

DERECHO, MORAL Y “ORIENTACIÓN SEXUAL”*

I. Durante los últimos treinta años, ha surgido en Europa un patrón común para reglamentar legalmente la conducta sexual. Este patrón o plan, al que llamaré “posición [europea] moderna predominante”, es aceptado por la Corte Europea de Derechos Humanos y la Comisión Europea de Derechos Humanos (las dos instituciones judiciales y cuasi-judiciales supranacionales de la Convención Europea para la Protección de los Derechos Humanos y las Libertades Fundamentales [1950], a la cual pertenece la gran mayoría de los Estados europeos, miembros o no de la Comunidad [Económica] Europea, ahora conocida como Unión Europea). La posición europea moderna predominante tiene dos puntos de apoyo. Por una parte, el Estado no está autorizado a tipificar como delito (y de hecho no lo hace) al acto sexual inmoral (por ejemplo, al acto homosexual), privado, entre personas adultas que hubieran prestado su consentimiento. Por otra parte, los Estados sí tienen autoridad para desalentar, digamos, la conducta y la “orientación” homosexual (esto es, el deseo abiertamente manifiesto de intervenir en una conducta homosexual). Y por lo común, aunque no universalmente, lo hacen. Es decir, los Estados mantienen leyes y políticas criminales y administrativas que tienen entre sus fines desalentar tal conducta. Muchas de estas leyes, reglamentaciones y políticas discriminan (distinguen) entre la conducta heterosexual y homosexual de manera adversa para esta última.

En Inglaterra, por ejemplo, tiempo después de que el Parlamento desincriminara la conducta privada del homosexual adulto

* Traducción de “Law, morality and sexual orientation”, *Notre Dame Law Review*, vol. 69, t. 5, 1994, a cargo de Jorge Ignacio Oría. Publicado originalmente en *Persona y Derecho*, Pamplona, núm. 41, 1999.

por medio del Acta de Ofensas Sexuales de 1967, la Cámara de los Lores (*House of Lords*), cumpliendo su función de tribunal superior, reafirmó que un jurado puede legalmente imputar el cargo de conspiración para corromper la moral pública, en el caso de la oferta publicitaria por personas, de su disponibilidad (no-comercial) para actos homosexuales.¹ La Corte de Apelaciones ha reafirmado de manera constante, particularmente en 1977, 1981 y 1990,² que las solicitudes públicas de hombres adultos por otros hombres adultos caen dentro de la prohibición estatutaria de “importunar con fines inmorales en un lugar público”.³ El Parlamento ha aceptado pacíficamente ambas interpretaciones judiciales acerca de la posición de la ley constitucional, estatutaria y del *common law*. También ha votado más de una vez, con el objeto de mantener la posición legal por la que se sostiene que la edad del consentimiento para las relaciones sexuales aceptadas por la ley es de 21 años para las homosexuales y de 16 para el trato heterosexual;⁴ en febrero de 1994, la Cámara de los Comunes (*House of Commons*) votó para establecer la edad del consentimiento homosexual a los 18 años, lo que reduciría —pero a la vez mantendría— la diferencia entre la conducta homosexual y la heterosexual.⁵ En 1988, el Parlamento prohibió específicamente a los gobiernos locales de Inglaterra hacer cualquier cosa dirigida a “promover intencionalmente la homosexualidad” o que “promoviese la enseñanza, en escuelas oficiales, de que la homosexualidad es aceptable como una pretendida relación familiar”.⁶

¹ *Knuller (Publishing, Printing and Promotions) Ltd. v. Director of Pub. Prosecutions*, [1973] A.C. 435 (1972).

² *Regina v. Goddard*, Crim App. R 185 (1990); *Regina v. Gray*, 74 Crim App. R 324 (1981); *Regina v. Ford*, 66 Crim App. R 46 (1977).

³ Sexual Offences Act, 1956, 4 & 5 Eliz., 2, ch. 69 y 32 (Inglaterra).

⁴ *Ibidem*, § 6 (1) (actos heterosexuales: edad de consentimiento 16 años); Sexual Offences Act, 1967, cap. 60, § 1 (1) (Inglaterra) (actos homosexuales: edad de consentimiento 21 años).

⁵ El proyecto de ley debe, aún, ser aprobado por la Cámara de los Lores.

⁶ El estatuto establece:

“2A (1) Una autoridad local no podrá:

Las provisiones de la ley inglesa relativas al matrimonio y a la adopción manifiestan, de manera similar, un propósito, o al menos un deseo, de desalentar la conducta homosexual e impedir su promoción por cualquier forma de actividad que invite a ella, salvo la de los adultos que hubieran prestado su consentimiento, y en un ambiente completamente privado.

La posición inglesa descrita *supra* guarda total conformidad con la posición sustentada por las instituciones europeas de derechos humanos. Cuando la Corte Europea de Derechos Humanos, en 1981, adoptó (y reafirmó en 1988) la posición que el Parlamento de Inglaterra había tomado en 1967, determinó que la prohibición penal de la actividad homosexual privada entre adultos no era necesaria para asegurar el legítimo objetivo del Estado de tutelar la moral.⁷ Con esto, la Corte dejó expresamente incólume, y en principio, confirmada, la decisión de la Comisión Europea de Derechos Humanos del 13 de marzo de 1980 (y de la Comisión del 12 de octubre de 1978 y del Consejo de Ministros, por resolución DH [79] 5 del 12 de junio de 1979) de que los Estados pueden prohibir actos homosexuales consensuales que involucren a un hombre menor de 21 años, no obstante el derecho de no discriminación en la protección legal de los derechos reconocidos en la Convención, y a pesar de que la ley inglesa a la que nos referimos establece que la “edad para el consentimiento” será de 16 años para la relación heterosexual (y de 18 para otros propósitos).

(a) promover intencionalmente la homosexualidad o publicar materiales con intención de promover la homosexualidad;

(b) promover la enseñanza, en cualquier escuela mantenida, de la aceptación de la homosexualidad como una pretendida relación familiar”.

Local Government Act, 1986, cap. 10, § 2A (Inglaterra), *insertado por* el Local Government Act, 1988, cap. 9, § 28 (Inglaterra).

Una “escuela mantenida” es cualquier escuela cuyos fondos provienen de una autoridad gubernamental local, lo que incluye a la mayoría de las escuelas de Inglaterra.

⁷ *Dudgeon v. United Kingdom*, 45 Eur. Ct. H.R. 21 (ser.A) (1981); *Norris v. Ireland*, 142 Eur. Ct. H.R. 20 (ser.A) (1988).

Posteriormente, la Comisión reafirmó esa decisión y declaró inaudibles (“inadmisibles” para procesos jurídicos posteriores) las quejas formuladas bajo las cláusulas antidiscriminatorias de la Convención, contra la ley suiza, de larga data, que considera acto criminal a la prostitución homosexual (hombres o mujeres) pero no a la prostitución heterosexual.⁸

II. La posición [europea] moderna predominante está de acuerdo con quienes opinan que (tal vez con excepción de algunos casos y contextos especiales) sería injusto que A impusiera cualquier desventaja sobre B, simplemente porque A cree (a lo mejor correctamente) que B tiene inclinaciones sexuales (sobre las que puede o no actuar) hacia personas del mismo sexo (casos especiales suelen surgir más comúnmente, por ejemplo, donde la inclinación de B es hacia un “amor de hombre a niño”, es decir, pederastia). La posición no da a B la más amplia protección legal concebible contra tan injusta discriminación (como tampoco la da contra actos privados innecesarios de discriminación en la locación para vivienda o empleo de personas con opiniones políticas poco populares o excéntricas). Pero la posición en sí no fomenta, patrocina o impone semejante carga injusta (y está acompañada de muchas protecciones legales para personas homosexuales en lo que respecta a asaltos, amenazas, discriminación irrazonable por instituciones u oficiales públicos, etcétera).

El interés de la posición moderna predominante, en sí misma, no es en inclinaciones, sino solamente en ciertas *decisiones de expresar o manifestar* la deliberada promoción de —o el ánimo de involucrarse en— *actividades o conductas* homosexuales, incluyendo la promoción de formas de vida (por ejemplo la cohabitación alegadamente marital), que a su vez incitan a tales actividades y las presentan como una alternativa válida o aceptable a la unión heterosexual, que el Estado reconoce como matrimonio. Las leyes estatales y las políticas estatales que ya he señalado, suje-

⁸ Solicitud 11680/85, decisión del 10 de marzo de 1988, inédita; véase Delmas-Marty, Mireille, *The European Convention for the protection of Human Rights: International protection versus National restrictions*, 1992, 253-54.

tas solamente al requisito constitucional (explícito o implícito) de libertad para la discusión de ideas, pretenden desalentar decisiones deliberadamente orientadas hacia la conducta homosexual y manifestadas públicamente.

La posición moderna predominante difiere de la posición a la que ha reemplazado, la cual considera a la sodomía consensual entre adultos, y actos semejantes, crímenes *per se*. Los Estados que se adhieren a la posición moderna predominante dejan claro por medio de leyes y políticas, como aquellas a las que he hecho referencia, que el Estado de ninguna manera ha renunciado a su legítimo interés en la moral pública y en la educación tanto de los niños como de los jóvenes, orientada hacia lo que es realmente valioso y contra las formas de conducta y de vida tentadoras pero malas. Ni han renunciado dichos Estados al juicio de que una vida envuelta en conductas homosexuales es mala, incluso para quien haya sido tan desafortunado como para tener inclinaciones innatas o cuasi-innatas hacia la homosexualidad.

La diferencia entre la posición moderna predominante y la posición a la que ha reemplazado se puede expresar de la siguiente manera. La posición moderna predominante considera que la responsabilidad del Estado de sostener los verdaderos valores (moralidad) es una responsabilidad *subsidiaria* (auxiliar) a la responsabilidad *primaria* de los padres y de las asociaciones voluntarias, no políticas. El papel subsidiario del gobierno está ampliamente enfatizado y cada vez más aceptado, por lo menos en principio, en la política europea contemporánea (fue, por ejemplo, una de las piedras angulares del Tratado de Maastricht de 1992). Esta concepción del rol gubernamental ha sido tomada para excluir al Estado de la asunción de un rol directamente paternalista y disciplinario, sobre *adultos* capaces de prestar su propio consentimiento. Ese era el rol que la teoría y praxis política atribuía anteriormente al Estado en la convicción de que surgía por una necesidad lógica, de la realidad de que el Estado debía estimular los verdaderos valores y desalentar la inmoralidad. Esta

convicción se juzga ahora equivocada (juicio que defenderé en la parte final de este ensayo).

De esta manera, la teoría y práctica moderna traza una distinción que no aparece en las anteriores disposiciones legales, una distinción entre: *a*) la supervisión de la conducta verdaderamente privada de los adultos, y *b*) la supervisión del *dominio* o *ámbito público*. La importancia de este último incluye las siguientes consideraciones: (1) éste es el ámbito o dominio público en que la juventud (de cualquier inclinación sexual) es educada; (2) es el contexto en el que y por el que todos los que tienen responsabilidad sobre el bienestar de la gente joven son ayudados o impedidos de asistirlos para que eviten formas de vida malas; (3) es el medio en el cual y por el cual todos los ciudadanos son alentados y ayudados, o desalentados y socavados, en su propia resistencia a ser atraídos por tentaciones que los alejan de sus aspiraciones a ser personas de carácter íntegro y a ser personas autónomas, capaces de controlarse, en lugar de esclavos del impulso y la gratificación por los sentidos.

Mientras que el tipo (a) de supervisión de las conductas verdaderamente privadas de los adultos es considerada fuera del rol normalmente propio del Estado (con excepción del daño sobre el cuerpo en el sado-masochismo y la asistencia en el suicidio), el tipo (b) de supervisión del ambiente moral-cultural-educacional se mantiene como parte muy importante de la justificación del Estado para exigir legítimamente la fidelidad de sus ciudadanos decentes.

III. La posición moderna predominante es parte de un orden político-legal que sistemáticamente proscribía muchas formas de discriminación. Es así como la Convención Europea sobre Derechos Humanos (modelo para docenas de Constituciones promulgadas en los últimos treinta y cinco años por las autoridades británicas, para las naciones que obtenían su independencia) estipula que la protección de los derechos que ella establece debe ser aprovechada sin discriminación de ninguna índole, como son “sexo, raza, color, lengua, religión, opinión política o de otra ín-

dole, origen nacional o social, asociación con una minoría nacional, propiedad, nacimiento u otro *status*”.

Pero la posición moderna predominante deliberadamente rechaza propuestas de incluir en dichas listas el ítem “orientación sexual”. La explicación dada comúnmente (correcta en mi opinión) es ésta: la frase “orientación sexual” es radicalmente equívoca. Particularmente, cuando es utilizada por los promotores de los “derechos de los gays”, la frase ambiguamente asimila dos cosas que la posición moderna predominante distingue cuidadosamente: (I) una disposición psicológica o psicósomática que orienta interiormente *hacia* la actividad homosexual; (II) la deliberada decisión de orientar el propio *comportamiento* público para expresar o *manifestar* el propio interés activo y el respaldo de la *conducta* homosexual y/o formas de vida que presumiblemente involucran dicha conducta.

Se ha observado que las leyes y proyectos que proscriben “la discriminación basada en la orientación sexual” son interpretadas por los movimientos “pro-derechos de los gays” en forma más amplia que la discriminación consistente en la mera creencia de A en que B es atraído sexualmente por personas del mismo sexo. En ocasiones (se ha observado), los movimientos de “derechos de los gays” lo interpretan como una protección legal extendida a las actividades públicas con intenciones específicas de promover, procurar y facilitar la *conducta* homosexual.

En círculos públicos europeos se ha notado que dichas leyes han sido interpretadas por cortes norteamericanas con ese alcance. Un ejemplo que ha sido ampliamente difundido es el del caso Universidad de Georgetown,⁹ donde se pidió a un instituto educacional confesional que diera acceso equitativo a sus instalaciones a organizaciones “que participan en, y promueven estilos de vida homosexual [los que necesariamente incluyen conductas homosexuales]” en manifiesta oposición a las creencias

⁹ *Centro de Derecho de la Coalición de los Derechos de los Gays de la Universidad de Georgetown. v. Georgetown Univ.*, 536 A.2d 1 (D.C. 1987).

y enseñanzas morales de la religión con la que dicha institución estaba asociada.

Así, aunque la posición predominante acepta que los actos de discriminación del tipo (I) son injustos, juzga que hay razones de peso tanto para negar que tal injusticia pudiera ser apropiadamente remediada por medio de leyes contra “la discriminación basada en la orientación sexual”, como para sostener que tal “remedio” daría como resultado la discriminación, y la injusticia (e incluso el daño) contra las familias, asociaciones e instituciones que se han organizado para vivir y transmitir ideales de vida familiar que incluyen una concepción elevada del valor de las genuinas relaciones sexuales conyugales.

De hecho, es aceptado por casi todos en ambos lados del debate político, que la adopción de una ley destinada a la prohibición de la “discriminación en el campo de la orientación sexual” requeriría el pronto abandono de todos los intentos de la comunidad política por desalentar la conducta homosexual por medio de una política educativa, de restricciones a la prostitución, del no reconocimiento de “matrimonios” homosexuales o adopciones por parejas homosexuales, etcétera. Se juzga (rectamente, desde mi punto de vista) que la ley, por fuerza, pasaría de enseñar de distintas maneras que la conducta homosexual es mala, a enseñar de manera masiva que es un tipo de actividad sexual tan bueno como cualquier otro (y *per se*, mucho menos cargado de responsabilidades onerosas que la unión sexual del marido y la mujer o, tal vez, de distinta manera, que la vida de aquellos que viven en soltera castidad).

IV. La posición moderna predominante encierra varios juicios, explícitos o implícitos, sobre la función propia de la ley y los intereses relevantes de las comunidades políticas, y sobre la maldad de la conducta homosexual. ¿Pueden estos juicios ser defendidos con argumentos reflexivos, críticos, públicamente inteligibles y racionales? Creo que sí. Como ni aun defensores de los “derechos de los gays” sostienen seriamente que el Estado nunca puede tener interés en la moral pública o en la formación

moral de su juventud, o en el ambiente moral en que los padres, otros educadores y la misma juventud, deben desarrollar esta formación, en este ensayo pondré énfasis, ante todo, en el tema de fondo que recibe poca discusión pública: ¿qué hay de malo en la conducta homosexual? ¿Su juicio como moralmente mala es invariablemente una manifestación de mera hostilidad hacia una minoría odiada, o una creencia religiosa, teológica y sectaria que no puede servir de fundamento para una determinación constitucionalmente válida que ponga en desventaja a aquellos que no se ajustan a ella?

He usado y continuaré usando indistintamente los términos “actividad homosexual”, “actos homosexuales” y “conducta homosexual” para referirme a los actos corporales sobre una persona del mismo sexo, realizados con el fin de asegurar la satisfacción sexual orgásmica de una o más partes.

Permítanme comenzar por destacar un dato poco conocido. Los tres filósofos griegos más importantes, Sócrates, Platón y Aristóteles, consideraban a la conducta homosexual como intrínsecamente vergonzosa, inmoral y ciertamente depravada o depravante. Es decir, los tres rechazaban la parte esencial de la ideología “gay” moderna y su estilo de vida.

Sócrates es retratado por Platón (y por Xenofonte) con fuertes inclinaciones o intereses homosexuales (como también heterosexuales) y promoviendo un ideal de romance homosexual entre hombres y jóvenes, pero, al mismo tiempo, rechazando cabalmente la conducta homosexual. Esto aparece claramente en el libro de Sir Kenneth Dover, *Greek Homosexuality*.¹⁰ En las palabras sintetizadoras de Dover: “El Sócrates de Xenofón carece de la sensualidad y la urbanidad del Sócrates platónico, pero no hay duda de que ambos condenan la cópula homosexual”.¹¹ También está aclarado por Gregory Vlastos en su último libro, precisamente sobre Sócrates: en el *eros* socrático que involucra relaciones de afecto entre hombres y niños o jóvenes, la intimidad está limitada al

¹⁰ Dover, Kenneth Y., *Greek homosexuality*, 1978, 154-59.

¹¹ *Ibidem*, 159.

contacto intelectual y visual, la “gratificación terminal” está prohibida¹² (y *a fortiori* en las relaciones entre varones adultos, ya que virtualmente todos los atenienses consideraban los actos sexuales entre hombres adultos como intrínsecamente vergonzosos).¹³ Así es como Vlastos aclara que Sócrates prohíbe precisamente lo que yo he estado denominando conducta homosexual.

En el reciente caso sobre la segunda enmienda en Colorado, *Evans v. Romer*,¹⁴ la profesora Martha Nussbaum, filósofa clásica de gran influencia, presentó evidencia oral y escrita sobre estas materias como testigo experto de parte de los demandantes, quienes buscan derogar una disposición de la Constitución de Colorado que establece que ningún organismo oficial de Colorado puede adoptar una ley o política “en virtud de la cual la orientación, conducta, práctica o relación homosexual, lesbiana o bisexual pueda constituir o de cualquier modo servir de base para... un reclamo de *status* minoritario, cuotas preferenciales, *status* protegido o reclamo por discriminación”. En su testimonio oral (el 15 de octubre de 1993) negó drásticamente que el libro de Dover, *Greek Homosexuality*, llegara a la conclusión de que Sócrates condenaba la cópula homosexual. Nussbaum sostuvo que Dover solamente afirmaba que Sócrates condenaba la seducción de estudiantes. Unos días después, el profesor Robert George, profesor e investigador de teoría legal y política en Princeton, presentó evidencia para demostrar que el libro de Dover inequívocamente concluye que Sócrates, retratado por nuestras dos fuentes, Platón y Xenofonte, condenaba la cópula homosexual como tal y no confinaba la prohibición a ninguna relación en particular. La profesora Nussbaum escribió prontamente¹⁵ a George asegaran-

¹² Vlastos, Gregory, *Socrates, ironist and moral philosopher*, 1991, 38-39.

¹³ Hindley, Clifford y Cohen, David, “Debate: Law, Society and Homosexuality in Classical Athens”, *133 Past & Present*, 1991, 167, 179-80, 188 n. 14.

¹⁴ Núm. 92CV7223 (D. Den., archivada el 12 de noviembre de 1992).

¹⁵ Carta de Martha Nussbaum, profesora de filosofía y clásicos, Brown University (20 de octubre de 1993). La carta fue enviada por fax el 21 de octubre de 1993.

do que eso era falso testimonio, dado en una temeraria desatención a la verdad. Solicitando perentoriamente que George se retractara antes de la clausura del juicio el 22 de octubre de 1993, dijo que el mismo Dover apoyaría personalmente la lectura de su conclusión sobre Sócrates. En esa oportunidad, Dover me escribió el 23 de enero de 1994, y me autorizó a citarlo: “Ciertamente es mi opinión que el Sócrates de Platón y de Xenofonte, condenaba la cópula homosexual como tal y no limitaba la prohibición a ninguna relación particular. Ciertamente he querido decir eso en la página 159 de mi libro”.¹⁶

¿Entonces, qué hay de Platón? Bueno, el mismo Platón, que escribiera en su *Banquete* una famosa celebración de las relaciones eróticas, *románticas* y *espirituales* de hombre a niño, puso muy en claro que todas las formas de conducta sexual fuera del matrimonio heterosexual son vergonzosas, malas y nocivas. Esto es particularmente evidente en el tratamiento que le da a este asunto en su último trabajo, *Las leyes*, pero también está lo suficientemente claro en *La República* y en *Fedro*, e incluso en el mismo *Banquete*. Esto está inequívocamente afirmado por Dover y Vlastos, ambos en desacuerdo con estas opiniones de Platón. Según Vlastos, por ejemplo, Platón “veía la relación anal como «contraria a la naturaleza» [nota al pie de pág.: *Fedro* 251A1, *L[eyes]* 636-7] una degradación no solamente de la humanidad del hombre, sino incluso de su animalidad...”.¹⁷

¹⁶ Carta de Kenneth J. Dover (25 de enero de 1994) (en el archivo del autor).

¹⁷ Vlastos, Gregory, *Platonic-studies*, 25, 2a. ed., 1981. En la nota al pie, Vlastos se queja de que por *para phusis*, “contrario a la naturaleza”, Platón, aquí y en 836 A-C, quería decir algo “más fuerte” que la frase “contra las leyes” usada por Dover en su artículo de 1966 sobre el *eros* y el *nomos*. Antes de la edición revisada, Vlastos y Dover intercambiaron correspondencia sobre esta observación y Vlastos cita una carta de Dover:

Lo que Platón efectivamente creía era que el acto era “anti-natural”, en el sentido de “contra las reglas”; que era una explotación moralmente ignorante del placer, más allá de lo “dado” (*kata phusis apodedosthei* [*Leyes*], 634 c 4), que era el producto de una *akrateia* ([636] C6), que puede ser agravada por el hábito

Añade Vlastos que es para Platón un tipo de acto mucho más serio que el mero hecho de ir “contra las reglas”.¹⁸

La evidencia oral de Martha Nussbaum acerca de Platón siguió un curso notable. Ella afirmaba que la traducción de *Las leyes*, 636,¹⁹ que había sido citada en mi testimonio ante el tribunal, era inexacta; en vez de la frase: “aquellos culpables de tal enormidad”, se debía leer en términos moralmente neutros, “aquellos que primero se aventuraron a hacer estas cosas”. Por lo tanto, no se podía confiar en ninguna de las traducciones o las referencias a Platón de mi testimonio, y Platón, de hecho, aprobaba la conducta homosexual. Entonces Robert George presentó evidencia mostrando que todas las traducciones al inglés existentes, sin excepción, traducen la frase griega “pertinente” con algún término peyorativo o usan un término peyorativo sobre esa misma conducta en un punto equivalente de la oración previa, y que en particular el filólogo Sir Kenneth Dover traduce la palabra griega relevante *tolmema* como “crimen” (refiriéndose al crimen moral). Así es que en su testimonio, el último día del juicio, la profesora Nussbaum declaró que Liddell y Scott, “el diccionario griego autorizado, en el que confían todos los estudiosos de esta área”, traduce *tolmema* sólo con términos favo-

y el mal ejemplo. Su comparación de la homosexualidad con el incesto (*[Leyes]* 837E8-838E1) es particularmente reveladora.

Ibidem, 424. Vlastos inmediatamente hace notar que la alusión de Dover a la comparación platónica de la homosexualidad con el incesto demuestra que Dover reconoce la gran fuerza con que Platón está condenando lo que Vlastos llamaba “relación anal” y Dover, más holgadamente, “el acto y la homosexualidad”. *Ibidem*, 25, 424.

¹⁸ *Ibidem*, 25. Yo deseo agregar, por respeto a Platón, que el valioso libro de Anthony Price rechaza firmemente la teoría de Vlastos de que Sócrates y Platón, aunque prohibieran los actos homosexuales, aceptaban que los amantes pudieran endilgarse, no obstante las caricias de las que se habla en *Fedro*, 255e. Price, Anthony W., *Love and friendship in Plato and Aristotle*, 1989, 89-94.

¹⁹ “When male unites with female for procreation the pleasure experienced is held to be natural, but unnatural when male mates with male or female with female, and those first guilty of these enormities were impelled by their weakness for pleasure”; Platón, *Las leyes*, trad. de R.G. Bury, 1926, I, 636c en 41.

rables o neutros: “una aventura, empresa, acción de osadía”.²⁰ Sin embargo, de hecho, Liddell y Scott lo traduce como “aventura, empresa, acto desvergonzado o atrevido”.²¹ Lo que hizo Nussbaum fue citar la edición de 1897, una edición enteramente reemplazada en 1940, sin revelar al tribunal su fecha o su edición. En suma, presentó un diccionario ante el tribunal precisamente como “el diccionario autorizado, en el que confían todos los estudiosos de esta área”, pero la cita que ella dijo haber tomado de ese diccionario era, de hecho, de un diccionario que ni es autorizado ni en el cual confía estudioso alguno. Y lo hizo porque de haber citado el verdadero “diccionario autorizado” habría destruido el principal argumento de su testimonio oral sobre Platón, mientras que si hubiese permitido al tribunal conocer la verdad sobre la fuente decimonónica y obsoleta de su lexicografía, habría privado a su testimonio del aparente sostén autorizado que tanto necesitaba para contrarrestar el devastador testimonio opositor de Dover.

En su testimonio oral, ella negó de lleno que el estudio de Dover sobre Platón llegara a la conclusión de que este último condenaba toda cópula homosexual. No, dijo, Dover sólo concluyó que Platón condenaba el sexo relacionado con el soborno o la prostitución. Una vez más, Dover, enterado de dicha argumentación, me permite citar su carta del 23 de enero de 1994: “Platón condena toda cópula homosexual (pp. 165-8 en mi libro)”.²²

Un elemento clave para la condena de la conducta homosexual, por parte de Platón, es su repetido juicio, en *Fedro* y en *Las leyes*, de que es *para phusin*, o sea contrario a la naturaleza. Sobre este tema, el testimonio de la profesora Nussbaum fue claro:

²⁰ Testimonio de Martha Nussbaum, fs. 10, *Evans v. Romer*. Nro. 92CV7223 (D. Den, archivado el 12 de noviembre de 1992) (21 de octubre de 1993) (dado el 22 de octubre de 1993).

²¹ Liddell-Scott, *A Greek-English lexicon*, 1803 (Sir Henry Stuart Jones y Roderick Mc Kenzie, editores, 9a. ed., 1940, sup. 1968) (1992).

²² Dover, nota 16 *supra*.

los términos traducidos tendenciosamente como “de acuerdo con la naturaleza” y “contranatural” o “contrario a la naturaleza” se refieren en realidad (según mi experta opinión y el consenso de recientes autores, como Price, cuyo estudio del pasaje [en *Las Leyes*] ha sido ampliamente aceptado), a “nacimiento” y no a “naturaleza” en ningún sentido moralmente normativo.²³

La pretensión de que existe un consenso entre los autores contemporáneos, quienes rechazarían por tendenciosa la traducción “anti-natural” o “contrario a la naturaleza” o que apoyarían la extravagante traducción de *para phusin* realizada por Nussbaum, fue una fábula pura. Según Nussbaum misma, el “consenso moderno” sobre la materia se formó alrededor del estudio “ampliamente aceptado” de Price. Muy bien. Pero lo que dice Nussbaum sobre el estudio de Price del pasaje en cuestión es, sorprendentemente, la contracara exacta de la verdad. Ese estudio traduce sin titubeos a *para phusin*, en *Las leyes*, ns. 636 y 841, como “antinatural”. Por ejemplo, su traducción del n. 636c

²³ *Supra*, nota de Nussbaum nro. 20 a fs. 54. Este “consenso de los recientes autores, como Price”, se transforma en la primera frase del párrafo siguiente en “el consenso moderno”. Una referencia anterior aclara que la referencia al estudio del pasaje “ampliamente aceptado”, de Price, pertenece a su libro: *Love and friendship in Plato and Aristotle*, *supra* nota 18. El libro fue reseñado por la profesora Nussbaum en el *Times Literary Supplement* de febrero de 1990. A lo largo de su disertación sobre *Las leyes* a fs. 51-55, Nussbaum se refiere al “pasaje” sin identificarlo nunca o prestar atención al hecho de que en mi declaración, del 8 de octubre de 1993, yo había hecho referencia a cuatro pasajes, y citado textualmente dos pasajes de partes distintas del libro de Platón, cada uno de los cuales aplica a los actos homosexuales, la frase que ella comenta a fs. 54: *para phusin*. El único pasaje que ella ha citado explícitamente ante el tribunal es el de *Las leyes*, n. 636, libro I, pero algunos comentarios confusos a fs. 52 y la línea argumental de fs. 54, sugieren que ha de haber tenido en mente, sobre todo, *Las leyes*, VIII, n. 841 a fs. 54. No se debería pasar por alto que la discordancia entre “actos homosexuales” y *phusis* está afirmada plenamente por Platón en *Las leyes*, VIII, ns. 836 y 838.

es: “la relación homosexual, entre hombres o mujeres, parece ser un crimen [tolmema] antinatural [para phusin] de primer grado”.²⁴

Permítanme resumir cómo trató la profesora Nussbaum al estudio “ampliamente aceptado” de Price. El libro de Price traduce estos usos de *para phusin* como “antinatural”, y aun encontrándose bajo juramento, las declaraciones de Nussbaum implican sin vacilación que Price, rechaza esa traducción por tendenciosa. Las conclusiones del largo apéndice sobre “La moralidad sexual de Platón”, del libro de Price están firmemente basadas en su razonado juicio de que la palabra “antinatural” en estos pasajes da a entender y transmite los juicios morales esenciales de Platón sobre la conducta sexual; e igualmente Nussbaum jura que eso sirve de fundamento a su negativa de que el término tuviera “ningún sentido moral normativo”, y a su argumento de que para Platón significaba una mera incompatibilidad con la política colonial pro natalista de la época. Nussbaum implícitamente sostiene que el libro de Price apoya su argumento fundamental de que la moralidad sexual expuesta al tribunal por Robert George y por mí es puramente teológica, católica e incluso estrictamente tomista en su origen, y “simplemente no tiene precedentes en los ejemplares seculares de argumentación basada en ley natural de la antigua Grecia”,²⁵ incluyendo a Platón;²⁶ sin embargo, el libro de Price, de hecho, sostiene de manera saliente y explícita que la posición principal de Platón sobre moralidad en la conducta sexual, puesta en evidencia en *La República* y *Fedro*, como también en *Las leyes*, era (mal que le pesara a Price) sustancialmente la misma que la sostenida por la tradición católica en su comprensión de la ley natural.²⁷

La invención del imaginario consenso moderno sobre el término *para phusin* también obligó a la profesora Nussbaum a ocul-

²⁴ Price, *supra* nota 18, en 230.

²⁵ Nussbaum, *supra* nota 20 a fs. 14.

²⁶ *Ibidem*, a fs. 67.

²⁷ Price, *supra* nota 18, en 229-235 (nótese las referencias a Pablo VI y a Juan Pablo II en 233-235).

tar al tribunal el hecho de que las demás autoridades académicas citadas profusamente en su testimonio —Dover, Price, Vlastos, Winkler— coinciden todas en usar los términos “antinatural” o “contrario a la naturaleza” para traducir *para phusin* en *Las leyes*, cuando el término se refiere a actos homosexuales.²⁸ Todos tratan esta traducción como enteramente carente de controversias. Todos juzgan que *para phusin*, utilizada así por Platón en *Las leyes*, debe ser entendida como el núcleo de una condena firme y sin atenuantes a la conducta homosexual. Todos rechazan, explícita o implícitamente, la aseveración de Nussbaum de que “el pasaje” de *Las leyes* “no dice nada sobre actos sexuales entre gente soltera”. Como incluso Halperin y Winkler (los académicos abiertamente “gay” a los que Nussbaum recurre en su declaración), tanto Dover como Price, y (como veremos) Vlastos, juzgan que para saber o hablar acerca de las opiniones de Platón acerca de la moralidad o la inmoralidad de todas las conductas no maritales, como los actos homosexuales, no se necesita más que ir a estos inconfundibles pasajes en *Las leyes*, textos compatibles con cualquier otro texto de Platón.²⁹

En cuanto a Aristóteles, la discusión de Dover es menos satisfactoria; olvida un buen número de pasajes relevantes, a pesar de lo cual no contradice el consenso académico acerca del rechazo de Aristóteles a la conducta homosexual. De hecho, dicha conducta es frecuentemente representada por Aristóteles (en algunos casos abiertamente y en otros mediante pistas) como intrínsecamente perversa, vergonzosa y lesiva, tanto para los individuos involucrados en ella como para toda la sociedad.³⁰

Sobre Aristóteles, las manipulaciones en la declaración de Nussbaum fueron tan profundas como a esta altura deberíamos

²⁸ Dover, *supra* nota 10, en 165-68, Vlastos, *supra* nota 17, en 25, 425; Winkler, John J., *The constraints of desire*, 18, 21 N (1990).

²⁹ Véase Halperin, David M., *One hundred years of homosexuality*, 1990, 91; Winkler, *supra* nota 28, en 18, 21.

³⁰ Véase Aristóteles, *Ética Nicomaquea*, VII 5: 1148b 29. Aristóteles, *Política*, II 1:1252a 33-39, junto con las insinuaciones en II 6: 1269b 28 y II, 7: 1272a 25.

esperar. Nussbaum asoció el libro de Price con la aseveración de su declaración en la que sostenía que Aristóteles apoyaba y aprobaba los actos homosexuales. Pero en realidad el Aristóteles del libro de Price está “bastante atónito” incluso por la cuidadosa y restringida sugerencia de *La República* de Platón acerca de que “el amante puede besar y tocar al amado, con su consentimiento, como a un hijo”.³¹ Las oraciones finales de las reflexiones de Price sobre la visión aristotélica del amor erótico concluyen que, para Aristóteles, dicho amor es propiamente marital o pederástico; en la misma página, Price nos recuerda que para Aristóteles la pederastia no sólo es tan transitoria como la niñez, sino que además debería ceñirse a sus formas más elevadas, “mirando más que amando” como Platón ya lo había dicho.³² No se incluyen los actos homosexuales. ¿Qué encontramos en los dichos de Nussbaum? “Estoy de acuerdo con la conclusión de Price”, dice, citando la oraciones finales de Price, pero cortando sin indicación alguna las primeras catorce palabras para que en lugar de la referencia de Price al matrimonio y la pederastia (entendida como *excluyendo* los actos sexuales), las pueda sustituir por sus propias palabras, “relaciones heterosexuales y homosexuales” (entendidas como *incluyendo* actos sexuales entre hombres *de cualquier edad*). Una distorsión falsificadora similar ocurre la única vez que cita directamente a Aristóteles, y todos los otros pasajes de Aristóteles que ella cita han sido manifiestamente abusados y mal representados.

A pesar de que la ideología del amor homosexual (con su consecuente degradación de la mujer) continuó teniendo defensores filosóficos hasta el final de la civilización griega clásica, también continuó habiendo importantes escritores filosóficos, absolutamente ajenos a la tradición judeo-cristiana, que enseñaban que la conducta homosexual no sólo es intrínsecamente vergonzosa, sino que también es inconsistente con el reconocimien-

³¹ Price, *supra* nota 18, en 224-25 (citando a Platón, *La República*, 403b 4-6, y Aristóteles, *Política*, 1262a 32-7).

³² *Ibidem* (citando a Platón, *Las leyes*, VIII 837 [4-5]).

to de la igualdad del hombre y la mujer en su valor intrínseco (los antiguos no fallaron en notar que la orientación homoerótica de Sócrates, aunque admirable por su castidad —abstención de incurrir en conductas homosexuales—, iba acompañada por la negativa de tratar a su esposa como una igual). Un buen ejemplo de dichos escritos es el *Erotikos* de Plutarco,³³ escrito probablemente a principios del siglo segundo, pero ciertamente libre de influencia judeo-cristiana. Su vasto *corpus* de escritos literario-históricos y filosóficos es un esfuerzo de volver a capturar y recapitular los más altos logros de la civilización clásica, y tuvo una influencia muy significativa en el pensamiento occidental hasta tiempos recientes. Me referiré al pensamiento de Plutarco sobre estos temas más adelante.

Otro ejemplo es el del estoico Musonio Rufo (quien enseñó en Roma alrededor del 80 d. C. y no fue influido por el pensamiento judío o cristiano). Musonio Rufo rechaza toda conducta homosexual como vergonzosa. La conducta sexual es aceptable y decente sólo dentro del ámbito del matrimonio. El objetivo de dicha institución no sólo incluye la procreación y la crianza de los niños, sino también, integral y esencialmente, una completa comunidad de vida, cuidado mutuo y afecto entre los esposos.³⁴

En el corazón de los rechazos platónicos, aristotélicos y del resto de los antiguos al amor homosexual, y por ende a la ideología “gay” moderna, hay tres tesis fundamentales: (1) el compromiso del hombre y la mujer en la unión sexual del matrimonio es intrínsecamente bueno y razonable, y es incompatible con las relaciones sexuales fuera del matrimonio; (2) los actos homosexuales son radical y peculiarmente no matrimoniales, y por esa razón intrínsecamente irrazonables y antinaturales; (3) más aún, según Platón, si no Aristóteles, los actos homosexuales tienen una especial similitud con la masturbación solitaria, y ambos tipos de acto no-matrimonial son manifiestamente indignos del hombre e inmorales.

³³ Plutarco, *Erotikos*, *Diálogo sobre el amor*, 751 c-d, 766-e 771-d.

³⁴ Musonius Rufus, *Discursos*, VII y VIII a. en Lutz, Cora E., “Musonius Rufus, «the Roman Socrates»”, *Yale classical studies*, 1947, X, 85-89.

V. Quiero ofrecer ahora una interpretación de estas tres tesis que las articula de manera más clara que la que intentarían Platón o, hasta donde se sabe, Aristóteles. Es, pienso, una interpretación fiel de lo que ellos dicen, pero toma sugerencias de Plutarco y del iluminismo de Kant (quien también rechazaba la conducta homosexual), a pesar de que incluso las indicaciones de estos escritores permanecen sucintas. Mi interpretación también articula pensamientos que históricamente han estado implícitos en los juicios de muchos no filósofos, y que se han sostenido para justificar las leyes adoptadas en muchas naciones y Estados, antes y después de que las creencias cristianas fueran política y socialmente dominantes. Y es una aplicación de la teoría de la moralidad y ley natural desarrollada en los últimos treinta años por Germain Grisez y otros. Una exposición más completa puede encontrarse en el capítulo sobre matrimonio, actos sexuales y vida familiar en el nuevo volumen II de la gran obra de Grisez sobre teología moral.³⁵

La preocupación de Platón, en *Las leyes*, por la familiaridad, el afecto y el amor entre los esposos en un matrimonio casto, la representación de Aristóteles del matrimonio como una amistad intrínsecamente deseable entre cuasi-iguales, y como un estado de vida aun más natural a los seres humanos que la vida política,³⁶ y la concepción de Musonio Rufo de los doble-bienes inseparables del matrimonio, encuentran expresión en la celebración que hace Plutarco del matrimonio —como una unión que no es puramente instintiva, sino que es un amor razonable, y no solamente para la procreación, sino también para la ayuda mutua, la buena voluntad y la cooperación en sí mismas—. ³⁷ Las severas críticas

³⁵ Grisez, Germain, *The way of the lord Jesus, Living a Christian Life*, 1993, 555-574, 633-680.

³⁶ Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VIII, 12: 1162a 16-30. Véase también el probablemente pseudo-Aristóteles, *Oeconomica*, I, 3-4; 1343b, 121344a 22; III.

³⁷ Plutarco detecta este concepto ya en los albores de la civilización ateniense, y, sin duda, anacrónicamente lo atribuye al gran legislador original de Atenas, Solón: el matrimonio debería ser “una unión de vida, entre el hombre y la mujer, para los placeres del amor y la procreación de los hijos”. Plutarco,

que hace Plutarco a la conducta homosexual (y al menosprecio por las mujeres implícito en la ideología homosexual)³⁸ son un desarrollo de las críticas que hace Platón a la conducta homosexual y a toda otra conducta sexual extramatrimonial. Como Musonio Rufo, Plutarco lo hace articulando mucho más explícitamente el siguiente pensamiento. El intercambio genital entre los esposos permite actualizar y experimentar (y de ese modo expresar) su matrimonio en sí como una única realidad con dos bendiciones (los hijos y el afecto mutuo).³⁹ El coito no marital, especial pero no únicamente el homosexual, no tiene tal objetivo y es por ende inaceptable.

El núcleo de este argumento puede ser aclarado comparándolo con el tratamiento del matrimonio que hace San Agustín en su *De Bono Coniugali*. El bien de la comunión marital es aquí un bien instrumental, al servicio de la procreación y la educación de los hijos, de manera que el bien intrínseco, no instrumental de la amistad será promovido y realizado por la propagación de la raza humana, y el bien intrínseco de la integración interna será promovido y realizado por el remedio de los deseos desordenados de la concupiscencia.⁴⁰ Ahora, al considerar los matrimonios

La vida de Solón, 20, 4. Véase también Plutarco, *Erotikos*, 769. En el caso de las esposas legales, la unión física es el comienzo de la amistad, de alguna manera, un compartir de los grandes misterios. El placer es corto [o sin importancia: *Mikron*], pero el respeto, el mutuo afecto y la lealtad que diariamente surge de él [sexo conyugal] no condena ni a los Delfos por desvariar cuando ellos llaman “armonía” a Afrodita, ni a Homero cuando designa tal unión como “amistad”. También prueba que Solón era un legislador muy experimentado en leyes matrimoniales. Él prescribía que un hombre debía relacionarse con su esposa no menos de tres veces al mes —ciertamente no por el placer, sino que del mismo modo en que las ciudades renuevan sus acuerdos de tiempo en tiempo, así debía desear él que esto fuera una renovación del matrimonio y con tal acto de ternura borrar las quejas que se acumulan en la convivencia diaria—.

³⁸ Véase Plutarco, *Erotikos*, 768D-770A ; IX *Moralia*, 427 (Loeb ed. 1961); véase también la espléndida traducción de D. A. Russell, *Plutarch*, 1973, 92.

³⁹ Plutarco habla de la unión del marido y la mujer como una “amalgama integral” [*di’ holan krasis*]. Plutarco, *Erotikos*, 769F; *Caniugalia praecepta*, 142F.

⁴⁰ San Agustín, *De bono coniugali*, 9-9.

estériles, San Agustín había identificado otro bien del matrimonio, la *societas* natural (compañerismo) de los dos sexos.⁴¹

Si hubiera realmente integrado esto en su síntesis, habría reconocido que en matrimonios estériles y fértiles por igual, la comunión, compañerismo, *societas* y *amicitia* de los esposos —su estar casados— es el bien propio del matrimonio, y es un bien básico, intrínsecamente humano, no meramente instrumental a ningún otro bien. Y esta comunión de vida matrimonial, este amalgamamiento integral de las vidas de dos personas (como lo llamara Plutarco⁴² antes que Juan Pablo II),⁴³ tiene como elementos intrínsecos, como *partes* esenciales del mismo bien único, a los bienes y fines a los que la tradición teológica, después de San Agustín, subordinó dicha comunión. Debió cumplirse un proceso largo y gradual de desarrollo de doctrina, a través del Catecismo del Concilio de Trento, las enseñanzas de Pío XI y Pío XII, y eventualmente aquellas del Concilio Vaticano II —un proceso brillantemente iluminado por Germain Grisez⁴⁴ para traer a la tradición a la posición de que la procreación y los hijos no son ni el *fin* (primario o secundario) al que el matrimonio sería instrumental (como enseñaba San Agustín), ni que la procreación y los hijos son instrumentos para el bien de los esposos (como supone gran parte del pensamiento “cristiano liberal”)—. Más bien, la paternidad, los hijos y la familia son la culminación intrínseca de una comunión que, por no ser meramente instrumental, puede existir y realizar a los esposos incluso si la procreación es imposible para ellos.

Ahora bien, si, como enseña la reciente encíclica sobre los fundamentos de la moral, *Veritatis Splendor*, “la comunión de personas en el casamiento”, violada por cada acto de adulterio, es

⁴¹ *Ibidem*, en 3-3.

⁴² Plutarco, *Erotikos*, 769F; *Coniugalium praecepta*, 1421.

⁴³ Juan Pablo II, “Mensaje a los matrimonios jóvenes en Toronto (octubre 1989)”, citado en Grisez, *supra* nota 35, en 571 n. 46 (“un gran proyecto de *fusión* de sus personas hasta el punto de llegar a ser un solo cuerpo”).

⁴⁴ Grisez, *supra* nota 35, en 556-569.

en sí misma “un bien humano fundamental”,⁴⁵ cobran sentido no sólo los elementos de los juicios filosóficos clásicos sobre la conducta sexual no marital, sino también juicios similares sobre dicha conducta alcanzados por gente decente que no puede articular premisas para explicar esos juicios, a los que llegan más por una introspección sobre qué es y qué no es *coherente* con las realidades cuya bondad perciben y comprenden lo suficientemente bien como para desearlas y elegir las. En particular, comienzan a aparecer los elementos de una respuesta a la pregunta: ¿por qué la amistad no marital no puede ser expresada y promovida por actos sexuales? ¿Por qué es el intento de expresar afecto mediante el sexo orgásmico no marital, la búsqueda de una ilusión? ¿Por qué Platón, Sócrates, Xenofonte, Aristóteles, Musonio Rufo y Plutarco, en el corazón de sus reflexiones acerca de la cultura homoerótica que los rodeaba, hacen el juicio deliberado y cuidadoso acerca de la incapacidad de la *conducta* homosexual (y toda gratificación sexual extramarital) para participar y profundizar el bien común de la amistad?

La respuesta está implícita en el rechazo filosófico y del sentido común al sexo extramarital: la unión de los órganos procreadores de los esposos realmente los une biológicamente (y la realidad biológica es una *parte*, y no meramente un instrumento de su realidad *personal*); la procreación es una función y entonces, en lo que respecta a esa función, los esposos son una realidad, y su unión sexual puede *actualizar* y permitirles *experimentar* su *verdadero bien común* —su *matrimonio* con los dos bienes, la paternidad y la amistad, que (dejando de lado el orden de la gracia) son las partes de su todo como un bien común inteligible, incluso si, independientemente de lo que los esposos quieran, su capacidad para la paternidad biológica puede satisfacerse con el acto de la unión genital—. Pero el bien común de amigos que no están ni pueden estar casados (por ejemplo, hombre y hombre, hombre y

⁴⁵ Juan Pablo II, *Veritatis splendor*, 1984, 13, 48; véase también *id.* en 50, 67, 78, 79.

niño, mujer y mujer) no tiene nada que ver con tener hijos, y sus órganos reproductores no pueden realizar una unidad biológica (y por ende personal).⁴⁶ Entonces, los actos sexuales entre ellos no pueden lograr lo que esperan e imaginan. Como la activación de uno o cada uno de sus órganos sexuales no puede ser una actualización o una experiencia del bien *marital* —como sí puede serlo el sexo marital (coito entre esposos de manera marital), incluso entre cónyuges que resultan ser estériles—, no puede hacer más que proveer a cada parte de una gratificación individual. A falta de un *bien común* que pueda ser profundizado y experimentado *por* y *en* esta *unión corporal*, esa conducta lleva a las parejas a usar sus cuerpos como instrumentos para una experiencia de auto-conciencia; su decisión de llevar adelante esa conducta, por tanto, des-une a cada miembro de la pareja, precisamente por tratarse de *dos* personas que actúan.⁴⁷

La realidad es conocida en la razón, no en la emoción; *en la realidad* cualesquiera que fueren los sueños y deseos generosos o los pensamientos de *entrega* con los que algunas parejas del mismo sexo encaran sus actos sexuales, éstos no pueden hacer o expresar más de lo que se expresa cuando dos extraños acometen la

⁴⁶ Macedo, Steven, “The New Natural Lawyers”, *The Harv. Crimson*, el 28 de octubre de 1993, escribe:

En efecto, los “gays” pueden tener sexo en una forma abierta a la procreación y a una nueva vida. Pueden estar, y muchos lo están, preparados para comprometerse en cualquier clase de relaciones amorosas que podrían resultar en la procreación —si las condiciones fueran diferentes—. Al igual que en los matrimonios estériles, para muchos sería su mayor deseo.

Aquí, la fantasía se despidió de la realidad. La relación anal u oral, sea entre esposos u hombres, no es más unión biológica “abierto a la procreación” que la relación de un pastor con una cabra, fantaseando él con engendrar un fauno; cada uno produciría al mutante deseado “de ser las condiciones diferentes”. La unión biológica entre los humanos es la inseminatoria del órgano genital del hombre con el órgano genital de la mujer; en la mayoría de los casos, no resulta en procreación, pero es el comportamiento el que une biológicamente porque es el comportamiento el que como tal da la posibilidad de procreación.

⁴⁷ Para la argumentación completa, véase Grisez, *supra* nota 35, en 634-39, 648-54, 662-4.

misma actividad simplemente para brindarse placer recíprocamente, o cuando una prostituta complace a su cliente por dinero, o cuando un hombre se masturba para darse el gusto o fantasear con una relación más humana luego de una ardua jornada de trabajo frente a una línea de montaje. Esta es, creo, la sustancia del juicio de Platón —en esa parte de *Gorgias* que también resulta decisiva para la crítica moral y político-filosófica del hedonismo—:⁴⁸ que no existe una diferencia importante, en lo que a valor moral se refiere, entre la masturbación solitaria, un acto de sodomía con una prostituta y la sodomía compartida por placer. Los actos sexuales no pueden ser *realmente* de auto-entrega, excepto que sean actos por los cuales un hombre y una mujer realizan y experimentan sexualmente la entrega verdadera de uno al otro —en una unión afectiva, biológica y voluntaria, en un compromiso mutuo exclusivo y perpetuo— que al igual que Platón y Aristóteles y la mayor parte de la gente llamamos matrimonio.

En síntesis, los actos sexuales no son unitivos en su significado a menos que sean maritales (poniendo en acto la unidad del matrimonio en todos sus niveles) y (como el bien común del matrimonio tiene dos aspectos) no son maritales a menos que tengan no sólo la generosidad de los actos de amistad, sino también su significado procreador; esto es, que aunque no necesariamente sean realizados con la voluntad de procrear o aunque no sean, en determinadas circunstancias, capaces de procreación, no obstante sean, como conducta humana, actos de tipo reproductivo: actualizaciones, en la medida en que los esposos puedan en las circunstancias concretas, de la función procreadora en la cual son biológica y por ello personalmente *uno*.

Los antiguos filósofos no discuten demasiado el caso de los matrimonios estériles, o el hecho (bien conocido por ellos) de que por largos periodos de tiempo (por ejemplo, durante el embarazo) los actos sexuales de una pareja casada son naturalmente incapaces de causar generación. Parecen dar por sentado lo que

⁴⁸ Platón, *Gorgias*, 494-5, especialmente 494e1-5, 495b3.

la tradición cristiana concluyó tiempo más tarde: que dicha esterilidad no convierte a los actos sexuales conyugales en no maritales (Plutarco indica que el sexo con un esposo estéril es una muestra deseable de estima y afecto marital).⁴⁹ En efecto, cuando marido y mujer unen sus órganos reproductores en un acto sexual que, en la medida en que pueden hacerlo, es un acto apto para generar vida, funcionan como una unidad biológica (y por tanto personal) y, luego, pueden estar actualizando y experimentando el bien común de ser dos en una sola carne y la realidad del matrimonio, aun cuando alguna condición biológica impida la fecundidad de la unión. Su conducta difiere radicalmente de los actos de un marido con su mujer que revistan las características de la masturbación, como por ejemplo la sodomía, la *fellatio* y el *coitus interruptus*.⁵⁰ Para la ley, tales actos no consuman el matrimonio porque, en realidad (no obstante la ilusión de intimidad y de entrega al otro de la pareja), no actualizan el bien marital de ser dos partes y una sola carne.

⁴⁹ Plutarco, *Vida de Solón*, 20, 3. La filosofía moral post-cristiana de Kant identificó la mala acción de la masturbación y la conducta homosexual (y bestial) como consistente en la instrumentalización del propio cuerpo y (“siendo la persona una unidad absoluta”) como el “mal a la humanidad en nuestra persona”. Pero Kant, aunque enfatiza la igualdad entre el marido y la mujer (imposible en el concubinato o en una prostitución más casual), no integró esta idea con un entendimiento del matrimonio como un único bien de dos partes que involucra inseparablemente tanto a la amistad como a la procreación. Por ello dudaba ante la pregunta de por qué la relación marital es correcta cuando la mujer está embarazada o en la menopausia. Véase Kant, Immanuel, *La metafísica de las costumbres*, 277-79, 424-29 (trad. Mary Gregor, Cambridge University Press, 1991, 96-97, 220-22) (1797). El origen profundo de esta duda es su negativa a permitir que los bienes inteligibles tuvieran algún rol estructural en su ética, una negativa que lo coloca en contra de una filosofía moral clásica como la de Aristóteles, y ciertamente contra cualquier teoría adecuada de la ley natural, y, a la vez, está conectada con su separación dualista entre cuerpo, y mente y cuerpo (*sic*), una separación que choca con su propia idea, recién citada, de que una persona es una unidad real.

⁵⁰ O deliberadamente anticonceptivo, que omití de la lista en el texto, sólo porque no sería aceptado ahora por la ley civil secular como obstativo de la consumación: una falla de comprensión. Véase comentario *supra* nota 46.

¿Significa esto hacer “juicios morales basados en hechos naturales”?⁵¹ Sí y no. No en el sentido de que no busca inferir conclusiones o tesis normativas de premisas no normativas (consistentes en hechos naturales). Tampoco apela a normas como “deben respetarse los hechos naturales o funciones naturales”. Pero sí aplica razones prácticas pertinentes (especialmente que el matrimonio y la integridad interior son bienes humanos básicos) y principios morales (especialmente que uno nunca debe *buscar* destruir, dañar, impedir o violar bienes humanos básicos, o preferir una instancia ilusoria de un bien humano básico a una instancia real de ese u otro bien humano) a datos referidos al organismo humano personal.

VI. Sociedades como la Atenas clásica y la Inglaterra contemporánea (y, virtualmente, toda otra) trazan una distinción entre el comportamiento meramente (tal vez extremadamente) ofensivo (tal como comer excrementos) y el comportamiento que es repudiado como destructor del carácter y de las relaciones humanas. La cópula de humanos con animales es repudiada porque trata a la actividad sexual y a la satisfacción humanas como algo buscado, divorciado de un bien común inteligible, igualado a las cópulas instintivas de las bestias —y así, trata a la vida del cuerpo humano en una de sus actividades más intensas, como vivida apropiadamente, aun siendo meramente animal—. La cópula genital deliberada de personas del mismo sexo es repudiada por una razón muy similar. No es simplemente por ser estéril y dispo-

⁵¹ Macedo, *supra* nota 40, en 2:

Todo lo que podemos decir es que las condiciones deberían ser más radicalmente diferentes, en el caso de las parejas de “gays” y de lesbianas que en el caso de matrimonios estériles, para que una nueva vida resulte del sexo... pero ¿cuál sería la fuerza moral de esto? La nueva teoría de la ley natural no hace juicios morales basados en hechos naturales.

La frase de Macedo “basados en” se equivoca entre las primeras premisas de los argumentos normativos (que deben ser normativos) y otras premisas (que pueden y por lo general deben estar basados en hechos y, si fuera apropiado, pueden referirse a hechos naturales, tales como el de que la boca de los seres humanos no es un órgano reproductor).

ner a los participantes a la abdicación de la responsabilidad por el futuro de la humanidad. Ni es simplemente porque no puede *verdaderamente* realizar la mutua devoción que algunas personas homosexuales esperan manifestar y experimentar por medio de ella y que daña las personalidades de sus participantes por la manipulación que des-integra las diferentes partes de su única realidad personal. Es también repudiada porque trata las capacidades sexuales humanas de manera profundamente hostil a la convicción de aquellos integrantes de la comunidad que desean comprometerse en un verdadero matrimonio, en el entendimiento de que sus goces sexuales no son un mero instrumento, o un accesorio, o meras compensaciones, en vistas al cumplimiento de las responsabilidades del matrimonio, sino más bien que esos goces ayudan a los esposos a *actualizar y tener la experiencia* de su compromiso inteligente de compartir esas responsabilidades, ese genuino darse mutuamente.

Ahora, como ya he dicho, “la orientación homosexual”, en uno de los dos principales sentidos de ese término altamente equívoco, es precisamente el deseo deliberado de promover y realizar actos homosexuales —el estado mental, la voluntad y el carácter cuya propia interpretación llegó a ser expresada con el deplorable pero provechosamente revelador nombre de “gay”—. Esa voluntad y toda la ideología “gay” trata a las capacidades sexuales de una manera profundamente hostil hacia el entendimiento que tienen de sí mismos los miembros de la comunidad que están deseando comprometerse en un verdadero matrimonio.

En este sentido, la orientación homosexual es, de hecho, una permanente negación de la aptitud intrínseca de la relación sexual para actualizar y, en ese sentido, expresar, la exclusividad y el compromiso ilimitado del matrimonio como algo bueno en sí mismo. Todo el que acepte que los actos homosexuales pueden ser un uso humanamente apropiado de las capacidades sexuales, debe, si es coherente, considerar a las capacidades, a los órganos y a los actos sexuales como instrumentos de gratificación personal de los “individuos” que los poseen. Tal aceptación es co-

múnmente (y en mi opinión correctamente) juzgada como una amenaza activa para la estabilidad de los matrimonios existentes y los futuros; convierte en un sinsentido, por ejemplo, a la posición según la cual el adulterio es *per se* (y no meramente porque puede conllevar un engaño), y de una manera significativa, contradictorio con el amor conyugal. Una comunidad política que juzga que la estabilidad y la generosidad protectora y educativa de la vida familiar es de fundamental importancia para el presente y el futuro de esa comunidad, puede juzgar correctamente que tiene un fuerte interés en negar que la conducta homosexual —un “estilo de vida gay”— sea una elección y forma de vida válida y humanamente aceptable, y en hacer todo lo que apropiadamente esté dentro de sus amplias funciones como comunidad, siempre sujetas al principio de subsidiariedad, para desalentar tal conducta.

VII. He prometido defender el criterio de que el gobierno de las comunidades políticas es subsidiario y está racionalmente limitado, no sólo por el derecho constitucional y por las normas morales que limitan la deliberación y las elecciones de toda persona decente, sino también por los límites inherentes al objetivo, propósito o fundamento que lo justifican. Ese fundamento es, por supuesto, el bien común de la comunidad política. Y argumentaré que ese bien común no es básico, intrínseco o constitutivo, sino más bien instrumental.

Cada comunidad está constituida por la comunicación y la cooperación entre sus miembros. Decir que una comunidad tiene un bien común es simplemente decir que la comunicación y la cooperación tienen un fin sobre el que sus miembros concuerdan, más o menos, en que debe ser comprendido, valorado y perseguido. Hay tres tipos de bien común, y cada uno de ellos provee el fin constitutivo de un tipo diferente de comunidad abierta, y realiza, a su vez, un bien humano básico: (1) la ayuda afectiva mutua y el placer compartido de la amistad y la *communio* de “verdaderos amigos”; (2) el compartir el marido y la mujer en la vida matrimonial, unidos como personas corporales complemen-

tarias, cuyas actividades las hacen aptas para la paternidad —la *communio* de los esposos y, si el matrimonio es fructífero, la de sus hijos—; (3) la *communio* de los creyentes, que cooperan en la devoción y en los servicios del culto requeridos por lo que ellos creen que son verdades accesibles sobre la fuente última de todo significado, valor y demás realidades, y sobre las maneras en las que los seres humanos pueden estar en armonía con esa fuente última. Las demás comunidades humanas, o bien están dedicadas a alcanzar una meta específica o un conjunto de metas (como una universidad, un hospital), y por lo tanto no están al servicio ilimitado de sus miembros, o bien tienen un bien común que no es básico sino instrumental. Cabe hacer notar que la asociación y la cooperación, aun cuando estén orientadas hacia fines específicos e instrumentales, más que básica e intrínsecamente buenas (como por ejemplo, en una empresa de negocios), tienen un carácter meramente instrumental, ya que actualizan el bien básico de la amistad en alguna de sus formas centrales o no centrales.

La comunidad política —bien entendida como una de las formas de colaboración necesarias, en beneficio de los bienes básicos, identificados por los primeros principios de la ley natural— es una unidad que coopera en el servicio de un bien común que es instrumental, no básico en sí mismo. Es verdad que es un bien “grande y divino”⁵² en su ambicioso contenido: “asegurar todo el conjunto de condiciones materiales y de otro tipo, incluyendo formas de colaboración, que tienden a favorecer, facilitar y fomentar el desarrollo personal de cada individuo [en esa comunidad]”⁵³ (que incluirá, en cada caso, constitutiva-

⁵² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, 1, 1; 1094b 9.

⁵³ Finnis, John, *Natural Law and Natural Rights*, 1980, 147. Como indico, esta definición de bien común de la sociedad política es similar a la que llegaron los comentaristas franceses de Aquino al principio de mediados del siglo veinte. *Ibidem*, en 160. Una definición similar fue adoptada por el Concilio Vaticano II: “esa suma de condiciones que consienten a los individuos y a las colectividades alcanzar su propia perfección más plena y rápidamente”, *Gaudium et spes*, 1965, 26; véase también *Dignitatis Humanae*, 1965, 6.

mente, el florecimiento de la familia, de la amistad y de otras comunidades a las que la persona pertenezca). También es cierto que su rango propio incluye la reglamentación de amistades, matrimonios, familias y asociaciones religiosas, como también la de muchas organizaciones y asociaciones que están dedicadas a fines específicos o que, como el Estado mismo, satisfacen un bien común meramente instrumental (por ejemplo, económico). Pero tal reglamentación de estas asociaciones no debería nunca (en el caso de las asociaciones con un bien común no instrumental), o debería tan sólo excepcionalmente (en el caso de asociaciones instrumentales), intentar asumir la autoridad de la formación, dirección o administración de esas iniciativas personales y asociaciones interpersonales. Más bien, su propósito consiste en llevar a cabo la función *subsidiaria*⁵⁴ (esto es, auxiliar, del latín *subsidium*, ayuda) de asistir a individuos y grupos en la coordinación de sus actividades teniendo en cuenta los objetivos y compromisos que hubieran elegido, y para hacerlo de manera consistente con los otros aspectos del bien común de esa comunidad, singularmente compleja, abarcadora y exigente en su razón de ser, sus requerimientos de cooperación y en su monopolización de la fuerza: la comunidad política.⁵⁵

⁵⁴ Véase, Finnis, *supra* en 146-47, 159.

⁵⁵ Ciertamente, el bien común de la comunidad política tiene elementos importantes que son poco compartidos con otras comunidades intermedias: por ejemplo, la restauración de la justicia por medio del castigo a aquellos que hubieran ofendido a la ley justa; la represión y el constreñimiento coercitivo de aquellos cuya conducta (en la que se incluye la omisión negligente) amenaza injustamente los intereses de terceros, particularmente esos intereses identificados como derechos morales (“humanos”) o legales, y las medidas obligatorias correspondientes para asegurar la restitución, compensación o reparación de la violación de derechos; y la determinación y defensa de un sistema de derechos de posesión o propiedad que respete los diversos intereses, inmediatos y conferidos o remotos y eventuales que todos tienen en cada propiedad. Pero el hecho de que esos y otros varios elementos del bien común político sean propios de la comunidad política y responsabilidad de los dirigentes —el gobierno—, de ninguna manera los convierte en bienes humanos básicos, o significa que el bien común político no sea más que instrumental en sí mismo.

El carácter fundamentalmente instrumental del bien común político está indicado en las dos partes en que el Concilio Vaticano II se refiere a la libertad religiosa, una enseñanza considerada por el Concilio como materia de ley natural (esto es, de “la razón misma”).⁵⁶ La *primera* parte de la enseñanza es que todos tienen derecho a no ser coaccionados en materias de creencia y práctica religiosa. Porque el conocer la verdad sobre temas fundamentales, compendiosamente llamados “religiosos” por el Concilio, y el adherirse a ellos y poner en práctica la verdad que uno ha llegado a conocer, es un bien tan significativo y una responsabilidad tan básica, y la consecución de “este bien del espíritu humano”⁵⁷ es tan inherente y tan insustituiblemente un asunto de aquiescencia *personal*, de decisión *consciente*, que si un gobierno interviniese coercitivamente en la búsqueda personal de creencias religiosas verdaderas o en la expresión popular de las creencias que se suponen verdaderas, dañaría a esa gente y violaría su dignidad, aun cuando su intervención estuviera basada en la correcta premisa de que su búsqueda ha sido conducida negligentemente y/o los ha llevado hacia creencias falsas. Los actos religiosos, de acuerdo con el Concilio, “trascienden” la esfera propia de los gobiernos; el gobierno debe ocuparse del bien común temporal y esto incluye (la función subsidiaria de) reconocer y promocionar la vida religiosa de sus ciudadanos, pero los gobiernos no tienen la responsabilidad ni el derecho a dirigir los actos religiosos y “exceden sus propios límites” si pretenden hacerlo.⁵⁸

La *segunda* parte de las enseñanzas del Concilio concierne a las restricciones apropiadas a la libertad religiosa, principalmente aquellas restricciones que son

⁵⁶ *Dignitatis humanae*, 2. En la parte siguiente, la declaración trata el asunto como revelación divina. *Ibidem*, en 9-14.

⁵⁷ Es una de las *animi humani bona*, mencionadas en *ibidem*, 1.

⁵⁸ “Potestas igitur civilis, cuius finis proprius est bonum commune temporale curare, religiosam quidem civium vitam agnoscere eique favere debet, sed limites suos excedere dicenda est, si actus religioso dirigere vel impedire praesumat”, *ibidem*, en 3.

requeridas para [i] la efectiva protección de los derechos de todos los ciudadanos y su coexistencia pacífica, [ii] un cuidado suficiente de la auténtica paz pública y de una vida en común ordenada en verdadera justicia, y [iii] un sostenimiento adecuado de la moralidad pública. Todos estos factores constituyen la parte fundamental del bien común y están contenidas en la noción de orden público.⁵⁹

Aquí también el bien común político está presentado como instrumental, al servicio de la protección de los derechos humanos y legales, de la paz *pública* y de la moralidad *pública* —en otras palabras, la preservación de un entorno social conducente a la virtud—. El gobierno no está precisamente presentado aquí como dedicado al dominio de la virtud y a la represión del vicio como tales, aun cuando la virtud (y el vicio) son de importancia suprema y constitutiva para el bienestar (o malestar) de los individuos y el valor (o disvalor) de sus asociaciones.

¿Es correcta la enseñanza del Concilio sobre la ley natural? ¿O deberíamos adherir a la más sencilla teoría de Aquino expuesta en su tratado *De regimine Principum*, a saber, que el gobierno debería mandar todo lo que lleve a la gente hacia su fin último (celestial), prohibir todo lo que los aparta del mismo, y coercitivamente impedir a la gente de hacer el mal e inducirlos a la conducta moralmente decente?⁶⁰ ¿Acaso tal vez la respuesta corta más persuasiva de esta enseñanza es todavía el famoso ataque de Aristóteles a las teorías que, como la del sofista Licofrón, tratan al Estado como a un mero arreglo para la seguridad mutua?⁶¹

⁵⁹ *Ibidem*, en 7.

⁶⁰ *De regimine principum*, c. 14 (...*ab iniquitate coerceat et ad opera virtuosa inducat*). Esta tesis está matizada, aunque no abandonada, en otras obras de Aquino. Así, en la *Summa Theologiae*, II-II q. 104 a.5c, enseña que el gobierno humano no tiene autoridad alguna sobre las mentes de las personas y sobre los movimientos internos de su voluntad. *Ibidem*, I-II q.96 a.2, enseña que la búsqueda gubernamental de la virtud debería ser gradual y no debería exigir demasiado del ciudadano medio (el que no es virtuoso).

⁶¹ Aristóteles establece: “La *polis* fue formada no solamente para beneficio de la vida, sino más bien para la buena vida... y... su propósito no es [meramen-

Pero en dos aspectos cruciales, al menos, Aristóteles (y, con él, la tradición) ha tomado la cosa demasiado a la ligera.

Primero: si el objeto, el fin o bien común de la comunidad política fuera, ciertamente, lograr una vida autosuficiente, y si la autosuficiencia (*autarcheia*) fuera ciertamente lo que Aristóteles define como tal —una vida en la que no falta nada, de completa realización—,⁶² entonces tendríamos que decir que la comunidad política tiene un objetivo que no puede tener esperanzas de alcanzar un bien común que está mucho más allá de su alcance. Porque la reflexión filosófica subsecuente ha confirmado lo que uno podía ya sospechar observando la oscilación manifiesta de Aristóteles entre los diferentes conceptos de *eudaimonia* (y por lo tanto, *autarcheia*): la satisfacción humana completa es nada menos que la satisfacción (en principio) de todas las personas humanas, en todas las comunidades, y no puede ser alcanzada en ninguna comunidad, salvo el reino celestial; una comunidad vislumbra no por la pura razón (teoría de ley natural), sino sólo gracias a la revelación divina; y que sólo puede alcanzarse por medio de

te] el de una alianza militar para la defensa... y no existe [meramente] para el beneficio de las relaciones comerciales y de negocios... cualquier *polis* verdadera y que no es tal meramente de nombre, debe tener a la virtud/excelencia como un objeto de su cuidado (*peri aretes epimeles einai*: ser solícita de la virtud]. De otra manera una *polis* cae en una mera alianza, distinta sólo por una cuestión espacial de otras alianzas en las que los miembros viven a mayor distancia unos de otros. De otra manera también, la ley se convierte en un mero contrato social [*syntheke*, contrato] —o (en las palabras del sofista Licofrón) en un «garante de la justicia, como entre un hombre y otro»— en vez de ser, como debería, de tal manera que hiciera [*poiein*] a los ciudadanos, buenos y justos... La *polis* no es solamente compartir una localidad común con el propósito de prevenir las lesiones recíprocas o intercambiar bienes. Estas son precondiciones para la existencia de una *polis*... pero una *polis* es una *communio* (*koinomia*) de clanes (y vecindarios) para el buen vivir, con el objetivo de lograr una vida completa y auto-suficiente [*autarkous*] ...por lo tanto, debe ser en beneficio de acciones verdaderamente buenas (*kalon*) y no de un mero vivir juntos”. Aristóteles, *Política*, III.5: 1280a32, a35, 1280b7-13, b30-31, b34, 1281a1-4.

⁶² Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 7: 1097b8. Esto, dicho sea de paso, difiere con amplitud de lo que Macedo, Stephen, *Liberal virtues*, 1990, 21517, quiere decir con “una persona autárquica”.

un don divino que trasciende las capacidades de la naturaleza. Por supuesto, la plenitud humana integral puede y debe ser el concepto central de una teoría moral basada en la ley natural, y, por ende, de una teoría política basada en la ley natural, y debería ser concebida como una especie de comunidad ideal (que responderá a la realidad del reino que la principal norma moral de la fe cristiana nos incita a buscar).⁶³ Pero esa comunidad ideal no es la propuesta prematuramente en las primeras teorías de la ley natural, como la de Aristóteles; esa comunidad ideal no es la comunidad política.

Segundo: cuando Aristóteles habla de “hacer” buena a la gente, constantemente⁶⁴ usa la palabra *poiesis*, que tantas veces ha contrastado con *praxis* y reservado para las técnicas (artes) de manipulación de la materia.⁶⁵ Pero ayudar a los ciudadanos a elegir y actuar de acuerdo con la realización humana integral debe involucrar algo que va más allá de cualquier arte o técnica. Porque sólo los individuos, actuando personalmente, pueden hacerse buenos o malos por elección. No es que sus vidas deban o puedan ser individualistas; su deliberación y su elección estarán moldeadas y ayudadas o impedidas por el lenguaje de su cultura,

⁶³ Porque nada que no sea la plenitud humana integral, la plenitud de todas las personas en todos los bienes humanos básicos, responde al conocimiento total por la razón y al interés total de la voluntad, por aquel bien humano del que se puede participar por medio de la acción. Y por eso el primer principio de una sana moral debe ser: cuando se trata de actuar voluntariamente en pos de los bienes humanos y evitar lo que se opone a ellos, se deben elegir y desechar solamente aquellas posibilidades cuyo deseo es compatible con la plenitud humana integral. Decir que la inmoralidad está constituida por la reducción, por la traba de la razón, por las pasiones, es equivalente a decir que el poder de los sentimientos sobre la razón constituye una inmoralidad al desviar al hombre hacia objetivos que no están de acuerdo con la plenitud humana integral. Esta comunidad ideal es, por lo tanto, el ideal más fundamental para la orientación de la buena voluntad.

⁶⁴ Aparte del pasaje recién citado, véase Aristóteles, *Ética nicomaquea*, I, 10: 1099b 32; II 1: 1103-4; X, 9: 1180b 24.

⁶⁵ Por ejemplo, Aristóteles, *Ética nicomaquea*, VI, 5; 1140a 2; Aristóteles, *Poética*, 1, 2: 1254a 5.

por su familia, sus amigos, sus asociados y sus enemigos, por las costumbres de su comunidad, por las leyes de su Estado y por la impronta de influencias humanas de muchas clases provenientes de lugares que trascienden las fronteras de su comunidad natal. Sus elecciones los involucrarán en relaciones con otras personas de todas esas comunidades, relaciones justas o injustas, generosas o mezquinas, vengativas o caritativas. Y como miembros de todas esas comunidades, tienen la responsabilidad de alentar a sus compañeros hacia lo moralmente bueno y de desalentarlos respecto de la conducta moralmente mala.

Sin lugar a dudas, la comunidad política es una cooperación que sobrelleva las tareas únicas de brindar protección coercitiva a todos los individuos y asociaciones legales dentro de su dominio, y de asegurar un entorno económico y cultural en el que todas estas personas y grupos puedan perseguir su propio bien. Sin lugar a dudas, este bien común de la comunidad política la convierte en mucho más que un mero arreglo para “prevenir las lesiones recíprocas e intercambiar bienes”. Pero una cosa es sostener, como requiere la razón, que la *ratio* de la comunidad política requiere que la estructura administrativa pública, el Estado, deba identificar, fomentar, facilitar y sostener, deliberada y públicamente, aquello que es verdaderamente valioso (incluyendo la virtud moral); que deba identificar, desalentar y obstaculizar deliberada y públicamente aquello que es dañoso y malo, y que deba, por medio de sus prohibiciones criminales y sanciones (al igual que por sus otras leyes y políticas), asistir a personas con responsabilidades de padres, para educar a los niños y a la gente joven en la virtud y para desalentar sus vicios. Algo muy distinto es, en cambio, sostener que esa *ratio* requiere o autoriza al Estado a dirigir a la gente hacia la virtud y alejarla del vicio incluso por medio de la penalización de actos viciosos realizados por adultos en secreto y verdaderamente consensuales.⁶⁶

⁶⁶ Entonces, una tercera forma en que Aristóteles se toma las cosas demasiado a la ligera es el modo en que pasa de apoyar la responsabilidad del gobierno de asistir o sustituir a la disciplina paterna de la juventud, a sostener que esta

Entonces, había una sana e importante distinción de principio que la Suprema Corte de Estados Unidos pasó por alto al cambiar su doctrina de *Griswold v. Connecticut*⁶⁷ (uso privado de anticonceptivos entre esposos) por la de *Eisenstadt v. Baird* (*distribución pública* de anticonceptivos a gente soltera).⁶⁸ La verdad y la relevancia de esa distinción, y su gran importancia para el bien común, volvería a ser pasada por alto si las leyes que criminalizan los actos privados de sodomía entre adultos llegaran a ser invalidadas por la Corte sobre la base de cualquier criterio que conllevara también el requerimiento constitucional de que las leyes toleren la publicidad o el *marketing* de servicios homosexuales, el mantenimiento de lugares de recreación para la actividad homosexual o la promoción de “estilos de vida” homosexuales por medio de la educación y los medios públicos de comunicación, o el reconocimiento de “matrimonios” homosexuales, o permitiera la adopción de niños por personas homosexualmente activas, y así sucesivamente.

responsabilidad continúa, y en forma igualmente coercitiva, “cubriendo toda una vida, ya que la mayoría de la gente obedece a la necesidad más que a los argumentos, y al castigo antes que al sentido de lo que verdaderamente vale la pena”. Aristóteles, *Ética nicomaquea*, X, 9:1180a 1-3.

⁶⁷ 381 U.S. 479 (1965).

⁶⁸ 405 U.S. 438 (1972). La ley atacada en *Griswold* fue la ley que prohíbe el uso de anticonceptivos incluso entre personas casadas. La convicción de *Griswold*, como un accesorio a dicho uso, cayó con la caída de la ley sustancial que sancionaba a los autores principales de tales usos. Muy diferente, en principio, hubiera sido una ley que prohibiera directamente las actividades de *Griswold* como promotor público de la información sobre anticonceptivos y su suministro. Si el derecho constitucional norteamericano no logra reconocer tales distinciones, ello muestra, sugiero, su falta de recto principio.