

ción sexual o aspectos científicos del género, como el trabajo de Natalia López Moratalla, sobre una aproximación científica a la ideología de género: cerebro de mujer, cerebro de hombre, sin que falte un amplio capítulo dedicado a la ideología de género en el Derecho español del que es autor José Luis Requero.

El lector encontrará, pues, en este libro un conjunto de trabajos multidisciplinarios (no interdisciplinarios) abordados por autores de relevancia que se unieron en un proyecto de investigación -Igualdad y Género- del que con toda seguridad provienen muchas de las conclusiones vertidas en esta obra. El distinto enfoque y el carácter multidisciplinar (sociológico, jurídico, filosófico, biológico, antropológico, psicológico...) hacen que los trabajos no puedan ser valorados como un conjunto sino individualmente pero la pluralidad de enfoques enriquece mucho la visión de conjunto sobre el género en muy diferentes campos. Esta obra, inteligentemente planteada, no cuestiona en general la incorporación del concepto de *género* en la sociedad sino que se centra en la crítica a una determinada visión e interpretación del mismo de forma que, paso a paso, el libro lleva a la defensa de una interpretación alternativa sobre *género* y sociedad o, como el mismo título dice, género y persona. En esta empresa, mientras que en algunos trabajos el género y su repercusión social y jurídica son claramente cuestionados como elementos válidos de articulación de las relaciones sociales, en otros trabajos las posiciones que se defienden son más matizadas aunque sin que se pierda nunca el hilo conductor crítico con una muy extendida forma de entender e interpretar las relaciones de género en las sociedades actuales.

El libro es una respuesta crítica, sin duda científicamente seria y rigurosa, de la defensa de la igualdad de género que se ha abierto paso en numerosos países europeos y que, como antes dije, tiene un notable apoyo en el Derecho de la Unión Europea del que el capítulo III (art. 20 a 26, y más nítidamente el 21.1) de la Carta de los Derechos Fundamentales de la Unión Europea y el vigente Pacto por la Igualdad de Género en la UE (2011-2020) son claro -y no únicos- ejemplos de ello. Quizá el análisis de la recepción del género en la Unión Europea, desde sus primeras manifestaciones hasta hoy, sea la ausencia más notoria de este libro ya que el protagonismo de la Unión Europea en este aspecto y la repercusión en las sociedades de los estados miembros es notable cualquiera que sea el enfoque adoptado para el análisis.

La igualdad, la defensa del trato igual, es -además de otras muchas cosas- un medio de tutelar el pluralismo social, ideológico y religioso. La igualdad de género es hoy un ámbito de indudable relevancia en las relaciones sociales; su estudio y análisis es siempre de gran utilidad y este libro hace una seria aportación al interminable debate. En el libro *Persona y Género* encontrará el lector un conjunto de trabajos, que a pesar de su diversidad, no agotan los muchos e importantes aspectos del tema pero sí logran con eficacia mostrar un elenco de visiones multidisciplinarias sobre el género como factor social, político y jurídico.

YOLANDA GÓMEZ SÁNCHEZ

**RAWLS, John, *Justicia como equidad: Materiales para una teoría de la justicia*, selección y presentación de M.A. Rodilla, Tecnos, Madrid, 2012, 328 pp.**

La obra de John Rawls se yergue como referencia inexcusable en la filosofía práctica del último tercio del siglo XX, plantada en el cruce de caminos entre la ética, la

teoría política y el Derecho. Sobre ella se ha podido decir que “domina el ámbito de la discusión, no en el sentido de proporcionar un acuerdo, ya que muy pocos autores están totalmente de acuerdo con ella, sino en el sentido de que los teóricos posteriores se han definido por oposición a Rawls”<sup>1</sup>. En efecto, gran parte de la filosofía política de las últimas décadas es interpretable como reacción frente a Rawls: desde la derecha “libertaria” (Nozick, Gauthier), desde la izquierda neomarxista (Cohen, Reiman), desde el comunitarismo (Taylor, Walzer, Sandel)...

Semejante impacto se explica, posiblemente, por el hecho de que la obra de Rawls insufla nueva vida a partir de los 60 en un paisaje teórico particularmente árido. La filosofía analítica había desembocado en diversas formas de no-cognoscitivism ético: el emotivismo de Ayer o Stevenson, el prescriptivismo de Hare, etc. El cognoscitivism ético, si exceptuamos al iusnaturalismo tradicional, quedaba reducido a dos doctrinas que parecían agotadas: el intuicionismo (que considera “lo bueno” [en el caso de Moore] o “lo correcto [right]” [en el caso de Pritchard] como una cualidad objetiva, pero “no natural” e indefinible, aprehensible sólo mediante una intuición intelectual directa), y el utilitarismo, una y otra vez refutado desde su introducción por Bentham y Mill, pero siempre reemergente bajo formulaciones más refinadas (*two-level utilitarianism*, *average utilitarianism*, etc.). Es significativo que Rawls dedique gran parte de las primeras páginas de su *Teoría de la justicia* a la crítica del utilitarismo y el intuicionismo<sup>2</sup>, dejando claro que se propone ofrecer una alternativa a ambos.

Aunque superadora del intuicionismo, el éxito de la teoría de la justicia rawlsiana puede estar relacionado también con “su capacidad para reorganizar y elevar al plano de la reflexión y de la crítica un amplio cuerpo de consideraciones dispersas en el *common sense*, en el fondo de sobreentendidos de lo que él mismo denomina nuestra *cultura pública*”<sup>3</sup>: se trataría de estructurar y justificar filosóficamente principios que de algún modo los miembros de las sociedades liberal-democráticas conoceríamos o daríamos ya por supuestos, de manera más o menos implícita (“dar cuenta de nuestro saber moral intuitivo”).

Como es sabido, la estrategia empleada por Rawls para dicha justificación es una versión *aggiornata* de la teoría del contrato social, modernizada con elementos tomados de las teorías de los juegos y de la *public choice*<sup>4</sup>. Los principios de justicia rawlsianos son, supuestamente, aquellos que escogerían representantes sociales congregados en cierta “posición original”, caracterizada por determinadas restricciones de información. La teoría de Rawls resultaría así encuadrable entre las que Ch. Perelman llamó teorías de la “justicia del agente” (lo justo es aquello que decreta(n) o acuerda(n) cierto(s) observador(es) ideal(es) desde algún “punto de Arquímedes” imparcial, alguna atalaya epistemológica privilegiada). Esto es paradójico: la relevancia de Rawls, según dijimos *supra*, está relacionada con su esfuerzo por rescatar a la filosofía práctica de la inanidad no-cognoscitivista de mediados de siglo ... y, sin embargo, la perspectiva de la “justicia del agente” (a diferencia de las de la “justicia de la norma” y la “justicia

<sup>1</sup> Kymlicka, Will, *Filosofía política contemporánea: una introducción*, trad. de R. Gargarella, Ariel, Barcelona, 1995, p. 65.

<sup>2</sup> Rawls, John, *A Theory of Justice*, Oxford University Press, Oxford, 1973, pp. 22-33.

<sup>3</sup> Rodilla, Miguel Angel, *Leyendo a Rawls*, Ediciones de la Universidad de Salamanca, Salamanca, 2006, p. 20.

<sup>4</sup> Kersting, Wolfgang, *Die politische Philosophie des Gesellschaftsvertrags*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt, 1994, p. 262.

del acto”) implica, en definitiva, una concepción convencionalista de los criterios de justicia, basada en el escepticismo respecto a la existencia de verdades morales subsistentes por sí mismas: como brillantemente resume Rodilla<sup>5</sup> “[para Rawls] la rectitud de las normas [...] no radicaría [...] en una presunta correspondencia con una esfera de valores y verdades morales inmutables y universalmente válidas que, por así decirlo, captaríamos en actitud objetivista; descansa más bien en su capacidad para ser objeto de un consenso logrado por medio de argumentación”.

Los principios rawlsianos de justicia son, por tanto, no *verdaderos* o *válidos* por sí mismos, sino *plausibles* (en el sentido de *susceptibles de ser adoptados* en un debate sometido a ciertas reglas). De algún modo, el centro de gravedad filosófico se desplaza desde los principios mismos a las características del procedimiento dialógico que, supuestamente, conducirá a la adopción de aquéllos: un debate justo conducirá indefectiblemente a la adopción de principios justos. El procedimiento en cuestión es la “posición original”: las peculiares restricciones informativas a que son sometidos los negociadores (“velo de ignorancia”) obedecen precisamente a la preocupación por preservar la simetría o imparcialidad [*fairness*] del debate. Rawls les priva de toda información relativa a su extracción social, sexo, nivel de inteligencia, creencias específicas, etc. para evitar que en la negociación puedan buscar principios que favorezcan a su respectivo sexo, religión, clase social, etc.<sup>6</sup>; también les hace ignorar las circunstancias históricas particulares de la sociedad para la cual legislan (aunque no las más genéricas “circunstancias de la justicia”: escasez de los bienes disponibles y pluralidad de concepciones del mundo y de la vida buena).

La reciente edición del volumen *Justicia como equidad* —que aquí comentamos— reúne los ensayos de la que podríamos llamar “fase de maduración” del pensamiento de Rawls (1951-68), anterior a *Una teoría de la justicia* (1971) (una de las cualidades positivas de Rawls es, debe reconocerse, su acreditada capacidad de evolución y aprendizaje, en diálogo con sus críticos: por ejemplo, *El liberalismo político* (1993) es, en gran parte, una respuesta a las críticas comunitaristas a *Teoría de la justicia*; y *Una revisión de la idea de razón pública* (1997), a su vez, una respuesta a las críticas que suscitó *El liberalismo político*: en ambos casos, la respuesta no consiste en un atrincheramiento obstinado en las propias posiciones iniciales, sino en un refinamiento y rectificación parcial de éstas). Y los completa con tres trabajos posteriores a la *Teoría*: “La independencia de la teoría moral” (1978), “El constructivismo kantiano en la teoría moral” (1980) y “Unidad social y bienes primarios” (1978).

Los seis trabajos anteriores a la *Teoría* documentan el proceso tentativo de formación del neocontractualismo rawlsiano. El “Esbozo de un procedimiento de decisión para la ética” muestra cómo va tomando forma la idea rawlsiana según la cual los criterios de justicia son de algún modo “dados por supuestos” inconscientemente por los miembros de una sociedad democrática (están “implícitos en nuestro saber intuitivo”). “Justicia como equidad” es el trabajo seminal que contiene ya lo esencial del planteamiento neocontractualista de *Teoría*... muestra la insuficiencia de la perspectiva utilitarista (una concepción de la justicia que atienda sólo a la maximización de “la mayor felicidad para el mayor número” no puede incluir la inviolabilidad individual: ¿y si la supresión de algunos individuos conviniere al bienestar de la mayoría?), y propone ya una matriz contractualista para la teoría de la justicia (los criterios de justicia son los

<sup>5</sup> Rodilla, M.A., *Leyendo a Rawls*, cit., p. 25.

<sup>6</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, cit., pp. 12, 18ss, 136ss

que escogerían personas racionales y libres, si tuvieran que debatir sobre las reglas básicas de la sociedad en una “posición original” hipotética), así como una primera formulación de los dos célebres principios: el de “igual libertad para todos” y el “principio de diferencia” (que autoriza desigualdades socio-económicas siempre que redunden en beneficio de todos). El siguiente artículo, “La justicia distributiva”, imprime una vuelta de tuerca igualitarista al segundo principio (el de la diferencia): las desigualdades socio-económicas sólo resultarán justas si puede demostrarse que operan, no ya en beneficio de “todos”, sino más específicamente, de los peor situados. Y en “La justicia distributiva” se introduce también el “velo de ignorancia”: el mecanismo que, sustrayendo a los contratantes información sobre su raza, sexo, estatus socio-económico, etc., garantiza su imparcialidad al debatir sobre los principios de justicia.

El “principio de la diferencia”, precisamente, ha sido uno de los aspectos más discutidos de la teoría rawlsiana de la justicia. Aporta a ésta un claro sesgo redistributivo, casi socialista. Rawls supone que los representantes –conscientes de que, cuando se descorra el “velo de ignorancia”, pueden resultar ocupar el extremo inferior de la escala socio-económica- aplicarán una lógica *maximin* que les llevará a escoger criterios distributivos que aseguren al peor situado una cuota lo más elevada posible en términos absolutos (por ejemplo, en una sociedad de sólo tres miembros se preferirá una distribución 6-5-4 a una distribución 20-15-3, o a una distribución 3-3-3: la tercera es más igualitaria, la segunda arroja un ingreso *per capita* más alto, pero en la primera el peor situado sale mejor parado). La promoción de los desfavorecidos resulta ser la única razón que puede justificar una desigualdad distributiva. Esto implica que, en una sociedad rawlsiana, no se permitiría que los más capaces explotaran sus talentos obteniendo ganancias superiores a los demás... salvo que consigan demostrar que el hecho de que ellos consigan ingresos más altos favorece también a los menos capaces: “una distribución de la riqueza [...] determinada por la distribución natural de habilidades y talentos [...] es arbitraria desde el punto de vista moral”<sup>7</sup> (Rawls, J. [1973], 73). Rawls insiste en el carácter caprichoso de la “lotería genética” que premia a algunos individuos con capacidades superiores a las de otros: el inteligente (o el artista, o el deportista superdotado) no merecía su talento, y, por tanto, tampoco merece el plus de bienes que previsiblemente conseguirá mediante el aprovechamiento de su ventaja natural. “Los favorecidos por la naturaleza no podrán obtener ganancias por el mero hecho de estar más dotados, sino solamente para cubrir los costes de su entrenamiento y educación y para usar sus dones de manera que también ayuden a los menos afortunados”<sup>8</sup>.

Afirmaciones como la anterior han permitido a George Walsh afirmar que “aparte del igualitarismo estricto, no existe otra teoría de la justicia que se base más en la envidia que la de Rawls”; Tibor R. Machan, por su parte, ha señalado que “Rawls [da por supuesto] que todos somos producto de fuerzas sobre las que no tenemos control individual; [...] la visión de Rawls excluye, al menos implícitamente, cualquier mérito debido al esfuerzo personal, y de esta manera deniega la posibilidad de diferentes estatus de bienestar que pueden haber sido obtenidos por diferencia de méritos”<sup>9</sup>. En efecto, Rawls plantea las cosas como si todas las diferencias distributivas finales (las mayores o menores cantidades de riqueza con las que se terminarán haciendo los distintos sujetos en una economía libre) dependieran de ventajas inmerecidas, sean de carácter

<sup>7</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, cit., p. 73.

<sup>8</sup> Rawls, J., *A Theory of Justice*, cit., pp. 101-102.

<sup>9</sup> Machan, Tibor R., *Individuals and their Rights*, Open Court, Chicago, 1989, pp. 200-201.

socioeconómico (haber disfrutado de mejores oportunidades educativas) o de carácter genético-natural (haber nacido con un IQ alto, etc.). Desprecia totalmente la incidencia del *esfuerzo individual* y las decisiones libres en el éxito económico-profesional (y, en este sentido, se ha podido hablar de una inspiración *antimeritocrática* en Rawls)<sup>10</sup>: da por supuesto que, si alguien ha llegado más alto, lo ha conseguido aprovechando dotes congénitas inmerecidas. Si dos hermanos gemelos –educados en la misma familia y equipados con las mismas dotes naturales– deciden estudiar, respectivamente, 5 horas diarias y 1, es probable que el más laborioso termine alcanzando ingresos más altos: sin embargo, la teoría de Rawls le obligaría a compartir sus superiores ganancias con el hermano perezoso, a menos que consiga demostrar que el hecho de que él gane más beneficia o promueve de algún modo a éste. Es claro que esta conclusión no encaja bien en nuestras intuiciones morales: intuimos que la suerte distributiva de una persona no debe depender de ventajas inmerecidas, pero sí de sus elecciones libres (por ejemplo, estudiar una carrera más o menos exigente) y de sus mayores o menores inversiones de esfuerzo. La gente debe aprender a asumir las consecuencias socioeconómicas de sus decisiones. Por lo demás, “en el mundo real no existe una forma de saber cuáles son las ventajas y desventajas reales de la gente”<sup>11</sup>: sólo un Estado orwelliano que midiese constante y milimétricamente las capacidades innatas y las oportunidades educativas disfrutadas por las personas podría llegar a discernir qué porcentaje del éxito de alguien se debe a “ventajas inmerecidas” (naturales o educativas) y qué porcentaje se debe a decisiones acertadas o mayor inversión de esfuerzo.

FRANCISCO JOSÉ CONTRERAS

**SEVILLA BUJALANCE, Juan Luis (coord.), *Informe sobre el aborto*, Grupo de Profesores Católicos Universidad de Córdoba, Obispado de Córdoba, noviembre de 2011, 185 pp.**

*“La vida no pertenece al hombre. Le sobrepasa porque ha sido recibida de Dios. Es sagrada. Ningún hombre puede disponer de ella a su antojo”*

Pablo VI, en la *Humanae vitae*

*“El aborto empobrece a la gente desde el punto de vista espiritual; es la peor pobreza y la más difícil de superar”*

Beata Madre Teresa de Calcuta

### 1.- JUSTIFICACIÓN Y OBJETIVOS

El informe recensionado ha sido elaborado por el Grupo de profesores investigadores Católicos de la Universidad de Córdoba. Nace como respuesta a la llamada de la propia Iglesia de oposición activa al aborto, que hace que estos profesionales pongan en común sus conocimientos para un único objetivo: la defensa de la vida.

Desde el Obispado de Córdoba y con el apoyo expreso de su actual Obispo Mons. Demetrio Fernández, y también de quien en su día le precedió en el mismo, Mons. Asenjo Pelegrina, se da el impulso definitivo para que vea la luz esta obra de vital

<sup>10</sup> Rodilla, M.A., *Leyendo a Rawls*, cit., p. 51.

<sup>11</sup> Kymlicka, W., op.cit., p. 98.