sí mismo sea intrínsecamente opresivo para la mujer, es el contexto social en el que se da el matrimonio el que es opresivo. Contra ello necesitamos continuar con la reforma del contexto cultural que reafirma dichos roles de género no sólo en el matrimonio, sino en todas las prácticas sociales. Necesitamos interrumpir el ideario de las princesas cuyas únicas virtudes son la pasividad y la belleza —ideario que, a pesar de su supuesta inocencia, nutre subrepticiamente la subordinación, objetualización e hipersexualización de la mujer—. Necesitamos continuar con el combate a la desigualdad en la repartición del trabajo doméstico desde la infancia, así como la institucionalización de la desigualdad de oportunidades en el mundo laboral por el hecho de ser madre. Una sociedad con cada vez menos machismo tendrá matrimonios cada vez más igualitarios.

De hecho, la imperiosa necesidad de acabar con los roles de género patriarcales se conecta con la respuesta a la crítica LGBTTTI al matrimonio. Como vimos, esta crítica sostiene que extender el matrimonio

a las parejas LGBTTTI resulta opresivo para sus relaciones, pues esto las alinea con los parámetros de las relaciones heterosexuales que ya contienen roles jerárquicos y asimétricos.

Sin embargo, extender la comprensión social de las relaciones exitosas a los matrimonios formados por parejas LGBTTTI es en sí mismo una afrenta directa a los roles de género actuales.¹⁹ Dicha extensión ayuda a combatir de muchas maneras la estratificación patriarcal asociada al matrimonio en sectores extensos de la sociedad. Si la exclusividad sexual es una de las características del matrimonio heterosexual tradicional que en la práctica sólo se aplica a la mujer, el reconocimiento de otros matrimonios que no se fundan en esa supuesta exclusividad ayuda a combatir la estructura de privilegio y la hipocresía patriarcal. Si en el matrimonio heterosexual tradicional existe la expectativa de que la mujer a la larga renuncie a su carrera y funja como el apoyo de trasfondo para la carrera de su esposo, un matrimonio entre dos mujeres que ordenan su relación bajo condiciones de equidad ayuda a combatir esa expectativa. Si el matrimonio heterosexual tradicional incluye una alta presión social para que los contrayentes tengan hijos, reconocer la relación de dos hombres que no se identifican con ese proyecto de vida contribuye a modificar la imagen de que un matrimonio sin hijos no es exitoso.²⁰ Así, de nuevo, el orden es el inverso: no es que reconocer matrimonios de personas LGBTTTI encasille sus relaciones en roles opresivos asociados actualmente al matrimonio por grandes sectores de la población; al contrario, permitir que dichas relaciones accedan al matrimonio de hecho es una afrenta directa a tales roles opresivos.

Pero además de este efecto social benéfico y liberador en el imaginario cultural de lo que es un matrimonio, la cobertura jurídica a las RC de las parejas LGBTTTI que ofrece la esfera legal del matrimonio es simplemente innegable. La crítica LGBTTTI pasa por alto la importancia de los derechos conferidos por dicha institución.²¹ Precisamente, evitar las circunstancias injustas —expuestas en los ejemplos anteriores— a las que se ven sometidas las parejas LGBTTTI es una prioridad de la justicia liberal. Como vimos, tanto la autonomía de las personas LGBTTTI como la igualdad política efectiva se ven profundamente afectadas cuando tales derechos se distribuyen de manera desigual entre las RC de parejas heterosexuales y las de parejas LGBTTTI.

¹⁹ Véanse Ferguson 2007 y Mohr 2005.

²⁰ Por supuesto, con ello no quiero decir que sea una generalidad que matrimonios formados por dos hombres no cuenten entre sus planes la paternidad.

²¹ Véase Mayo y Gunderson 2000.

4. *Las relaciones de cuidado no biamorosas*

Hasta ahora hemos visto que las RC son una de las bases sociales del respeto propio, en cuanto que son el apoyo más inmediato para el bienestar de las personas. También hemos visto a detalle la importancia que tiene el matrimonio como un ejemplo paradigmático de dichas relaciones. Sin embargo, surge ahora la siguiente pregunta: si las RC son tan importantes como para que se consideren un bien primario, ¿por qué se tiene que privilegiar sólo las que se fundan en una relación entre dos personas, sean éstas del mismo o de diferente sexo? En otras palabras, ¿por qué excluir de la protección jurídica a todas aquellas RC entre adultos que no sean matrimonios heterosexuales o LGBTTI? ¿Acaso la protección legal y social que ofrece el matrimonio no las requieren otras RC que existen entre los ciudadanos?

Brake ha puesto el acento en estos cuestionamientos al señalar que en las sociedades contemporáneas existen muchas más RC consensuadas entre adultos que difieren de las características del matrimonio actual. Por brevedad, aquí consideraré sólo cinco y me referiré a ellas como sigue: las relaciones biamorosas, las relaciones poliamorosas, las amistades a largo plazo, las relaciones entre cohabitantes y las redes de sustento. Una relación biamorosa es aquella en la que se desarrollan vínculos sexuales y afectivos entre dos adultos. De manera similar, en una relación poliamorosa se desarrollan esos mismos vínculos entre más de dos adultos. Por su parte, en las amistades a largo plazo y en las relaciones entre cohabitantes pueden existir lazos afectivos de carácter no sexual. Finalmente, las redes de sustento son aquellas en las que varios adultos, no siempre ligados por lazos sanguíneos o relaciones de parentesco, cuidan de un infante colectivamente.

Las cuatro primeras se refieren a tipos de RC consensuadas entre adultos y, dado que la última describe más una relación de tutoría, la dejaré de lado. Estas RC pueden variar en grados de apoyo, cercanía y parcialidad. Algunas pueden ofrecer apoyo primario y otras secundario. Sin embargo, ninguna de ellas es trivial. Para muchas personas sus amistades a largo plazo forman los vínculos de cuidado más importantes. Para muchas más lo son los vínculos con las personas cohabitantes. Esto último es todavía más evidente en países con alta migración. Al perder el contacto con sus familiares sanguíneos en sus lugares de origen, en muchas ocasiones las personas migrantes no tienen más relaciones de protección que las que han formado con sus nuevos cohabitantes. Las relaciones sociales más inmediatas de cada persona encuentran pues variaciones ricas y extremas en nuestras sociedades.

Considero que estas variaciones están detrás de la idea de Brake de *matrimonio mínimo*. Como mencioné en la introducción, este marco jurídico sostiene que cada adulto debe poder repartir a diferentes adultos (independientemente de la RC que establezca con ellos) cualquier derecho u obligación conferido actualmente por pertenecer a un matrimonio en cualquier contexto, ya sea de manera recíproca o asimétrica. La propuesta jurídica de Brake tiene dos aspectos destacables desde un punto de vista normativo. Primero, pretende extender la misma protección a las RC no biamorosas que ahora es accesible a las parejas a través de la ley. Igualmente, pretende también que dichas relaciones —las poliamorosas, las amistades a largo plazo y entre cohabitantes— accedan al mismo reconocimiento social que actualmente se confiere a las relaciones biamorosas. Así, Brake sostiene que ésta es la última extensión del matrimonio a todas las RC consensuadas tanto en su esfera legal como en la social. Segundo, esta propuesta tiene la ventaja de conferir la mayor libertad posible a cada ciudadano para adquirir y repartir derechos y obligaciones para con los demás. El matrimonio mínimo permite, por ejemplo, que una persona confiera a su cohabitante el derecho a su seguro médico, a su mejor amigo el derecho a tomar decisiones en caso de impedimento temporal, a su amante extranjero el derecho a migrar a su país y a su amante connacional el derecho a heredar sus bienes, sin recibir los mismos derechos a cambio o recibiéndolos de otras personas. Del mismo modo, también permite la concentración de los derechos y obligaciones en una sola persona. Así, Brake sostiene que el respeto a la autonomía de los ciudadanos se maximiza.

Las ventajas mencionadas de la propuesta jurídica de Brake son innegables. No encuentro una justificación para limitar el apoyo legal y el reconocimiento social exclusivamente a las RC biamorosas. De hecho, me parece que los dos argumentos que revisé en favor de la extensión del matrimonio a personas del mismo sexo son también argumentos en favor de permitir la protección jurídica y social a las RC no biamorosas consideradas. De nuevo, el respeto a la autonomía y a la igualdad política efectiva están en juego, pues debe recordarse que son las RC como tal, en cuanto que contribuyen al bienestar de las personas, las que deben considerarse un bien primario que pertenece a las bases sociales del respeto propio. Favorecer sólo a un tipo de RC sobre los demás es simplemente injusto e incompatible con los valores básicos de un sistema democrático liberal. En dicho sistema la ley debe responder a la realidad social y amparar a la mayoría de los ciudadanos con el mismo trato igualitario.

Sin embargo, Brake se equivoca al sostener que esta propuesta jurídica debe conocerse en la legislación con el término “matrimonio mínimo”. Brake 2012, pp. 185–188, sostiene que este marco legal debe llamarse así precisamente para evitar que las RC no biamorosas se consideren de segunda, aun cuando tuvieran la misma protección jurídica que las biamorosas. Como en el caso de las parejas del mismo sexo, para lograr su reconocimiento no basta con concederles los mismos derechos que tienen las parejas heterosexuales; dichos derechos tienen que nombrarse de la misma manera. Por supuesto, ésta es una consideración extremadamente importante. Sin embargo, si se acepta que los derechos y obligaciones asociados al matrimonio pueden distribuirse como su propuesta plantea, Brake no se percata de que tenemos tres opciones para nombrarlos. Primero, llamar a las RC biamorosas “matrimonios” (como es la costumbre actualmente) y a las demás con otra categoría jurídica; segundo, como propone Brake, llamar a todas “matrimonios” y, tercero, llamar a todas de otra manera.

Me parece que la primera propuesta tiene que descartarse por las razones ya vistas. Nombrar los mismos derechos de modo diferente impide que se dé el mismo reconocimiento social a las cuatro RC. Debido a que la igualdad política y social efectiva es una de las metas de un sistema democrático, esta opción debe descartarse. La mejor política pública al respecto tendría que decidirse por alguna de las dos últimas opciones: o llamar a las cuatro RC “matrimonios” o llamarlas de otra manera. A diferencia de lo que piensa Brake, sostengo que la última opción es preferible.²²

Es cierto que el significado de la palabra matrimonio ha tenido siempre una infinidad de variaciones. Sin embargo, me parece que actualmente algunas de las cuatro RC no se identifican con dicha palabra. Dos amigos o más que tienen sus respectivas parejas sentimentales podrían querer registrar sus vínculos de cuidado, conferirle ciertos derechos y obligaciones ante las instituciones. Sostener que quieren formar un matrimonio no parece atender su propia necesidad afectiva. Lo mismo podría decirse de las relaciones entre cohabitantes. Nótese que este razonamiento parte de lo que los integrantes de las RC no biamorosas pueden querer, del tipo de relación afectiva con la que se identifican. No sostiene, como parece preocuparle a Brake, que los ciudadanos que no participan de estas relaciones no las consideran matrimonios. Por el contrario, en muchos casos son los propios participantes de estas RC las que no consideran sus vínculos de afecto un matrimonio. Por supuesto,

²² Véase Metz 2007 y 2010, pp. 113–152, para un argumento análogo.

si algunos de ellos lo hacen, como lo podrían hacer algunas RC biamorosas, éstas son libres de asociar su relación a la concepción cultural de matrimonio que mejor les parezca, ya sea religioso o social. Es seguro que aun con esta reforma muchas parejas aún atribuirán un alto significado social a su unión jurídica; también que muchos integrantes de otras RC no biamorosas también lo hagan. Este interés social no se ve perjudicado al impedir el uso legal de la palabra “matrimonio”.

Por supuesto, hay muchas preguntas que conciernen a la institucionalización y a la naturaleza práctica de esta propuesta jurídica de extensión de derechos a todas las RC. Sin embargo, muchas de estas preocupaciones no pueden atenderse de forma abstracta. Dependen del marco jurídico de cada región política, de los derechos y obligaciones asociados localmente al matrimonio y al divorcio en la legislación y del contexto social y cultural. No obstante, de manera general debe decirse que toda ley siempre tiene problemas de institucionalización, que toda ley puede modificarse en función de los resultados de su aplicación y de si acaso beneficia o no de la mejor forma a los individuos que pretende proteger. Tal es el caso, precisamente, de la ley que regula actualmente el matrimonio. Ésta ha sufrido una infinidad de modificaciones para responder a la realidad contemporánea y para tratar de hacer efectiva la igualdad. Como vimos, muchas modificaciones recientes apuntan a este sentido: desde la penalización de la violación marital y la facilitación del divorcio, hasta su extensión a personas del mismo sexo. Extender el marco jurídico para proteger a las RC no biamorosas no difiere en lo absoluto de este ejercicio. Hay muchas leyes de una minuciosa complejidad, y un nuevo marco jurídico para las RC no sería nada más que un ejercicio ordinario de legislación e institucionalización de este tipo. Las preguntas de aplicación no deben ser limitantes porque en muchas ocasiones la falta de imaginación es la mejor aliada del *status quo* y de la injusticia.

A pesar de lo anterior, quisiera terminar con una preocupación concreta que surge por el marco jurídico propuesto. Como vimos, la idea de poder conferir derechos a distintos adultos independientemente de la RC que se establece entre ellos permite y reconoce de forma institucional la poligamia. De las posibilidades poligámicas, la *poliginia* (un hombre y varias mujeres) es la más preocupante. Por lo común, los autores que se manifiestan en su contra ofrecen dos tipos de razones. Por un lado, sostienen que existe un desequilibrio en la igualdad inherente en una relación de poliginia, o que ésta impide o no realiza el bienestar de una persona igual que una relación monógama (Brooks 2012). Por otro lado, utilizan evidencia empírica sobre el maltrato a la mujer

que la poliginia ha permitido en diferentes comunidades a lo largo de la historia y, en nuestros días, en comunidades africanas, asiáticas o musulmanas (Macedo 2014) —aunque, de hecho, exista evidencia de relaciones políginicas que empoderan a las mujeres—.²³

Quisiera apuntar tres cosas sobre estos dos razonamientos. Las valoraciones del primer razonamiento parecen presuponer una noción de bienestar distinta a la que he defendido en este trabajo. En principio nada impide que una persona con vínculos sexuales, afectivos y de cuidado con dos personas pueda recibir ayuda de ellas para elegir y realizar metas valiosas. Igualmente, este razonamiento parece concentrarse en una relación de poliginia entre heterosexuales; pero nada impide que una relación de poliginia se dé entre bisexuales. La supuesta disparidad numérica en el cuidado de los contrayentes no surge en esta posibilidad. En términos más generales, este razonamiento parece presuponer lo que se quiere explicar: a saber, que sólo cuando se está en una relación biamorosa puede procurarse el bienestar de los cónyuges sexuales a largo plazo.

Sobre el segundo razonamiento debe decirse que, si bien es cierto que la evidencia disponible muestra cómo en esas comunidades polígnicas la mujer vive desempoderada de manera económica y social, no queda claro que la causa de esa situación sea la poliginia misma. Es importante saber cuál es la condición social de las mujeres y las relaciones de género en general en tales comunidades. Como en el argumento analizado en la sección anterior, puede ser que el orden de explicación sea el inverso: en un contexto altamente patriarcal y machista, una relación polígnica (como cualquier otra posible relación) será opresiva para la mujer. Mientras menos machismo y patriarcado exista en la comunidad, menos desigualdad existirá en las relaciones polígnicas.²⁴ Por otro lado, apelar al bienestar de la mujer para objetar que la legislación permita la poliginia también puede ser un argumento en contra del matrimonio monógamo heterosexual. Como hemos visto, esta forma de matrimonio puede y todavía perjudica a la mujer en muchos contextos sociales. Sobre ello existe una vasta evidencia empírica proveniente de nuestra propia sociedad —y no de sociedades remotas—. Ante esta realidad, en la sección anterior argumenté que debemos continuar reformando el contexto cultural de estratificación patriarcal antes que eliminar la estructura de derechos que confiere lo

²³ Véase Calhoun 2005, p. 1037.

²⁴ Para un desarrollo más amplio de esta idea véase Calhoun 2010, pp. 1037–1042.

que ahora se conoce como matrimonio; considero que el mismo argumento podría aplicarse a la poliginia. Así, este segundo razonamiento parece comparar la peor versión de la poliginia con la versión más idealizada de la monogamia heterosexual contemporánea. La evidencia relevante tendría que provenir de sociedades en las que ya no existe una estratificación patriarcal extendida. Sólo así podríamos saber si la poliginia es inherentemente opresiva hacia la mujer.

Por último, estos dos razonamientos contra la poliginia obvian que dicha situación es una realidad extendida en nuestras sociedades. Nada en la ley impide que un hombre tenga una relación a largo plazo con más de una mujer, como nada impide que una mujer tenga una relación a largo plazo con más de un hombre.

Por supuesto, estos comentarios no pretenden cerrar la discusión sobre la permisibilidad jurídica de la poligamia. Sin embargo, quisiera reiterar que en un contexto cultural que combate incansablemente la estratificación patriarcal y el machismo en todas sus formas institucionales y culturales, una ley que permita el registro y reconocimiento de relaciones poliamorosas no sería una fuente de desigualdad de género.*

BIBLIOGRAFÍA

- Altman, M., 2010, “Kant on Sex and Marriage: The Implications for the Same-Sex Marriage Debate”, *Kant-Studien*, vol. 101, no. 3, pp. 309–330.
- Arneson, R., 1990, “Liberalism, Distributive Subjectivism, and Equal Opportunity for Welfare”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 19, no. 2, pp. 158–194.
- , 2005, “The Meaning of Marriage: State Efforts to Facilitate Friendship, Love, and Child-Rearing”, *San Diego Law Review*, vol. 42, no. 3, pp. 979–1001.
- Bartky, S., 1990, *Femininity and Domination: a Study on the Phenomenology of Oppression*, Routledge, Nueva York.
- Brake, E., 2005, “Justice and Virtue in Kant’s Account of Marriage”, *Kantian Review*, vol. 9, no. 1, pp. 58–94.
- , 2012, *Minimizing Marriage. Marriage, Morality and the Law*, Oxford University Press, Oxford, 2012.
- Brooks, T., 2012, “The Problem with Polygamy”, *Philosophical Topics*, vol. 37, no. 2, pp. 109–122.

*Este trabajo se realizó con el apoyo del Proyecto PAPIIT IA400715 “Por un liberalismo político crítico” de la Universidad Nacional Autónoma de México.

- Calhoun, C., 2005, "Who is Afraid of Polygamous Marriage? Lessons for Same-Sex Marriage Advocacy from the History of Polygamy", *San Diego Law Review*, vol. 42, no. 3, pp. 1023–1042.
- Callan, V., 1985, "Perception of Parents, the Voluntary and the Involuntary Childless: a Multidimensional Scaling Analysis", *The Journal of Marriage and the Family*, vol. 47, no. 4, pp. 1045–1050.
- Card, C., 1996, "Against Marriage and Motherhood", *Hypatia*, vol. 11, no. 3, pp. 1–23.
- , 2007, "Gay Divorce: Thoughts on the Legal Regulation of Marriage", *Hypatia* vol. 11, no. 1, pp. 24–38.
- Cohen, G.A., 2011, "On the Currency of Egalitarian Justice", en M. Otsuka (comp.), *On the Currency of Egalitarian Justice, and Other Essays in Political Philosophy*, Princeton University Press, Princeton, pp. 116–123.
- Coontz, S., 2005, *Marriage, A History*, Penguin Books, Nueva York.
- Cronan, S., 1973, "Marriage", en A. Koedt *et al.*, (comps.), *Radical Feminism*, Quadrangle Books, Nueva York.
- Ettelbrick, P., 1989, "Since When Is Marriage a Path to Liberation?", *Out/look: National Lesbian and Gay Quarterly*, vol. 6, no. 9, pp. 14–17.
- Ferguson, A., 2007, "Gay Marriage: An American and Feminist Dilemma", *Hypatia*, vol. 22, no. 1, pp. 39–57.
- Finnis, J., 1997, "The Good of Marriage and the Morality of Sexual Relations: Some Philosophical and Historical Observations", *American Journal of Jurisprudence*, no. 42, pp. 97–134.
- Flanagan, O. y K. Jackson, 1987, "Justice, Care, and Gender: The Kohlberg-Gilligan Debate Revisited", *Ethics*, vol. 97, no. 3, pp. 622–637.
- Gartrell, N. y H. Bos, 2010, "US National Longitudinal Lesbian Family Study: Psychological Adjustment of 17-Year-Old Adolescents", *Pediatrics*, vol. 126, no. 1, pp. 28–36.
- George, R., 2000, "'Same Sex Marriage' and 'Moral Neutrality'", en C. Wolfe (comp.), *Homosexuality and American Public Life*, Spence, Dallas.
- Golombok, S., (et. al.), 2003, "Children with Lesbian Parents: A Community Study", *Developmental Psychology*, no. 39, pp. 20–33.
- González, M., (et al.), 2004, "Ajuste psicológico e integración social en hijos e hijas de familias homoparentales", *Infancia y aprendizaje*, vol. 27, no. 3, pp. 327–343.
- Held, V., 2006, *The Ethics of Care: Personal, Political, and Global*, Oxford University Press, Oxford.
- Kernohan, A., 2001, *Liberalism, Equality and Cultural Oppression*, Cambridge University Press, Cambridge.
- Kant, I., 1989, *La metafísica de las costumbres*, trad. y notas A. Cortina Orts y J. Conill Sancho, Tecnos, Madrid.
- Kolontay, A., 1972, *La mujer y la nueva moral sexual*, Editorial Claridad, Buenos Aires.
- Kymlicka, W., 1989, *Liberalism, Community and Culture*, Oxford University Press, Oxford.

- , 1991, “Rethinking the Family?”, *Philosophy and Public Affairs*, vol. 20, no. 1, pp. 77–97.
- Landau, I., 2004, “An Argument for Marriage”, *Philosophy*, vol. 79, no. 3, pp. 475–481.
- Macedo, S., 1995, “Homosexuality and the Conservative Mind”, *Georgetown Law Journal*, no. 84, pp. 261–300.
- , 2014, *The Future of Marriage: Liberal Justice, Love, and the Law*. [En prensa.]
- Mayo, D. y M. Gunderson, 2000, “The Right to Same-Sex Marriage: A Critique of the Leftist Critique”, *Journal of Social Philosophy*, vol. 31, no. 1, pp. 327–336.
- McMurthy, J., 1972, “Monogamy: A Critique”, *The Monist*, no. 56, pp. 587–599.
- Metz, T., 2007, “The Liberal Case for Disestablishing Marriage”, *Contemporary Political Theory*, vol. 6, no. 2, pp. 196–217.
- , 2010, *Untying the Knot. Marriage, the State, and the Case for their Divorce*, Princeton University Press, Princeton.
- Mohr, R., 2005, *The Long Arc of Justice. Lesbian and Gay Marriage, Equality and Rights*, Columbia University Press, Nueva York.
- Moller, D., 2003, “An Argument against Marriage”, *Philosophy*, vol. 78, no. 1, pp. 79–91.
- Mullet, S., 1988, “Shifting Perspectives: A New Approach to Ethics”, en L. Code, S. Mullet y C. Overall (comps.), *Feminist Perspectives: Philosophical Essays on Method and Morals*, University of Toronto Press, Toronto.
- Mill, J.S., 2010, *El sometimiento de la mujer*, Alianza editorial, Madrid.
- Noddings, N., 1984, *Caring: A Feminine Approach to Ethics and Moral Education*, University of California Press, Berkeley/Los Ángeles.
- Nussbaum, M., 2009, “A Right to Marry? Same-Sex Marriage and Constitutional Law”, *Dissent*, vol. 56, no. 3, pp. 43–55.
- Okin, S.M., 1991, *Justice, Gender and the Family*, Princeton University Press, Princeton.
- Park, K., 2005, “Choosing Childlessness: Weber’s Typology of Action and Motives of the Voluntary Childless”, *Sociological Inquiry*, vol. 75, no. 3, pp. 372–402.
- Rawls, J., 2001, *Justice as Fairness. A Restatement*, Harvard University Press, Cambridge. [Hay versión en castellano: *La justicia como equidad: una reformulación*, trad. A. de Francisco, Paidós, Barcelona, 2002.]
- Raz, J., 1986, *The Morality of Freedom*, Oxford University Press, Oxford.
- Ruddick, S., 1989, *Maternal Thinking: Towards a Politics of Peace*, The Women’s Press, Londres.
- Scruton, R., 1986, *Sexual Desire*, The Free Press, Londres.
- Vaca, M. y J. Espíndola, 2012, “El matrimonio, la familia y la igualdad política”, *Intersticios*, año 17, no. 37, pp. 85–105.
- Wedgwood, R., 1999, “The Fundamental Argument for Same Sex Marriage”, *The Journal of Political Philosophy*, vol. 7, no. 3, pp. 225–242b.

- Wellington, A.A., 1995, “Why Liberals Should Support Same Sex Marriage”,
Journal of Social Philosophy, vol. 26, no. 3, pp. 5–32.
Wood, A., 2009, *Kantian Ethics*, Cambdrige University Press, Cambridge.

Recibido el 27 de agosto de 2015; aceptado el 20 de octubre de 2015.