Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, (2021), *44*
e-ISSN: 2386-4702 | ISSN: 0214-8676

Equilibrio reflexivo y justificación: ¿intuicionismo o coherentismo? (en el 50º aniversario de la publicación de *A Theory of Justice*)*

Reflective Equilibrium and Justification: Intuitionism or Coherentism? (On the 50th Anniversary of the Publication of *A Theory of Justice*)

Emilio José Rojas Molina

Autor:
Emilio José Rojas Molina
Universidad de Salamanca, España
erojas@usal.es

Recibido: 3-8-2020
Aceptado: 14-12-2020

Citar como:
Rojas Molina, Emilio José, (2021). Equilibrio reflexivo y justificación: ¿intuicionismo o coherentismo? (en el 50º aniversario de la publicación de *A Theory of Justice*) Doxa. Cuadernos de Filosofía del Derecho, *44*, pp. 409-441. https://doi.org/10.14198/DOXA2021.44.16

Licencia:
Este trabajo se publica bajo una Licencia Creative Commons Atribución 4.0 Internacional.



© Emilio José Rojas Molina

Resumen

Este trabajo examina la concepción de la justificación en la que se inscribe el método al que Rawls apela para justificar sus principios de justicia, una de las cuestiones metodológicas que más reparos ha generado. En este sentido, se propone explicar por qué el equilibrio reflexivo supone una explicación ampliamente coherentista de la justificación, así como de qué modo la visión que ofrece de esta trata de evitar cualquier elemento de naturaleza fundacionalista. Puesto que, en cuanto teoría de la justificación, el fundacionalismo es el enfoque que más abiertamente parece oponerse al coherentismo, pero algunas de las críticas que se han formulado del equilibrio reflexivo han tratado de presentarlo como una forma encubierta de intuicionismo –la versión más importante de fundacionalismo moral–, el trabajo intenta poner de manifiesto algunas de las diferencias más relevantes que cabe trazar entre esos dos modos de concebir la justificación. Tomando esto como base, pretende evidenciar por qué los intentos de presentar la justicia como equidad como participando de esa clase de fundacionalismo son poco razonables, pero, sobre todo, ofrecer algunas respuestas a propósito de ese tipo de reproches, subrayando las cuestiones en las que debe ponerse el foco a la hora de evaluarlos.

Palabras clave: Rawls; método de justificación; equilibrio reflexivo; coherentismo; fundacionalismo; intuicionismo.

* Me gustaría agradecer los valiosos comentarios y sugerencias que sobre el borrador de este trabajo me trasladaron Miguel Ángel Rodilla y J. A. Ramos Pascua. Quisiera también señalar que en este artículo reviso y reelaboro parte de lo expuesto en el capítulo V de mi tesis doctoral, *Método y justificación en la teoría de la justicia de Rawls* (Universidad de Salamanca, 2018), que próximamente publicará la editorial Tirant lo Blanch, tras haber sido sometida a un profundo proceso de revisión.

Abstract

This paper examines the conception of justification that the method to which Rawls appeals to justify his principles of justice falls within, one of the methodological questions that more objections has generated. In this sense, it sets out to explain why reflective equilibrium supposes a broadly coherentist account of justification, as well as how the vision that it offers of this seeks to avoid any element of a foundationalist nature. Since foundationalism is the approach to justification that it seems to oppose coherentism most straightly, but some of the criticisms of reflective equilibrium have attempted to present it as a disguised form of intuitionism –the most important version of moral foundationalism–, the paper tries to highlight some of the most significant differences that can be drawn between these two ways of seeing justification. Taking this as a basis, it aims to show why attempts to present justice as fairness as participating in that kind of foundationalism are unreasonable, but, above all, to offer some answers regarding these objections, emphasizing the questions that must be put the focus when evaluating them.

Keywords: Rawls; method of justification; reflective equilibrium; coherentism; foundationalism; intuitionism.

I

Se cumplen 50 años de la publicación de *A Theory of Justice* (1971), obra de John Rawls, que ha llegado a ser considerada por muchos como la más importante en el ámbito de la filosofía moral desde *The Methods of Ethics* (1907) de Henry Sidgwick. Con la teoría de la justicia que allí expone –a saber: *la justicia como equidad*– Rawls pretende elucidar la cuestión de cuál es la concepción de la justicia más adecuada para una sociedad democrática. Para dar respuesta a esa cuestión, Rawls no solo trata de articular un conjunto definido de principios de justicia, e intenta explorar sus consecuencias institucionales, sino que también construye un procedimiento de decisión para defenderlos frente a concepciones rivales. Básicamente, Rawls diseña una situación de elección puramente hipotética, a la que denomina la «posición original», en la que individuos racionales, guiados por consideraciones de interés propio, pero sometidos a condiciones de desinformación muy severas a propósito de cualesquiera datos particulares son convocados a deliberar y ponerse de acuerdo sobre los principios de justicia. Pero, al mismo tiempo, para comprobar la idoneidad de ese procedimiento, somete el propio diseño de la posición original, que ya de inicio tiene entre sus propósitos expresar las condiciones a las que sería razonable sujetar la elección de los principios, a un test muy concreto, el de la coherencia en «equilibrio reflexivo» que los principios elegidos en ella mostrarían con respecto a las convicciones morales que con mayor firmeza sostenemos, nuestros «juicios considerados». De hecho, Rawls concibe el constructo de la posición original como un recurso expositivo que nos permite reunir en un mismo esquema de razonamiento, además de los elementos fundamentales de una sociedad democrática y moderna, nuestras

convicciones más abstractas y formales y nuestros juicios más particulares y concretos[1], y recurrir a lo convincente que, al menos de entrada, resultan unos para comprobar lo plausible que son otras y viceversa, todo ello con el propósito justamente de servirnos de la credibilidad que se deriva de la reunión de todos ellos en la elección de los principios de justicia apropiados. Según Rawls, a través de la posición original todas nuestras convicciones consideradas, independientemente de si estas son más o menos generales, pueden ser puestas en relación las unas con las otras e influirse mutuamente con el fin de que puedan llegar finalmente a encajar coherentemente.

Sin duda el interés que la obra de Rawls ha despertado se debe tanto a las conclusiones que pretende alcanzar como al razonamiento del que se sirve para establecerlas. Pero, siendo esto así, no es menos cierto que, si los principios que Rawls propone han sido objeto de enorme discusión entre los comentaristas, más controvertida y cuestionada ha sido todavía si cabe la defensa que él proporciona a tales principios, y con ella la propia forma en la que trata de defender sus conclusiones más amplias acerca de la justicia. En este sentido, puede afirmarse que, a pesar de que ofrece sobradas pruebas de su enorme consistencia y sofisticación, lo cierto es que, con respecto a la cuestión del método, la justicia como equidad no ha dejado de suscitar interrogantes y cosechar reparos de la más variada procedencia, pendientes todavía en muchos de los casos de obtener una adecuada respuesta, que explican la necesidad de seguir examinando el procedimiento de justificación asumido por Rawls. Ahora bien, a diferencia de lo que, por lo general, ha sucedido con la mayoría de discusiones que sus principios de justicia han planteado, en las que los términos del debate están más o menos claros, en el caso de las numerosas cuestiones metodológicas que la obra de Rawls ha suscitado –a propósito, por ejemplo, de la relación entre el procedimiento de decisión al que él recurre, la posición original, y el método de justificación de su teoría, la coherencia en equilibrio reflexivo, o de la clase de problema para resolver el cual la justificación es igualmente un procedimiento–, tras muchas de las controversias únicamente subyace una lectura inadecuada de los planteamientos de Rawls. Precisamente el cincuenta aniversario de la publicación de *A Theory of Justice*, la obra con la que Rawls cambió para muchos el modo de entender la filosofía moral y política, parece un buen momento para volver

1. Según Rawls, las personas tienen juicios considerados de justicia «en todos los niveles de generalidad»: no solo poseen convicciones generales como las que se refieren a las restricciones que deben satisfacer las razones en favor de los principios de justicia, sino también convicciones bastante más concretas acerca de algunos comportamientos individuales, o sobre la justicia que cabe atribuir a instituciones y políticas sociales muy determinadas, por ejemplo, la servidumbre o la discriminación por razón de raza, sexo o religión (*cfr.* 1975: 289; y 1978: 59). Como ha expuesto Marcus G. Singer al aseverar que la «importante cuestión metodológica de que nuestros principios y en consecuencia nuestra teoría de la justicia deben corresponderse con nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo» es una «visión [...] válida tanto en principio como en detalle» (2002: 67), no hay duda de que «no ha sido [...] suficientemente apreciado, por aquellos que no piensan así, que los juicios considerados –semejantes a los hechos– contra los cuales testamos nuestros principios –teoría– no son juicios necesariamente particulares solo, ni son necesariamente más concretos y particulares que los principios ideados para explicarlos. Aunque tales 'hechos' pueden ser juicios particulares sobre casos particulares, también pueden ser abstractos y generales» (*ibid.*).

sobre una de esas cuestiones a propósito del método de justificación seguido por él para justificar su concepción de la justicia que han generado ese tipo de controversia: la referida a la concepción de la justificación con la que hemos de asociar el equilibrio reflexivo. Al fin y al cabo, aunque la teoría de la justicia elaborada por Rawls ha trazado una senda propia en el seno de la filosofía moral y política por la que, ciertamente, merece la pena transitar, solo recientemente estamos empezando a asimilar sus frutos. Ronald Dworkin lo ha expuesto perfectamente: «Tras todos los libros, todas las notas a pie de página, todas las magníficas discusiones, no hemos hecho más que comenzar a comprender lo mucho que tenemos que aprender de ese hombre» (Dworkin, 2006: 261).

II

Rawls sostiene que la justificación de una concepción política de la justicia se basa en lo congruente que, tomada en su conjunto, esta resulta con nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo, y, en particular, el modo en el que los organiza dentro de una visión coherente –en la cual todos los elementos que la componen se apoyan además mutuamente–, que, en efecto, es aceptable para nosotros tras la debida reflexión. De acuerdo con esto, ninguna clase específica de juicio considerado, ningún nivel particular de generalidad de los que tales juicios son susceptibles –ni nuestras convicciones más abstractas y formales ni nuestros juicios más particulares y concretos, ni por supuesto tampoco ninguno de los que se refieren a los niveles intermedios que a tales efectos cabe señalar en nuestro razonamiento práctico– trata de explicar por sí solo la justificación de la concepción de la justicia en la que todos encuentran expresión y son apropiadamente cohonestados, por lo que no cabe atribuir a ninguno de ellos un lugar especial, o de algún modo privilegiado, en dicha justificación. Expuesto de forma muy sumaria, esa es básicamente la concepción de la justificación que Rawls asocia al equilibrio reflexivo (*cfr.* 1971: 21 y 577-579 [1999b: 19 y 506-507]; 1989: 23-25, nota 9, p. 24, incluida; 1993: nota 8, pp. 8-9; y 2001: nota 21, p. 26, y 30-32). No obstante, y pese a la brevedad, dos cosas particularmente importantes en lo que a dicha concepción se refiere han de ser necesariamente colegidas. Primera, que el equilibrio reflexivo supone una explicación ampliamente coherentista de la justificación[2], y, segunda, que precisamente por eso la visión que ofrece de esta ante todo trata de evitar en ella cualquier elemento de naturaleza fundacionalista.

A pesar de ser bastante evidente, según eso, el modo en el que Rawls concibe la justificación, y de ofrecer el equilibrio reflexivo justamente uno de los ejemplos más claros de lo que el coherentismo moral supone como método (*cfr.* Daniels, 2020),

2. Una de las primeras caracterizaciones de la metodología de Rawls como siendo la propia de una «teoría de la coherencia» en el ámbito de la «justificación ética», y una, además, a la que «Rawls da una formulación inusualmente clara y elegante (y para mí –dice su autor– convincente)», puede encontrarse en Feinberg, 1972: 213-214.

entre las críticas que se han formulado de dicho procedimiento no han faltado las que, a propósito justamente de esta cuestión, tratan de presentarlo como una forma encubierta de intuicionismo, la versión más importante del fundacionalismo moral que Rawls pretende evitar. Eso, y el hecho de que sea precisamente el fundacionalismo, entendido aquí como una teoría de la justificación, el que más directamente parece oponerse al coherentismo como explicación de aquella, sugieren la necesidad de comenzar examinando los aspectos más relevantes de ambas teorías. En este sentido, aunque, como posteriormente explicaré, Rawls concibe la justificación como un problema práctico y no epistemológico –uno de los puntos más claros que ponen de manifiesto lo lejos que él está de posiciones como las de G. E. Moore, C. D. Broad o W. D. Ross–, habré de tomar prestados algunos conceptos e ideas propios de la epistemología, pues es justamente en la teoría del conocimiento donde más profusamente ha recibido atención la cuestión relativa a la naturaleza de la justificación, y en particular los dos enfoques sobre ella que aquí nos conciernen, el fundacionalismo y el coherentismo. En todo caso, tales elementos, para la exposición de los cuales me apoyo en buena medida en el magnífico ensayo de David O. Brink *Moral Realism and The Foundations of Ethics* (1989), deben ser vistos únicamente como «afirmaciones muy abstractas» relacionadas con «los rasgos estructurales» de ambos (Brink, 1989: 104)[3]. Proceder de ese modo nos permitirá comprender más claramente por qué los intentos de presentar la justicia como equidad como una teoría fundacionalista son poco razonables.

III

Desde que Aristóteles señalara la necesidad de que las creencias que intervienen en la justificación de otras estuvieran ellas a su vez también justificadas (*cfr. Analíticos Segundos*, 72a36-73a20, pp. 318-321 de la trad. cast.), fundacionalismo y coherentismo pueden considerarse las teorías de la justificación históricamente más influyentes (*cfr.* Brink, 1989: 101 y 104); de hecho, tanto el fundacionalismo como el coherentismo han pretendido ser cada uno de ellos «la explicación correcta de la justificación» (*ibid.*: 100)[4]. En términos generales, esa exigencia de ofrecer igual justificación para las creencias que justifican supone que nuestra creencia *p* naturalmente podría estar basada en creencias tales como *q* y *r*, pero impone que, para que *q* y *r* puedan justificar *p* «de manera inferencial», ellas a su vez deben estar justificadas a través de otras creencias igualmente susceptibles de justificación, y así sucesivamente (*cfr. ibid.*: 104-105). Ahora bien, ese «requerimiento epistemológico», completamente «plausible», ha pretendido ser

3. Sobre el modo en el que el fundacionalismo y el coherentismo conciben «la estructura de nuestras justificaciones», véase también Steup y Neta, 2020.

4. Para una comparación de esos dos enfoques acerca de la naturaleza de la justificación que trata de poner de manifiesto el contraste tan señalado que existe entre ambos, véase Dancy, 1985: caps. 4 a 9. Para la tesis de que «la tradicional dicotomía entre coherentismo y fundacionalismo es engañosa», véase, sin embargo, Hansson, 2007.

atendido de varias maneras, entre ellas las dos a las que fundacionalismo y coherentismo responden, esto es, entendiendo que la justificación debe ser siempre «lineal», pero no toda ella puede ser «inferencial» (fundacionalismo)[5], o, por el contrario, que, si bien siempre ha de ser «inferencial», no en todos los casos puede ser una justificación «lineal» (coherentismo) (*cfr. ibid.*: 105, 116 y 291-292). Invirtiendo el orden que seguramente sería de esperar por razones de tipo histórico, comenzaré por la caracterización más genérica del coherentismo (moral). Eso nos permitirá contraponer mejor, con el propósito más arriba expuesto, lo que el fundacionalismo (moral) supone.

El *coherentismo moral* puede ser visto como la consecuencia de aplicar a la justificación de las creencias morales la teoría coherentista de la justificación (*ibid.*: 103), la cual, conviene siquiera apuntarlo, pese a la estrecha relación que mantiene con ella, no se solapa sin más con «la teoría de la verdad como coherencia», que afirma que «una proposición es verdadera si y sólo si es un miembro de un conjunto coherente» (Dancy, 1985: 135, *cfr.* 135-138)[6]. En cuanto método, el coherentismo confía en la «interacción entre teoría y juicios particulares» (Brink, 1989: 65), y, según lo anterior, existen pocas dudas de que «puede aplicarse a la justificación de nuestras creencias morales» (*ibid.*: 101), tan pocas que, como ya apunté, uno de los casos más evidentes de teoría coherentista de la justificación en el ámbito de la filosofía moral que suelen citarse es precisamente el método del equilibrio reflexivo de Rawls (*cfr.* Brink, 1987: 73 y 76; y 1989: 133)[7]. De hecho, es bastante evidente la posibilidad de entender que «cualquier creencia moral que sea parte del equilibrio reflexivo está justificada de acuerdo con una teoría coherentista de la justificación en la ética» (Brink, 1989: 131). Pero, más allá de esto, en lo que quiero insistir aquí es en que, si con arreglo a «una teoría coherentista de la justificación» se afirma que «una creencia está justificada en la medida en que el conjunto de creencias al que pertenece es coherente» (Dancy, 1985: 138, *cfr.* 138-143), esto es, si forma parte de «un sistema de creencias explicativamente coherente» (Brink, 1989: 17), ninguna de las cuales puede ser justificada, además, de manera no inferencial[8], desde el punto de vista más concreto del «coherentismo moral»

5. Como explica Dancy, «la pretensión de que hay dos formas de justificación, inferencial y no-inferencial, es el núcleo de cualquier forma de [...] [fundacionalismo] en la teoría de la justificación» (1985: 74).

6. Sobre «la teoría coherentista de la verdad», véase Young, 2018. Un examen crítico de la «relación entre coherencia y verdad» puede encontrarse en Olsson, 2002, y Thagard, 2007, que defienden la existencia «en el mejor de los casos [de] una muy débil conexión entre la coherencia y la (probabilidad) de verdad» y la «coherencia explicativa» como «conducente al menos a la verdad aproximada» respectivamente. Para «la teoría coherentista de la justificación epistémica», véase igualmente Olsson, 2017. Respecto de la distinción más específica entre el coherentismo como «método de investigación» que atribuye a la coherencia «un papel vital e indispensable como criterio de la verdad» y el coherentismo como «teoría sobre la estructura o naturaleza de la justificación», véase Stern, 2004.

7. Como ha expuesto Dancy, «algunos de los que discuten la justificación moral, e incluso algunos de los que se llaman a sí mismos coherentistas toman como su modelo de coherentismo la noción de John Rawls del equilibrio reflexivo» (Dancy, 2004: 153).

8. Aunque la «noción de coherencia» como «propiedad» referida a un «conjunto de creencias» parecería explicarse por sí sola, y todos los coherentistas están de acuerdo en que la «consistencia» ha de ser un elemento consustancial a la misma, añadiendo muchos a esa condición la «compleción», no son pocos los que, para explicar

lo que se asevera es que «la creencia moral de uno *p* está justificada en la medida en que *p* es parte de un sistema coherente de creencias, tanto morales como no morales, y la coherencia de *p* explica al menos parcialmente por qué uno sostiene *p*» (*ibid.*: 103; *cfr.* Brink, 1987: 73-74). Ciertamente, el coherentismo moral, comenzando por el de Rawls, asume que las personas tienen creencias morales en los diversos niveles de generalidad de los que estas son susceptibles, pero también, y esto es lo realmente característico del mismo, que esas creencias dependen únicamente las unas de las otras, e incluso que hay creencias no morales[9], referidas, por ejemplo, a aspectos concretos de la teoría social y psicológica, con las cuales, según esta teoría, aquellas han de estar igualmente relacionadas en su empeño por conformar un conjunto lo más coherente posible de creencias (*cfr.* Brink, 1987: 86; y 1989: 104). Aunque sobre esto último, esto es, cómo en un coherentismo como el de Rawls la justificación que la coherencia puede ofrecernos a propósito de la concepción moral está vinculada no solo a la que esta muestra con respecto a «creencias morales consideradas», sino también a otras creencias de naturaleza distinta a la moral (*cfr.* Brink, 1987: 86 y 90), tendremos oportunidad de volver posteriormente a propósito de la interpretación que Norman Daniels hace del equilibrio reflexivo.

De acuerdo con esta clase de coherentismo, la justificación de una creencia moral se explica, pues, por su coherencia, en los términos apropiados, con el resto de creencias, incluyendo también las de carácter no moral, que aceptamos o podríamos llegar a aceptar (*cfr.* Brink, 1989: 9), naturalmente, se supone que a través del procedimiento de reflexión adecuado. Es cierto que en nuestra praxis cotidiana suele producirse una «justificación contextualista», esto es, «una justificación parcial o incompleta» que no satisface por completo la condición de que las creencias que justifican estén ellas mismas justificadas. Así, en los «contextos normales de justificación», las personas damos por buenas, creemos que están verdaderamente justificadas, un buen número de creencias, normalmente «creencias de fondo» que no cuestionamos y que tenemos por indubitadas de un modo tal que nos parece incluso innecesario tratar de justificarlas. Eso es razonable, pues, de lo contrario, sería imposible avanzar justificaciones concretas para la multitud de temas específicos con los que nos topamos. En tales casos, la justificación aparece como más o menos lineal, un tipo de justificación

el «modo particular» en el que ese conjunto habría de mantenerse «unido y mutuamente ajustado», recurren también a nociones como las de «implicación» (una creencia implica otra si y solo si, dada aquella, esta otra *debe* ser cierta) y «explicación mutua» (cada una de las creencias que forman parte de un conjunto de creencias se explica por las demás creencias). Sin embargo, si nos atenemos a las controversias que ya en el terreno de la propia epistemología suscitan los análisis de la coherencia que se plantean en términos de implicación e incluso las dudas que suscita la idea de compleción, y a que la disputa, en cambio, parece ser bastante menor en torno a «lo coherente como lo mutuamente explicativo», cabría entender que la mayoría de las teorías de la justificación como coherencia al menos convendrán en afirmar que «un conjunto [de creencias] es coherente en la medida en que sus miembros son mutuamente explicativos y consistentes» (*cfr.* Dancy, 1985: 132-135).

9. Como ha explicado Brink, «desde su artículo, 'Outline for a Decision Procedure in Ethics', John Rawls ha defendido una epistemología moral coherentista según la cual las teorías morales y políticas se justifican sobre la base de su coherencia con nuestras otras creencias, tanto morales como no morales» (*cfr.* Brink, 1987: 71).

bastante «natural» a los ojos de cualquiera, y que, de hecho, es la mantenida por el fundacionalismo. Pero esa posibilidad, la de omitir la justificación de algunas de las creencias que intervienen en la «justificación contextualista», suele circunscribirse, como digo, a «determinadas creencias de fondo» sobre cuya justificación estamos tan convencidos que creemos superfluo tratar de justificarlas (*cfr. ibid.*: 123-124). Y lo que es más importante, a medida que tratamos de explicar por qué no solo las creencias a las que apelamos en un contexto concreto, sino también «esas creencias que formaban el fondo de la justificación contextualista» están ellas mismas justificadas, «la justificación debe hacerse cada vez más un asunto de apoyo mutuo y cada vez menos un asunto de apoyo lineal» (*ibid.*: 124).

Porque, si pretendemos respetar la «restricción epistemológica» antes citada de modo que las «creencias de fondo» sobre las que construimos nuestras justificaciones contextualistas puedan ellas mismas ser también justificadas, para el coherentista una conclusión emerge: «la justificación sistemática de cualquier creencia solo puede ser explicada como una función de su relación con la totalidad de las otras creencias que uno sostiene o podría sostener» (*ibid.*), entre ellas «creencias de segundo-orden de varias clases» (*ibid.*: 125), y que, en este caso, al estar relacionadas con la moralidad, «incluyen también creencias sobre la fiabilidad de determinadas clases de creencias morales» (*ibid.*:132). En sentido amplio, puede decirse que «el coherentismo satisface esta demanda de justificación sistemática afirmando que la creencia *p* de uno está completa o sistemáticamente justificada cuando *p* es parte de un sistema de creencias máximamente coherente y la coherencia de *p* explica al menos parcialmente por qué uno sostiene *p*» (*ibid.*: 124). Según eso, para la justificación de una creencia no basta, por tanto, con señalar algo así como su «antecedente probatorio inmediato»: se requiere «conectar» los diversos «eslabones» en una «cadena probatoria», pero no necesariamente de una manera lineal. Así, como explica Brink, «no es suficiente que alguien sea capaz de citar *q* en apoyo de *p*, que sea capaz de citar *r* en apoyo de *q*, que sea capaz de citar *s* en apoyo de *r*, y así sucesivamente. Debe ser capaz de conectar *s* y los otros con *p*» (*ibid.*: 293). Porque, si el hacer solo «varios discretos movimientos inferenciales» hace que la justificación resulte «demasiado fragmentaria» (*cfr. ibid.*: 293), no es menos cierto que puede igualmente descartarse por «falaz» el argumento relacionado con el «regreso de justificaciones» al que supuestamente conduce pensar que toda justificación es inferencial, que es la explicación sobre la que el fundacionalismo pretende cimentar su aceptabilidad y a través de la cual se pretende justamente demostrar que la justificación no puede ser solo inferencial si se quiere evitar un «regreso infinito» como ese, soporte, además, para el escepticismo (*cfr.* Dancy, 1985: 73ss. y 150ss.)[10]. La teoría coherentista

10. El problema del «regreso de justificaciones» toma la siguiente forma: «Si yo realizo una afirmación, tú tienes derecho a preguntarme cómo sé que mi afirmación es verdadera. En respuesta, yo tendré que ofrecer algunas de las otras cosas que creo como fundamento o evidencia en apoyo de mi afirmación. Pero entonces, tú puedes preguntar si tengo fundamentos para estas creencias, ya que de lo contrario parece que simplemente las estoy asumiendo. Aunque en ese caso, si ofrezco fundamentos para estos fundamentos, después tu pregunta puede reiterarse, llevando a un regreso aparentemente infinito de justificaciones. Este es el conocido rompecabezas

de la justificación trata de expresar el «apoyo múltiple» de cualquier convicción (*cfr.* Brink, 1989: 294), de describir «cómo *s* y *r*, por ejemplo, pueden ambos apoyar *q*» (*ibid.*), es eso lo que el coherentismo pretende poner de manifiesto cuando, tal y como la concepción de la justificación de Rawls intenta ilustrar, «hace la justificación de las creencias una cuestión de su apoyo *mutuo*» (*ibid.*). En este sentido, «la metáfora de la red de creencias es a menudo menos equívoca para el coherentismo que la metáfora de un único círculo de creencias organizadas en una única fila» (*ibid.*).

Al igual que el coherentismo, también el *fundacionalismo moral* puede verse como la traslación a la ética de una concepción epistemológica más amplia, en su caso el resultado de aplicar la teoría fundacionalista de la justificación a las creencias morales. Esta clase de fundacionalismo podría resumirse en la afirmación de que «la creencia moral *p* de uno está justificada solo en caso de que *p* sea (a) fundacional o (b) esté basada en la clase apropiada de inferencia de creencias fundacionales» (*ibid.*: 102; *cfr.* Brink, 1987: 74). De acuerdo con eso, los fundacionalistas dividen «nuestras creencias» en «dos grupos»: el de las creencias que pueden respaldar a otras pero no necesitan ellas mismas ningún tipo de apoyo, nuestros auténticos «fundamentos epistemológicos»; y el de las creencias que sí necesitan del sostén de otras, las cuales solo pueden ser vistas como «la superestructura construida sobre esos fundamentos» (Dancy, 1985: 71)[11]. Pero, más allá de esa «distinción [estructural] entre fundamentos y superestructura, entre creencias básicas y creencias no básicas» (*ibid.*), propia del fundacionalismo más clásico, lo primero que hay que decir es lo siguiente. La mayoría de fundacionalistas morales han sido intuicionistas. Ahora bien, existe entre ellos una diferencia importante. Para los intuicionistas el empeño por evitar la falacia naturalista está plenamente vigente y obliga a pensar que, en lo que a su «justificación inferencial» se refiere, una creencia moral siempre supone otra de idéntico carácter, aunque normalmente más general. En cambio, los fundacionalistas –tendremos oportunidad de comprobarlo en el ejemplo que ofrece la teoría de Brandt– no asumen que deban existir ineluctablemente «creencias morales fundacionales», esto es, creencias morales justificadas de modo no inferencial o que se justifiquen por sí solas, ni siquiera que estas sean realmente necesarias. Según ellos, cabe la posibilidad de que las creencias morales justificadas estén todas ellas fuera de esa categoría de creencias fundacionales, dentro de la cual solo haya tal vez creencias de naturaleza no moral (*cfr.* Brink, 1989: 101, nota 3, p. 102, y 105-106)[12].

epistemológico que constituye el problema del regreso de justificaciones» (Stern, 2004: 297). Sobre las diferentes clases de argumentos de «regreso infinito» que pueden plantearse como forma de objeción a una teoría, véase Ross, 2018.

11. Para «la teoría fundacionalista de la justificación epistémica», véase también Hasan y Fumerton, 2018.

12. Es cierto que en autores como Price (1787) o Reid (1788) el intuicionismo surge de combinar el «realismo moral» con las tesis del fundacionalismo, pero muchos de los filósofos contemporáneos que asumen ese fundacionalismo, por ejemplo, Baier (1958) o Brandt (1979), rechazan el realismo moral, y con este mucho de lo que el intuicionismo supone en el plano epistemológico (Brink, 1989: 100).

De acuerdo con eso –y, aunque no puedo entrar aquí en ello, sin olvidar que existen varias clases de fundacionalismo, «concepciones *subjetivas* y *objetivas*», así como «*fuertes* y *débiles*», según la naturaleza y carácter que se atribuya a las creencias fundacionales (*cfr. ibid.*: 108-109)–, podría decirse que «el intuicionismo es esa versión del fundacionalismo moral que sostiene que la creencia moral de uno *p* está justificada solo en caso de que *p* sea (a) fundacional o (b) esté basada en la clase apropiada de inferencia de creencias *morales* fundacionales» (*ibid.*: 102). Por tanto, para los intuicionistas las creencias morales están justificadas, bien por ser ellas mismas creencias fundacionales, bien por derivarse de estas. Esto último, el que una creencia moral se infiera de otra no plantea obviamente ninguna clase de problemas no ya en el intuicionismo, sino en ninguna otra teoría de la justificación, comenzando por el coherentismo. Sin embargo, lo primero, el modo en el que esta forma de fundacionalismo interpreta el carácter fundacional de las creencias morales en las que, según esta doctrina, concluiría el proceso de justificación, eso es ya otra historia (*cfr. ibid.*: 102-103). Como es bien sabido, con arreglo al carácter, desde luego de por sí ya controvertido, de lo que supone que una creencia sea fundacional, en el intuicionismo moral la justificación de esas creencias no deriva de otras, a lo que se añade que, de acuerdo con la clase de epistemología fundacionalista concreta que incorpora, «nuestro conocimiento moral se basa en última instancia en verdades morales auto-evidentes» (*ibid.*: 3 y 8).

No voy a entrar aquí a exponer las objeciones que habitualmente se dirigen al intuicionismo, relacionadas normalmente con las especiales facultades para la «percepción de hechos y propiedades morales» que atribuye a los sujetos cognoscentes o con las dificultades que esta teoría suele tener para explicar razonablemente y sin incurrir en contradicción la existencia de desacuerdos morales (*cfr. ibid.*: 107-113). Como ha explicado Brink, en contra de lo que pudiera parecer, no son esos los reparos más importantes que pueden ponerse a esa doctrina. Si de algo adolece el intuicionismo es de los «defectos inherentes a cualquier forma de fundacionalismo»[13], los cuales, para no extendernos más de lo estrictamente necesario, podrían resumirse en algo que resulta bastante obvio: ninguna forma de fundacionalismo puede satisfacer la exigencia de que las creencias por medio de las cuales se justifican otras resulten ellas mismas estar justificadas[14], sencillamente porque, en último término, toda versión del mismo se erige sobre creencias fundacionales que se justifican por sí solas –lo que por definición supone que son justificadas de manera no inferencial– y, en el caso del intuicionismo, merece la pena volver a recordarlo, vienen referidas, además, a verdades morales autoevidentes (*cfr. ibid.*: 100, 113 y 116-117). Naturalmente esta objeción presupone el carácter necesariamente inferencial de cualquier justificación, que es lo que el coherentismo en puridad también asume (*cfr. ibid.*: 114 y 119), y, en opinión de Brink, es

13. Para una exposición de las carencias que poseen las formas más básicas de fundacionalismo, véase Dancy, 1985: caps. 4 y 5; y para una explicación de las razones para evitar cualquier clase de fundacionalismo, derivadas en su caso de consideraciones relacionadas con la teoría del significado, véase *ibid.*: caps. 6 y 7.

14. Rorty se ha referido a eso como «el sinsentido general de que la justificación última descanse sobre lo injustificable» (1979: 361).

en buena medida posible demostrar. ¿Cómo? Según él, analizando el modo en el que nuestras «creencias de primer-orden» –por cuanto aquí interesa, piénsese en nuestras «creencias morales», verbigracia, sobre lo injusto de la esclavitud– se relacionan con nuestras «creencias de segundo-orden» –en este caso, las que más nos importan serían, como digo, «creencias de segundo-orden sobre la moralidad»– acerca, por ejemplo, de qué clase de creencias son aquellas, en qué condiciones se formularon, o por qué deben tenerse por correctas, y, por tanto, poniendo de manifiesto el papel que estas últimas cumplen en la justificación y que evidencia que «ninguna creencia puede ser auto-justificante» (*cfr. ibid.*: 117-120, 124-125, 127-128, 131 y 143)[15]. Quiere decirse con eso que «las creencias justificadas deben estar inferencialmente conectadas, entre otras cosas, con creencias de segundo-orden que estén ellas mismas bien respaldadas» (*ibid.*: 124), esto es, «no meramente [...] sostenidas sino razonable o justificablemente sostenidas» del mismo modo (*ibid.*, *cfr.* 297).

Nada de eso, creo que es bastante obvio, puede considerarse realmente una prueba en sentido estricto de que el coherentismo sea la teoría correcta de la justificación, aunque tampoco es ese el objetivo de esta explicación. Pero, en la medida en que esta teoría da la adecuada cabida a las creencias de segundo-orden necesariamente implicadas en ella, que, además de resultar «esenciales para la justificación»[16], son las que, al poner de manifiesto el carácter forzosamente inferencial de la justificación, cuestionan directamente cualquier forma de fundacionalismo, eso desde luego es, como poco, suficiente para explicar cualquier empeño, como, por ejemplo, el demostrado por Rawls, por

15. En contra de la idea defendida por Brink de que cualquier justificación debe ser inferencial se ha manifestado G. F. Gaus, quien se ha valido del ya citado «argumento del regreso», habitualmente esgrimido por los fundacionalistas, para afirmar que, si bien este no evidencia lo que ellos pretenden (que el fundacionalismo es la teoría correcta, que el coherentismo debe ser rechazado o que ninguna clase de círculo puede justificar nada), sí que «demuestra [...] que toda justificación no puede ser puramente inferencial» (1996: 74). Para Gaus, no solo es indudable que «no todas las creencias pueden ser justificadas puramente de manera inferencial» (*ibid.*: 76), sino que es igualmente claro que «las teorías de la coherencia plausibles realmente están comprometidas con alguna noción de creencia auto-justificada» (*ibid.*: 85). Y tan así sería esto, debido básicamente, según él, a que estas teorías conferirían a las creencias que poseemos, y en virtud únicamente de que las poseemos, un cierto «grado de auto-justificación», que, en su opinión, «lejos de suponer que *toda* justificación es puramente inferencial, las teorías de la coherencia plausibles mantienen que *ninguna* de nuestras creencias presentes es justificada de forma puramente inferencial» (*ibid.*: 88). De hecho, a juicio de Gaus, «sorprendentemente el problema con las teorías de la coherencia es que admiten demasiadas creencias auto-justificadas, en otras palabras, todas las creencias presentes» (*ibid.*: 89), por lo que cabría entender que «el intento de prescindir de cualesquiera fundamentos» paradójicamente acarrea como consecuencia «atribuir un grado de auto-justificación a todas las creencias» (*ibid.* 109). Con todo ello, esto es lo cierto, Gaus, no obstante, no pretende negar que «las consideraciones de coherencia» sean relevantes para la justificación, pero sí desmentir que la «coherencia» pueda ser «explicada únicamente en términos de pura justificación inferencial» (*cfr. ibid.*: 93). En esencia, él asume que ese tipo de consideraciones poseen un claro carácter justificatorio, pero les niega el carácter de «ingredientes básicos» que el coherentismo les atribuye (*ibid.*: 108). Para el argumento sobre el que se sostiene esta crítica de Gaus al coherentismo de Brink a propósito del carácter inferencial de la justificación, véase de modo general el cap. 6 y la sección primera del cap. 7 de su *Justificatory Liberalism* (1996).

16. Sin esas creencias «nuestro sistema de creencias sería insuficientemente coherente y explicativamente débil» (Brink, 1989: 127).

trasladarlo al ámbito de la reflexión moral y política (*cfr. ibid.*: 119 y 125). Por otro lado, es igualmente evidente que el coherentismo sí puede satisfacer la condición de que las creencias que justifican estén ellas mismas justificadas (*cfr. ibid.*: 121 y 122), o, por lo menos, aceptando una interpretación «más modesta» de esa exigencia, sean «*justificables*» (*cfr. ibid.*: 292). Como antes expuse, aunque el coherentismo afirma que toda justificación debe ser necesariamente inferencial, no sostiene que deba ser también lineal, todo lo contrario: «permite a las cadenas justificatorias volver sobre sí mismas» (*ibid.*: 123), evitando incurrir así en «el caso límite de razonamiento circular» al que el fundacionalismo, por paradójico que inicialmente pudiera parecer, conduce en última instancia (*cfr. ibid.*: 116-117). Pero, como decía, no es mi propósito aquí resolver la disputa entre fundacionalistas y coherentistas[17], ni siquiera ofrecer un análisis pormenorizado de estas dos teorías de la justificación. Si he establecido un somero contraste entre ellas es con el fin de contextualizar adecuadamente lo sorprendentes que resultan las críticas al equilibrio reflexivo que lo presentan como una forma de intuicionismo, la versión más poderosa de fundacionalismo, en este caso, moral, siendo aquel uno de los ejemplos más claros de lo que supone el coherentismo moral como método.

Porque, en efecto, si el intuicionismo es el mejor exponente del fundacionalismo moral, y el equilibrio reflexivo uno de los mejores ejemplos de coherentismo en cuanto aplicado a la justificación moral, ¿cómo es posible interpretar que el equilibrio reflexivo no es más que una forma de intuicionismo y, por tanto, de fundacionalismo? Autores como R. M. Hare o Richard B. Brandt parecen poseer su propia respuesta. Eso sí, como lo expuesto creo que contribuirá a evidenciar, en ambos casos, además de los rasgos más específicamente relacionados con lo que este método supone, que ellos a menudo parecen empeñados en ignorar y que son los que, en lo que sigue, constituirán en buena medida el foco de la discusión, las posiciones que uno y otro sostienen, aunque particularmente la de Brandt, parecen construidas sobre el más absoluto desprecio de las diferencias que, como he procurado señalar, existen entre ambas teorías de la justificación solo ya para empezar en el plano de su estructura lógica, por no entrar en cuestiones más específicas de metaética y epistemología moral. En cada una de esas dos teorías la lógica de la justificación es completamente distinta, toda lineal pero no inferencial en el fundacionalismo, toda inferencial pero no lineal en el coherentismo[18].

17. Para el impacto que el trabajo más reciente en la «teoría de la probabilidad» ha tenido sobre el debate fundacionalismo/coherentismo, o, si se prefiere, el uso que algunos filósofos han querido hacer de esa teoría para resolver este debate, véase Huemer, 2011.

18. Desde ese punto de vista, si prescindimos del aspecto referido a la linealidad y nos atenemos al elemento inferencial, puede afirmarse que «el núcleo de la distinción entre fundacionalismo y coherentismo es que los fundacionalistas suponen que ha de haber dos formas completamente distintas de justificar algo, una apropiada para lo que ellos denominan como 'creencias básicas' y otra apropiada para el resto; los coherentistas, por el contrario, suponen que toda la justificación es del mismo tipo» (Dancy, 2004: 153).

IV

Efectivamente, para Hare no hay duda de que, por mucho que él no se catalogue así, Rawls es un intuicionista completamente al uso[19], con la particularidad de que su intuicionismo sería «una forma de subjetivismo disfrazado» (Hare, 1973: 146). De hecho, para Hare, la afirmación de Rawls de que «para los propósitos de este libro, las opiniones del lector y el autor son las únicas que cuentan» (Rawls, 1971: 50 [1999b: 44]) revela que su apelación a nuestros juicios considerados en equilibrio reflexivo se traduce en «una clase de subjetivismo, en el sentido más estrecho y pasado de moda» (Hare, 1973: 145)[20]. A su juicio, lo que Rawls está proponiendo al sugerir que su teoría sea testada teniendo en cuenta las convicciones que presume compartidas por otros individuos es poco menos que los principios de justicia sean comprobados mediante la mera opinión, por reflexiva que esta sea, de determinadas personas, con lo que el «subjetivismo» no podría entrar más de lleno en ella, máxime si tenemos en cuenta que de ese modo está haciendo depender la corrección de la teoría únicamente de que esta se compadezca con tales opiniones (*ibid.*: 145-146)[21]. No es que el de Rawls sea el típico «intuicionismo pluralista», pues su teoría es mucho más sistemática, menos todavía un «intuicionismo monista», dado que en aquella la apelación, lejos de ser a «una gran intuición», es a «montones de ellas» (*ibid.*: 146, *cfr.* 155), por ejemplo, en la elección de las condiciones a las que sujeta la decisión en la posición original (*cfr. ibid.*: 149), sino sencillamente que, en la justicia como equidad, «la estructura teórica se ajusta en todos los puntos para encajar con las intuiciones de Rawls» (*ibid.*: 147), y otro tanto podría decirse, según Hare, de «sus consecuencias normativas» (*ibid.*). En este sentido, para Hare, «la apelación constante de Rawls a la intuición en vez de a la argumentación, y el que él ajuste su teoría para que se adapte a sus preconcepciones anti-utilitarias, le han privado del valor que podría haber tenido» (*ibid.*: 155).

Más interesante es a mi juicio la crítica de Brandt, que combina de un modo muy singular y, hasta cierto punto paradójico, la acusación de intuicionismo con la crítica al coherentismo como método de justificación. Brandt, defensor del «utilitarismo de

19. La primera «acusación» a Rawls de ser un intuicionista es quizás la que A. Mardiros formula en la crítica que él hace de «Outline» (*cfr.* Rawls, 1951). En ella, además de poner en cuestión la analogía que Rawls traza con la lógica inductiva y tachar de circular el procedimiento esbozado, Mardiros define lo que allí se expone como «un intento de rehabilitar el intuicionismo en la ética» (Mardiros, 1952: 223), y sentencia que, por lo que a dicho artículo se refiere, «su tesis central carece de valor, siendo meramente una forma complicada de decir: La virtud es lo que es intuido que es la virtud por el hombre virtuoso» (*ibid.*: 225).
20. Como es bien sabido, los juicios considerados tienen una interpretación mucho más amplia y no tan limitada como la sugerida por Hare a partir de ese pasaje contenido en *Theory* (*cfr.* Rawls, 1950; 1951; y 1971 [1999b]), por lo que, si hemos de tomar eso como poniendo de manifiesto el subjetivismo de Rawls, mal vamos.
21. Prueba nuevamente de que el elemento del subjetivismo no está presente en la teoría de la justicia de Rawls es que, con arreglo a la metodología que esta adopta, no solo las construcciones teóricas, como Hare da a entender, pueden tener que ser repensadas si no se compadecen con las opiniones, como él las denomina, que se presumen compartidas, sino que también estas últimas pueden tener que ser revisadas a la luz de aquellas y mucho más.

reglas» (*cfr.* 1979; y 1992: esp. caps. 7 y 8)[22], sostiene que la visión de Rawls adolece de los mismos defectos que el intuicionismo (Brandt, 1979: 3). En lo que es sin duda un lugar común en la literatura secundaria acerca de Rawls –al menos entre quienes se muestran críticos con la tradición intuicionista–, Brandt señala la alusión de aquel a nuestros juicios considerados como los hechos en relación con los cuales habrían de comprobarse los principios de justicia (*cfr.* Rawls, 1971: 51) como un ejemplo claro de apelación a nuestras intuiciones en cuanto método para valorar los principios morales. En este sentido, también la teoría de Rawls respondería indubitadamente al procedimiento clásico en esa tradición de tomar como base determinadas «creencias normativas» previamente aceptadas sobre cuestiones concretas, y a continuación, incorporando al proceso el conocimiento derivado de la ciencia o la observación, pasar a inferir de aquellas la clase de «generalizaciones normativas» que serían los principios de justicia, con el agravante en su caso de pretender no suscribir esa visión (*cfr.* Brandt, 1979: 16-17). Para Brandt, no hay duda, pues, de que los juicios considerados a los que Rawls se refiere no son más que intuiciones, proposiciones normativas en las que creemos de manera sincera y con las que nos sentimos en algún grado comprometidos, que para nosotros gozan, por tanto, de un determinado «nivel de crédito inicial» (*cfr. ibid.*: 17-18).

A ojos de Brandt, lo peculiar de la visión de Rawls y otras semejantes a la suya es que el método que ofrecen es más complicado de lo que solía serlo en ese tipo de enfoques, donde normalmente las convicciones sobre cuestiones concretas gozaban por lo general de completa prioridad y cualquier principio general incompatible con alguna de ellas cesaba de inmediato en su pretensión de validez. En ese nuevo intuicionismo representado por Rawls, «las intuiciones sobre casos específicos pueden exigir un rechazo o modificación motivados por la reflexión sobre su relación lógica con otras intuiciones» (*ibid.*: 18), las cuales pueden ser, además, también generales. Y lo que, según Brandt, resulta más novedoso, puesto que lo que se pretende preservar es la mayor «cantidad total de crédito inicial» rechazando, corrigiendo o añadiendo cuanto sea necesario para ello (*ibid.*), un principio general puede también llevarnos a rechazar un juicio particular si el primero nos parece lo bastante convincente como para no estar dispuestos a modificarlo aun existiendo ese conflicto (*cfr. ibid.*: 18-19). Eso sí, para Brandt, contra lo que pudiera parecer, las modificaciones a las que conduce el equilibrio reflexivo están antes orientadas a «mantener el statu quo moral» que a una «revisión seria» de nuestras convicciones (1992: 61). Más allá de la interpretación concreta que hace de las relaciones entre algunos de los elementos en torno a los cuales se articula la teoría de la justicia, lo más curioso es que Brandt denomina a la teoría rawlsiana de la justificación, que recuérdese no es para él sino una forma renovada de intuicionismo, «una teoría coherentista de la justificación en ética» (1979: 19). Pero,

22. Sobre las dificultades que existen para reconciliar la «metaética de Brandt», la metodología que este considera apropiada por lo que a la justificación en el ámbito de la ética se refiere, con su «utilitarismo de reglas», la ética normativa que él señala como la teoría moral correcta, véase Daniels, 1983: 783-785.

al margen de esto, sobre lo cual, no obstante, enseguida vuelvo, lo cierto es que, a su entender, la noción de equilibrio reflexivo que Rawls introduce trata de articular un «sistema de intuiciones», por más que sea justamente en ese sentido, esto es, como incorporando la influencia de los argumentos y la reflexión filosóficos en lo que se refiere a la búsqueda del mayor crédito posible para esas «creencias normativas» en su conjunto, que son sobre las que se aceptan en su caso los principios de justicia (*ibid.*).

La cuestión para Brandt, sin embargo, sigue siendo cómo justificar que los principios de justicia deban comprobarse por medio de nuestros juicios considerados en este caso, o estos últimos testados atendiendo a su coherencia con el conjunto entero de convicciones normativas a las que conferimos el mayor crédito inicial a ese respecto. Las razones para apoyar una visión como esta, ligada a un procedimiento que persigue, según él, «maximizar la suma inicial de crédito» de nuestras intuiciones, entendidas estas como juicios considerados, y que confiere «preferencia al conjunto de creencias normativas que encontramos más fácil de aceptar en su totalidad» (*ibid.*: 20), deberían ir más allá de la mera consistencia entre las diversas clases de juicios que afirmamos como una exigencia mínima de racionalidad. Tal y como él lo ve, el problema es que, al igual que ocurre con las tradicionales teorías coherentistas sobre la justificación de las creencias en el ámbito de la epistemología, tampoco en el caso de la ética cabe pensar que solo porque un sistema de creencias sea más coherente que otro está mejor justificado: para poder afirmar eso se requiere que «algunas de esas creencias sean inicialmente creíbles –y no meramente inicialmente creídas– *por alguna otra razón que su coherencia*» (*ibid.*; *cfr.* 1992: 68, énfasis añadido)[23]. En el caso de las creencias factuales, una razón para entender eso es que estas reflejan «los hechos de la observación», pero, por lo que a las creencias normativas se refiere, ausente una explicación de ese tipo, que es la que podría convertir el «crédito inicial» en «credibilidad», cómo entender, se pregunta Brandt, que el crédito inicialmente dado a esas creencias se corresponde necesariamente con la credibilidad real de las mismas. A su juicio, «el hecho de que una persona tenga una firme convicción normativa no le da a esa creencia un estatus mejor que el de una ficción. ¿Es de suponer que un conjunto coherente de ficciones es mejor que otro?» (1979: 20).

23. Según ha expuesto Brink, «hay al menos dos formas diferentes de considerar esta objeción. Primero, la demanda de que algunas creencias morales sean inicialmente creíbles puede ser la demanda de que algunas creencias morales estén justificadas de manera no inferencial. Esta forma de interpretar la [...] objeción la hace no tanto acusar al coherentismo de intuicionismo como insistir en que el intuicionismo *en vez del* coherentismo es cierto. No repetiré los argumentos contra el fundacionalismo en este punto [...]. Segundo, la demanda de que algunas creencias morales sean inicialmente creíbles puede ser la demanda de que algunas creencias morales sean inicialmente creíbles antes del equilibrio reflexivo, es decir, antes del punto final del coherentismo. Esta demanda parece razonable, y una teoría de la coherencia de la justificación en ética puede satisfacer una interpretación razonable de ella. Las creencias morales consideradas son inicialmente creíbles; hemos visto razón para considerar la clase de creencias morales consideradas como generalmente, o al menos significativamente, fiable. Por eso, aunque la justificación sistemática de cualquier creencia moral es alcanzada solo en el punto final del coherentismo, la fiabilidad de las creencias morales consideradas puede ser contextualmente establecida antes del equilibrio reflexivo» (Brink, 1989: 135).

Otro de los problemas de ese *intuicionismo de la coherencia* que parece interpretar la justificación «en términos solamente de *coherencia* entre compromisos éticos» (*cfr.* Brandt, 1992: 68), explica Brandt, es que, dado que confiere tanta relevancia a las convicciones que poseemos, no queda claro si realmente deberíamos proceder a comprobarlas, ni tampoco qué clase de «conexiones lógicas» son las que necesariamente deberían existir entre ellas, con lo que parecería ponerse en duda el significado más concreto del test que pretenden ser la clase de convicciones normativas como las que nuestras intuiciones suponen (1979: 21). Para Brandt, además de las expuestas, existen otras razones relacionadas con «la génesis de nuestras creencias morales» que desaconsejarían la apelación a las intuiciones en el ámbito de la ética, fundamentalmente derivadas de nuestra pertenencia a una tradición cultural determinada. Puesto que, según él, ese intuicionismo que imputa a Rawls no permite sortear los problemas que de ahí se derivan en forma de unos prejuicios morales concretos, el suyo no podría ser tenido más que por «un test interno de coherencia» de estos (*ibid.*: 22, *cfr.* 236). No obstante, no será necesario insistir aquí en ello. En este caso lo que quiero subrayar es que a juicio de Brandt todas esas cuestiones, en conjunto, excluirían la apelación a nuestras intuiciones por lo que a la crítica, comprobación o justificación de cualesquiera clase de principios morales sustantivos se refiere, incluso cuando de juicios considerados en equilibrio reflexivo se trate (*cfr. ibid.*: 163), y que, con arreglo a ese mismo parecer, es incorrecto pensar que «nuestro pensamiento moral se limita a hacer nuestras intuiciones coherentes» (*ibid.*: 185), o es «meramente una cuestión de encontrar una posición moral máximamente coherente con supuestas 'intuiciones morales'» (*ibid.*: 186).

Eso sí, que Brandt no conceda a las creencias éticas la misma clase de valor probatorio con respecto a los principios éticos que confiere a las observaciones en relación con las teorías científicas no significa que no les otorgue ninguna trascendencia cuando se trata de creencias en equilibrio reflexivo. Según él, si en su empeño por distanciarse del intuicionismo, Rawls, pese a entender que una teoría debe compadecerse con sus datos, no considera los juicios considerados como «pruebas de alguna realidad moral independiente», y no les confiere, por tanto, ninguna clase de valor «probatorio» en favor de los principios, no al menos de ese modo entendido, lo lógico, más allá de sus propias explicaciones, es preguntarse qué clase de «fuerza» les otorga realmente (*cfr.* Brandt, 1990: 259-261 y 265), o lo que es lo mismo, qué «concepción de la fuerza de los juicios considerados» asume él en último término. Para Brandt la respuesta es clara. La relevancia de una correspondencia entre los principios que resultan de la decisión en la posición original y esa clase de intuiciones residiría en lo convincente que para sus destinatarios habría de resultar un esquema moral articulado de ese modo en la medida en que les ofrece «un sistema coherente de creencias morales» (*ibid.*: 272)[24].

En el equilibrio reflexivo ese ajuste demuestra que el resultado de la elección en la posición original encaja perfectamente con nuestras convicciones, todas ellas siempre

24. Brandt asume ahí el mismo reduccionismo de Hare antes expuesto a propósito de cuáles son las opiniones que cuentan para los propósitos de *Theory*.

susceptibles de revisión (*cfr.* Rawls, 1971: 20-21 y 48-49 [1999b: 18 y 42-43]; 1975: 288-289; y 1989: 23-24), en «un todo coherente», y esto, según Brandt, es sin duda «más convincente» de lo que, por sí solos considerados, serían cualesquiera de los elementos en torno a los cuales se articula la concepción de la justicia (Brandt, 1990: 272). Sin embargo, al cifrarse en eso «la fuerza epistemológica del equilibrio reflexivo amplio», parece asumirse que «un conjunto coherente de creencias puede ser más convincente que otro conjunto aunque no haya nada que pueda confirmarlo o refutarlo» (*ibid.*: 272-273), con lo que se trataría de una premisa que puede resultar completamente decepcionante si describe todo lo que el equilibrio reflexivo amplio puede aportar (*ibid.*: 273)[25]. Brandt acepta que no se deben ignorar sin más los juicios considerados, desde luego los señala como elementos que proporcionan «razones para una reflexión más profunda», pero no que «el acuerdo con ellos» sea lo «decisivo» por lo que a una teoría normativa respecta (*ibid.*: 277). En la «teoría alternativa» a la de Rawls que él fórmula, y en la que por razones obvias no puedo entrar aquí[26], mucho

25. Una aclaración sobre esa expresión. Aunque, según Rawls, para resultar aceptable, una concepción política de la justicia debe encajar con nuestras convicciones consideradas en equilibrio reflexivo, él traza una distinción entre dos clases de equilibrio reflexivo, esto es, entre un equilibrio reflexivo «amplio» y uno «simplemente estrecho». Cuando lo que se nos propone y aceptamos a resultas de este método es solo la concepción de la justicia que, salvo por pequeñas diferencias, se ajusta más o menos a nuestros actuales juicios y que, por tanto, menor número de modificaciones introduce en ellos, estamos ante un *equilibrio reflexivo estrecho*. En él nuestros principios, convicciones generales y juicios particulares están en consonancia unos con otros, pero hemos buscado la concepción que menos revisiones impone para lograr la coherencia y no hemos tenido en cuenta otras concepciones de la justicia ni tampoco las razones que podrían servirles de apoyo. Ese proceso de reconstrucción racional de nuestras convicciones morales previas, con la pretensión de señalar los principios con los que concuerdan –que también las explican y racionalizan–, parecería atribuir al método el propósito de describir nuestra concepción de la justicia tal y como más o menos es ahora mismo, eliminando algunas pequeñas incoherencias. Por el contrario, si la concepción que aceptamos es el resultado de haber examinado críticamente todas las concepciones de la justicia –o siquiera las más importantes desde el punto de vista de nuestra tradición moral y política– a las que resulta factible acomodar nuestros juicios, así como la solidez de los argumentos que pueden ofrecerse en favor de cada una de ellas, contrastándolos cuidadosamente, habremos alcanzado un *equilibrio reflexivo amplio*. En este caso, nuestros principios, convicciones generales y juicios particulares acerca de la justicia también son coherentes entre sí, pero el equilibrio reflexivo es amplio, dado el alcance de la reflexión y los no pocos cambios en nuestras convicciones –provocados por razones suministradas por diferentes planteamientos morales y políticos– que posiblemente ha exigido su consecución. Ese procedimiento de deliberación reflexiva, a la luz del cual nuestra concepción de la justicia puede resultar modificada, articularía un método de justificación que nos permite elucidar a través de la argumentación y la crítica cuál es la concepción de la justicia más razonable para nosotros. Naturalmente, para Rawls, el concepto importante, y, por tanto, el método a tener en cuenta, es el de un equilibrio reflexivo amplio: esa contraposición entre dos clases de equilibrio reflexivo, en realidad, no es más que un recurso empleado por él para clarificar la noción de equilibrio reflexivo que verdaderamente interesa a la teoría de la justicia (*cfr.* Rawls, 1971: 49-50 [1999b: 43]; 1975: 288-289; 1989: 24; 1993: nota 8, pp. 8-9; y 2001: 30-31).

26. Richard B. Brandt ha defendido como alternativa a la visión de Rawls un naturalismo, muy distinto al tradicional y que se sirve de la psicología para establecer conclusiones morales, con arreglo al cual «los sistemas morales pueden ser criticados apelando a los hechos y la lógica» (*cfr.* Brandt, 1979: 10, 13, 185, 186, 236, 244 y 245; y 1990: 260). Norman Daniels ha denominado a esa idea de que la justificación de las creencias morales debe tomar como base únicamente tales premisas, los hechos y la lógica, la «restricción empiricista» (*cfr.* Daniels, 1983: 773; y 1996: 86). Para la crítica de Daniels a «la metaética de Brandt», véase Daniels, 1983: 773-774, 778-779; y 1996: 5, 81-82, 86-87 y 97-99.

menos depende de esa clase de correspondencia (*ibid.*: 278). Por una sencilla razón, es bastante menos la confianza que se tiene no solo en esa clase de intuiciones (*cfr. ibid.*: 277), sino también en la clase de coherencia que el equilibrio reflexivo expresa como método para determinar la corrección de una teoría moral (*cfr.* Brandt, 1992: 1). Pero esa, como digo, es otra cuestión.

V

Críticas como las expuestas se articulan básicamente en torno a dos ideas. Por un lado, identifican los juicios considerados con el tipo de creencias fundacionales que pretenden ser las intuiciones morales en una doctrina moral intuicionista, hasta tal punto que, a su entender, la dependencia que el equilibrio reflexivo exhibe con respecto a esos juicios es la mejor prueba de que la clase de coherentismo que articula es en realidad una forma de intuicionismo. Pero, por otro, señalan que los juicios considerados no pueden ofrecer una base lo bastante fiable para la justificación, a lo que añaden que esta no puede ser entendida únicamente en términos de coherencia entre esa clase de juicios, por diversos que estos sean en su nivel de generalidad. Reunidas, ambas premisas causan cierta perplejidad porque, aunque de entrada parecen querer atribuir al coherentismo de Rawls los rasgos propios del intuicionismo para después poner en cuestión las bases sobre las que se asienta, esto es, criticar su intuicionismo, en algunos casos, adecuadamente interpretadas, más bien parecen criticar a Rawls por no ser lo bastante adecuadamente fundacionalista al recurrir él a fundamentos tan epistemológicamente endebles, al menos si se los compara con otro tipo de evidencias, como nuestras convicciones morales. No obstante, más allá de matices, lo cierto es que, en conjunto, ese tipo de reparos articularían lo que podríamos denominar la «objeción intuicionista», la cual, como hemos tenido oportunidad de comprobar, pese a lo implausible que a mi juicio resulta, no ha ahorrado en munición filosófica –comenzando por el artefacto que supone ignorar la lógica completamente diferente que subyace en las explicaciones de la justificación fundacionalistas y coherentistas– en su afán por presentar el procedimiento del equilibrio reflexivo como un método intuicionista.

Que Rawls concibe la justificación de una concepción de la justicia de un modo completamente distinto a como lo hace el intuicionismo, ciertamente, es algo que él mismo se ha encargado de explicar (*cfr.* 1980: 305-307, 340-341, 350-351 y 354-355). Rawls vincula la justificación de una concepción de la justicia a lo «razonable» que esta resulta para las personas en virtud del modo en el que ellas se conciben a sí mismas e interpretan las relaciones entre individuos así considerados. En concreto, relaciona la razonabilidad de una concepción política de la justicia con las nociones de persona y cooperación social que articulan la comprensión que de sí mismos tienen los ciudadanos de la sociedad democrática a los que dicha concepción se dirige. Para justificar una concepción de la justicia, explica Rawls, se requiere que personas que, como ciudadanos, se ven a sí mismas y a sus relaciones sociales de una determinada manera, pero que además

poseen determinados juicios acerca de la justicia, puedan ponerse de acuerdo en torno a ella tomando justamente como base las concepciones y convicciones de ese tipo que serían aceptables para ellas tras someterlas al mayor escrutinio crítico y el debido proceso de reflexión. Dejando a un lado otras cuestiones relacionadas, de ese modo Rawls concibe la justificación de una concepción de la justicia como un «problema práctico», y no como una «cuestión epistemológica», que es justamente como lo interpreta, por ejemplo, el intuicionismo racional cuando, en su afirmación de la noción de «verdad moral», sostiene que los principios han de concebirse como «verdaderos» y suponer una «aproximación» a determinados «hechos morales».

Con arreglo a la lectura que Rawls hace de ella, para justificar una concepción de la justicia, no es necesario conocer un «orden de objetos y relaciones previo e independiente» de la concepción que de sí mismos poseen los miembros de las sociedades democráticas, puesto que la justificación de los principios de justicia no descansa en que estos se correspondan con un orden de semejante naturaleza, sea este «natural», se trate de uno «divino», del que haya de tenerse una «visión clara y sin distorsión» a tal fin y que deba ser conocido por medio de una determinada capacidad de «percepción». Por el contrario, la justificación de una concepción de la justicia está ligada a su congruencia con la autocomprensión que de sí mismas tienen las personas en un régimen democrático, y a que estas concluyan que es la concepción «más razonable» para ellas, dadas la historia y tradiciones públicas de su sociedad. Por tanto, cuando ese es el caso, aquellos a quienes esa concepción de la justicia se dirige afirman su validez porque, además de conectarse con principios de justicia factibles, los ideales de persona y cooperación social sobre los que semejante concepción se articula si, por un lado, son los que ellos en realidad poseen, mostrándose así coherentes con el tipo de personas que tras la debida reflexión quieren ser, por el otro, son los que mejor se compadecen con sus convicciones consideradas. Con esto no solo se está dando a entender que se trata de la concepción más razonable para quienes conciben su persona tal como esa concepción justamente sugiere, sino que también se está señalando que esa concepción, tomada «en su conjunto», confiere mayor coherencia a sus convicciones consideradas de lo que pueden hacerlo otras alternativas. Consiguientemente, aunque no todo el mundo está de acuerdo con la idea de que la justificación, en este caso de una concepción política, deba ser tenida por una cuestión práctica, que Rawls no la concibe como un problema epistemológico –que es como suele interpretarla el intuicionismo– no admite duda[27].

Sin embargo, incluso antes que todo eso, lo único que en este caso ha de tenerse en cuenta –Norman Daniels lo ha explicado perfectamente– es que, si nos atenemos a lo que el intuicionismo moral por lo general ha supuesto[28], y pensamos sobre todo

27. Respecto de la interpretación que Rawls hace de la justificación, véase igualmente Scanlon, 2003.

28. Brink lo expone así: «La filosofía moral durante los primeros treinta años de este siglo estuvo dominada por una posición conocida como *intuicionismo*. Intuicionistas como Sidgwick, Moore, Broad, y Ross. Aunque los intuicionistas diferían bastante sobre cuestiones normativas, mostraban un acuerdo notable sobre cuestiones metaéticas. En particular, la mayoría de intuicionistas aceptaban tres afirmaciones metaéticas: un compromiso realista o cognitivista con la existencia de hechos morales y verdades morales cuya existencia y naturaleza

en el carácter fundacionalista que este tipo de teorías suele tener, semejante «acusación» debe tenerse por una objeción completamente «infundada» (Daniels, 1979a: 264). En su conocido artículo «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics» (1979), y a partir de este en otros que habrían de seguirle, Daniels ha expuesto las razones por las cuales, ateniéndonos simplemente a lo expuesto por Rawls en *Theory*, el equilibrio reflexivo no es ni «una forma disfrazada» de intuicionismo moral (Daniels, 1979a: 257) ni mucho menos algo así como «un refrito» del mismo (*ibid.*: 264)[29]. En sus escritos, Daniels trata de ofrecer su propia versión de lo que supone el método del equilibrio reflexivo, naturalmente amplio, poniendo la teoría de la justicia de Rawls como el mejor ejemplo de ello. Pero, más allá de la descripción concreta que él ofrece de la estructura de este procedimiento y del modo más específico en el que él interpreta cómo habría de entenderse la coherencia entre los elementos que forman parte del mismo (*cfr.* Daniels, 1979a: 257ss.; 1979b: 282ss.; 1980a: 91ss.; 1980b: 25s.; y 1996: 82ss.), lo cierto es que sus reflexiones sintetizan adecuadamente algunos de los aspectos en los que resultaría adecuado insistir para comprender que ese tipo de reparos acerca del intuicionismo de Rawls carecen de sentido.

Así, basándonos en lo expuesto por Daniels, habríamos de decir que, en la justicia como equidad, los principios de justicia no son «meras generalizaciones» o «reformulaciones» de los juicios considerados (*cfr.* Daniels, 1979a: 259; y 1980a: 92), y que, por supuesto, la razón para aceptarlos no es que «sistematizan» un conjunto de juicios morales determinados, si se quiere –para seguir a los críticos en los términos–, un tipo concreto de intuiciones, a las que se señale como gozando de «prioridad epistemológica» a tales efectos (Daniels, 1979a: 264 y 265; y 1996: 83 y 84). Aunque a veces Rawls se haya referido a los juicios considerados como intuiciones, sobre todo en sus primeros escritos, es evidente la diferencia que existe entre la noción de los juicios considerados en equilibrio reflexivo a la que la justicia como equidad apela y la visión habitual de las intuiciones morales que forma parte de la tradición intuicionista[30]. No se trata de que los intuicionistas asuman sin más ciertas intuiciones ignorando la posibilidad de que

son independientes de nuestro pensamiento moral, una epistemología fundacionalista según la cual nuestro conocimiento moral está basado en última instancia en verdades morales auto-evidentes, y una metafísica radicalmente no reduccionista de los hechos y propiedades morales, conocida como no-naturalismo, de acuerdo con la cual los hechos y propiedades morales son metafísicamente independientes de, por ejemplo, los hechos y propiedades naturales y son así sui generis» (Brink, 1989: 2-3). Sobre los «rasgos» del intuicionismo ético, véase también Dancy, 2014: 796-797.

29. Ya M. B. E. Smith, intuicionista declarado, en su empeño por clarificar la relación de Rawls con el intuicionismo, en un artículo publicado a finales de lo setenta, argumentaba que, conforme al modo en el que, al menos, él interpreta esta doctrina, «la teoría de Rawls y el intuicionismo difieren tan profundamente que sería fútil intentar cualquier pequeño arbitraje entre ellos» (1977: 169, *cfr.* 165-170).

30. Para una explicación de cómo la vieja lectura de las intuiciones que las vinculaba con la «facultad» del mismo nombre –y de la que, según ese mismo modelo, resultaban las «verdades éticas» que serían aquellas– ha dado paso en la filosofía contemporánea a la interpretación que, cuando apela a nuestras convicciones, simplemente ve en ellas las «creencias éticas iniciales» de las que cualquier teoría ética debe partir –pero a las que en el empeño por ofrecerles un marco coherente de explicación puede igualmente criticar, revisar o reemplazar–, véase Williams, 1985: 93-95.

estas puedan contener «errores de juicio», o de que no intenten resolver algunas de las «irregularidades» que pueden plantearse entre los juicios y los principios, pues todas las formas mínimamente «sofisticadas» de intuicionismo especifican las condiciones que consideran adecuadas para evitar ambos problemas y aceptan un cierto grado de revisabilidad tanto en los juicios como en los principios con ese objeto. No obstante, estas dos formas de revisión, las únicas claramente permitidas por ese «intuicionismo sofisticado», pese a lo dicho a propósito de los principios, están fundamentalmente relacionadas con la especie de criba que supone seleccionar, de entre todos los «juicios morales iniciales», los que finalmente han de ser tenidos por «juicios morales considerados» (*cfr.* Daniels, 1979a: 266; y 1996: 83). Esto no carece de interés, y, de hecho, es el primer paso en la construcción de cualquier método que quiera partir de esa clase de convicciones[31]. Sin embargo, en Rawls el procedimiento del equilibrio reflexivo permite revisiones de los juicios considerados mucho más importantes, y que pueden venir, además, motivadas por razones que van mucho más allá de la «simple coherencia» entre los juicios y los principios y traer su causa de las diversas concepciones y teorías, y más ampliamente de los presupuestos sociales y psicológicos, que asume la concepción de la justicia que se articula de acuerdo con él (*cfr.* Daniels, 1979a: 257 y 266-267; y 1996: 84)[32]. Además, hay otra razón por la cual, incluso asumiendo que el grado de revisabilidad de las creencias morales no fuese ese punto de separación que se postula entre intuicionismo y coherentismo, el coherentismo de Rawls no podría ser tenido por intuicionista. Aunque se aceptara, como no ha de hacerse, que los juicios considerados pretenden ser el tipo de «creencias morales fundacionales» que son las intuiciones morales del intuicionismo, para que pudieran serlo, aún habrían de ser creencias que se justifican por sí solas, lo que no ocurre en la teoría de Rawls. En esta, dichas convicciones se justifican por su coherencia con otras creencias, y, más ampliamente, concepciones y teorías, tanto morales como no morales, por lo que es evidente que los juicios considerados no son esa clase de creencias fundacionales, esto es, justificadas de modo no inferencial o por sí mismas, que el intuicionismo moral incorpora (*cfr.* Brink, 1989: 134)[33].

31. Desde luego, en la formulación del método del equilibrio reflexivo, la concepción de los juicios considerados limita por sí sola la clase de convicciones a tener en cuenta, excluyendo no pocas de ellas (*cfr.* Rawls, 1971: 19-20 y 47-48 [1999b: 17-18 y 42]; y también 1950: 30-60 y 65-66; y 1951: 2-7).

32. «Un equilibrio reflexivo amplio no solo pone en equilibrio convicciones consideradas específicas con principios morales abstractos sino que coloca a ambos en un todo consistente con teorías morales y sociales y con otras teorías científicas sobre la naturaleza de la naturaleza humana. Al racionalizar y, en algunos casos, criticar, juicios considerados específicos apelamos no solo a principios morales abstractos sino también a teorías morales enteras, teorías empíricas y teoréticas a la vez sobre la(s) función(es) de la moralidad en la sociedad, sobre la estructura social, las bases de la solidaridad en la sociedad, teorías sobre la estratificación social, la clase, y el género, teorías sobre la ideología, la naturaleza humana y cosas por estilo. La cuestión es colocar nuestras convicciones consideradas, prescindiendo de algunas, en un encaje coherente con tales principios morales generales y con esas teorías sociales de fondo y así sucesivamente. Lo que buscamos es un equilibrio consistente y coherente al cual, tras la reflexión, asentiríamos» (Nielsen, 1993: 318).

33. Como ha señalado Brink, «podemos denominar a estos juicios morales considerados intuiciones, si queremos, como muchos han hecho, y podemos incluso llamar al método del equilibrio reflexivo o dialéctico que

Por lo que a la justificación más específicamente considerada se refiere, a pesar de su importante función metodológica y de las evidentes pretensiones epistémicas que los rodean, en la justicia como equidad los «juicios considerados» no gozan en ningún nivel de generalidad de esa posición de privilegio o prioridad epistemológicos, mucho menos del alcance y modo de acceder a ellas, que, como señalábamos, suele por regla general concederse a las «intuiciones» en las teorías intuicionistas (*cfr.* Daniels, 1979a: 257 y 265; y 1996: 4). Hemos insistido reiteradamente en que no hay ninguna clase de juicio considerado en ningún nivel de generalidad que sea inmune a la revisión, y que pueda ser considerado, por tanto, como «*fuertemente fundacional*» (Daniels, 1980a: 104; y 1983: nota 1, p. 72). En lo que no lo hemos hecho tanto, empero, es en algo que acabo de apuntar en el párrafo anterior: que la modificación o enmienda que puede producirse en ellos puede ser también consecuencia de consideraciones que tienen que ver no solo con otros juicios o con los principios, sino también con las construcciones teóricas que coadyuvan a diseñar el marco de deliberación en torno a la concepción de la justicia, y en especial de las ideas fundamentales sobre las que se formula, las cuales, pensemos, por ejemplo, en la de persona, tampoco escapan a la posibilidad de ser revisadas ellas mismas a la luz de su coherencia con esas mismas teorías que nos parecen plausibles y con los propios juicios considerados (*cfr.* Brink, 1987: 85-86 y 90). Por eso puede afirmarse que la aceptabilidad de los juicios y, en especial, de los principios también depende de la de esas construcciones teóricas (*cfr.* Daniels, 1979a: 267; 1980a: 105; 1980b: 29 y 30; y 1996: 2 y 6). En el equilibrio reflexivo, la justificación de los principios no se funda simplemente en su correspondencia con los juicios considerados, sino que ha de tenerse en cuenta también el importante papel que en este sentido cumple igualmente la apelación a la idea del contrato para la derivación de esos principios, así como los argumentos que nos llevan a aceptar la posición original como mecanismo de selección entre las diversas concepciones de la justicia. Estos últimos están a su vez conectados con las concepciones de persona y sociedad y con la teoría social y la psicología moral que se aceptan como adecuadas y a la luz de las cuales se deciden justamente también los principios y se comprueba su viabilidad (*cfr.* Daniels, 1979a: 260-261; 1980a: 91, 93ss. y 103-105; y 1996: 1-2, 6, 7-8, 10, nota 5, pp. 99-100, y 145).

En consonancia con esa ampliación del «círculo justificatorio», esto es, del espectro de consideraciones tanto morales como no morales que habrían de ser tenidas en cuenta (*cfr.* Daniels, 1980a: 103 y 105; y 1996: 1), y en un sentido que va, por tanto, más allá de la mera consistencia entre juicios y principios, o de las revisiones de cualquiera de estos a las que dicha coherencia obliga, ha de entenderse que el procedimiento adoptado por Rawls no establece ninguna prelación entre los diversos elementos en juego. No solo no señala ningún nivel concreto de generalidad en los juicios como destinado a

resulta intuicionista, si queremos. Pero no deberíamos confundir este método con el intuicionismo racional. El equilibrio reflexivo no asume que sus preceptos reguladores sean innatos, y niega que sean auto-evidentes. Por el contrario, representan los puntos de partida de una investigación dialéctica, y están justificados por su encaje dialéctico con otros compromisos» (2014: 677).

soportar por sí solo «todo el peso de la justificación», sino que tampoco establece un orden de prioridad determinado a tales efectos no ya entre las convicciones abstractas y los juicios particulares, o entre cualquiera de esos extremos de nuestro pensamiento práctico y los principios de justicia, sino ni siquiera entre todos estos y las concepciones, los presupuestos sociales y psicológicos o las teorías e ideas «de fondo» sobre los cuales habría de alcanzarse el equilibrio reflexivo en torno a la concepción de la justicia. Esta se acepta de ese modo a partir del conjunto entero de tales elementos, ninguno de los cuales posee un estatus epistemológico privilegiado (*cfr.* Daniels, 1979a: nota 5, p. 259, y 267; y Brink, 1987: 86)[34]. Y es que el equilibrio reflexivo revela la «complejidad estructural» de las teorías morales que asumen este método, mucho mayor que la descrita por la visión tradicional de esas otras teorías que cifran su estructura en un conjunto de principios que explican o están detrás de una serie de juicios morales y donde la cuestión de la justificación parece resolverse simplemente concediendo un estatus epistemológico privilegiado a alguno de esos dos niveles, normalmente el de los juicios o intuiciones, de los que constaría la teoría en cuestión (*cfr.* Daniels, 1979a: 256-257 y 261-262; 1980a: 104; y 1980b: 21). En todo caso, queda claro que, puesto que ninguna prioridad epistemológica especial se concede a los juicios morales considerados en ninguno de sus niveles[35], ninguna clase de fundacionalismo, y, por tanto, tampoco de intuicionismo moral, forma parte del equilibrio reflexivo amplio (*cfr.* Daniels, 1979a: 265; 1983: nota 1, p. 772; y 1996: 83)[36]. Esa es la razón por la cual también desde este punto de vista ha de excluirse que las objeciones fundacionalistas anteriormente mencionadas puedan poner en cuestión el coherentismo en la

34. Como ha explicado Nielsen, refiriéndose también a las teorías de fondo de distinta índole, morales, sociales, científicas, empíricas, etcétera, a las que cabría igualmente ver como formando parte de un equilibrio reflexivo, «no hay aquí fundamentos morales, ninguna epistemología moral fundacionalista subyacente [...]. No hay nada en el equilibrio reflexivo amplio que sea básico o fundacional. Por el contrario, tejemos y destejemos la tela de nuestras creencias hasta que conseguimos, por un tiempo, aunque solo por un tiempo, el conjunto más consistente y coherente que mejor cuadra con todo lo que razonablemente creemos que sabemos y con lo que, pensándolo bien, estamos más firmemente comprometidos» (Nielsen, 1993: 318, *cfr.* 319). «Sería además el caso, donde realizáramos este método –añade Nielsen–, que tanto los juicios considerados como las teorías, si hubiéramos por un momento obtenido el equilibrio reflexivo, se corresponderían con lo que sabemos del mundo, las mejores ciencias humanas disponibles y teorías sociales, la mejor explicación que tenemos del papel de la moralidad en sociedad y nuestro mejor conocimiento natural-científico» (*ibid.*: 322).

35. DePaul ha articulado una defensa de la clase de coherentismo que el equilibrio reflexivo representaría, descartando que conceda a nuestras convicciones morales «un estatus epistemológico privilegiado» en el sentido de alguna clase de «estatus fundacional», y explicando que esas convicciones cumplen, por el contrario, la «función puramente metodológica» de ser «un punto de partida para la construcción teórica», en el cumplimiento de la cual no solo no están solas sino que, al igual que sucede con las construcciones teóricas con las que concurren, pueden ser revisadas e incluso abandonadas. Véase DePaul, 1988: en esp. 69, 72, 74 y 83-86.

36. Para la idea de que, por lo que a la justificación moral se refiere, la doctrina del equilibrio reflexivo, en lugar de «un modelo coherentista», representaría una suerte de «fundacionalismo modesto» en virtud de la función que, en su «especial papel justificatorio», tanto los juicios considerados como los presupuestos compartidos cumplirían dentro de este método a modo de «fundamentos modestos» que son, con todo, «creencias fundacionales», véase Ebertz, 1993: en esp. 193, 198 y 200-214. Una réplica a esta conceptualización, a mi juicio, claramente equivocada del equilibrio reflexivo puede encontrarse en Long, 2004: 136-137.

justificación que el equilibrio reflexivo amplio expresa (*cfr.* Daniels, 1979a: 273; 1980a: 104; y 1996: 1, 3, 10, 153 y 168).

Por otro lado, la objeción de que «los juicios considerados no son lo bastante fundacionales», así la sintetiza Daniels (1979a: 268), derivada de interpretar que la justificación necesariamente exige que los elementos en torno a los cuales se articula el procedimiento que pretende determinarla gocen no de lo que se califica como un mero crédito inicial, sino de una auténtica credibilidad plena *ab initio*, resulta cuando menos curiosa, realizada, como es el caso, en el marco de una crítica al supuesto intuicionismo de Rawls, la cual, según eso, podría tenerse por afirmando –antes se señaló– que la suya no es una teoría tan apropiadamente fundacionalista como debiera. En este sentido, la objeción de que los juicios considerados a partir de los cuales trata de formularse la teoría de la justicia no tienen el tipo de credibilidad que confieren «los hechos de la observación» a las *creencias factuales* sobre las que se construyen las teorías empíricas parece pasar por alto que las *creencias normativas* no tratan de dar cuenta de hecho moral alguno, si es que tal cosa existe[37]. Pese a la analogía que, de acuerdo con esa crítica, cabe establecer entre ambas clases de datos, es evidente que los juicios no pueden gozar del sostén que los «informes relativos a la observación» de los fenómenos proporcionan en el ámbito de las ciencias empíricas. Pero eso no es algo que pueda reprocharse sensatamente a los juicios considerados (*cfr.* Daniels, 1979a: 269-271). Por mucho que se pretenda insistir en esa analogía en cuestión a propósito del método, eso no suprime aquellos aspectos en los cuales la *corrección deóntica de las proposiciones normativas* también se diferencia de la *validez veritativa de las proposiciones asertóricas*, para empezar justamente la falta de referencia en el mundo objetivo de las pretensiones de validez morales característica de las pretensiones de verdad (*cfr.* Habermas, 1991: 134ss.; y 1999: 273ss.). La credibilidad o fiabilidad de nuestras convicciones morales no puede medirse de la misma forma que la de nuestras creencias acerca de hechos (*cfr.* Daniels, 1979a: 271-272 y 273).

En relación con esa distinción entre creencias, hay dos cosas que resulta apropiado apuntar para no llevar a error. En primer lugar, nada de lo expuesto supone que, por lo que a la justificación se refiere, «creencias morales», por un lado, y «creencias observacionales», por otro, deban ser interpretadas de acuerdo con el coherentismo moral en un caso y conforme a una teoría coherentista sobre cuestiones no morales en el otro, y no conformen, por tanto, sino «diferentes sistemas de creencias» totalmente aislados el uno del otro. Por una razón, las personas poseemos creencias de ambas clases, morales y no morales, y, si bien el coherentismo cuando se aplica a la justificación de creencias morales supone la exigencia de la mayor coherencia posible

37. La idea de que existen «hechos morales» es propia del «realismo moral», cuyos representantes han sido tradicionalmente precisamente filósofos intuicionistas como Price, Reid o Sidgwick. Para una más que interesante definición y defensa del realismo moral frente a varias de las formas tradicionales de antirealismo, comenzando por el constructivismo ético, que lo presenta, además, como compatible con el coherentismo, véase Brink, 1989: 7-9, 11ss., 100ss. y en general caps. 2 a 5. No obstante, una crítica del realismo moral de Brink puede verse también en Weber, 2010: 48-54.

entre todas nuestras creencias, estas no solo han de ser las morales, sino el conjunto de ellas, incluyendo, por consiguiente, también las no morales, relacionadas aquí con los hechos que la observación pone de manifiesto (*cfr.* Brink, 1989: 136). Y, en segundo lugar, por mucha simpatía que nos genere un método como el de Rawls, sería poco sensato ignorar que las creencias morales, por «consideradas» que estas sean, no pueden realmente tener exactamente «el *mismo grado* de credibilidad que tienen las creencias observacionales». Esto último no porque la credibilidad de las creencias observacionales no esté estrechamente vinculada a ciertas teorías, sino porque las teorías a través de las cuales podemos afirmar la credibilidad de las creencias morales no gozan *por completo* del mismo nivel de fiabilidad y no han sido igual de contrastadas que aquellas otras que intervienen en la confirmación de las creencias vinculadas a la observación de fenómenos (*cfr. ibid.*: 138)[38].

Dicho eso, en virtud de lo antes expuesto, cabe entender que lo que esa clase de fundacionalismo reprocha al coherentismo no es más que lo que aquel niega y este último afirma (*cfr.* Daniels, 1979a: 273): que la justificación moral no es una cuestión de la correspondencia de los enunciados morales con una realidad determinada, sino de la coherencia que se elucida a través de la reflexión y la crítica entre todas esas proposiciones normativas y entre estas y nuestra propia concepción de nosotros mismos[39]. Pero, en cualquier caso, por cuanto aquí interesa, en lo que quiero insistir es en que, además de lo ya señalado a propósito de los hechos morales, otros dos elementos confirman las dificultades para conceder relevancia a esa objeción en los términos expuestos.

En primer lugar, puede que el equilibrio reflexivo no tome como puntos de partida datos dotados de la credibilidad inicial que se confiere a «los informes concernientes a la observación no moral», pero desde luego distingue los «juicios morales inicialmente dignos de crédito», que son a los que señala como juicios considerados, de los que son «juicios morales solo inicialmente creídos»; de hecho, este no solo es el primer paso en dicho procedimiento, como ya se advirtió, sino que también señala una de las razones por las que el equilibrio reflexivo puede llegar a poseer el carácter amplio que en él se persigue (*cfr.* Daniels, 1979a: 272). Como ha explicado Brink, la exigencia planteada por Richard Brandt de que los juicios considerados sean «inicialmente creíbles» puede, desde luego, interpretarse como queriendo decir «inicialmente creíbles antes del equilibrio reflexivo», una demanda que, incluso así entendida, puede, naturalmente, ser

38. Para una explicación de cómo ya desde un punto de vista epistemológico coherentismo y empirismo resultan compatibles en la medida en que todas las proposiciones, incluidas las referidas a los datos de la experiencia o la percepción, se justifican de la misma manera, esto es, por su contribución a la coherencia del sistema de creencias a través del cual interpretamos el mundo, véase Dancy, 1985: 143-149.

39. En relación con ese último punto, es decir, el modo en el que «los ideales de la persona juegan un papel especialmente importante en la justificación de las teorías morales» (Brink, 1987: 82 y 83), Brink sostiene que «una teoría coherentista de la justificación en ética del estilo de la que Rawls mismo ha defendido le permite a uno reconocer la importancia de los ideales de la persona en la teoría moral» (*ibid.*: 73 y 90). En otros pasajes, Brink se refiere a «la importancia de las teorías de la persona dentro de una epistemología moral coherentista» (*ibid.*: 76), o a «la importancia de las teorías de la persona, en particular, de los ideales de la persona, en justificar teorías morales» (*ibid.*: 86-87).

tenida por razonable y que el método defendido por Rawls también permite en buena medida satisfacer a poco que se interprete correctamente. Las convicciones consideradas que el método del equilibrio reflexivo toma como punto de partida pueden considerarse como dignas de un crédito inicial –por más que su «justificación sistemática», antes se apuntó, sea «alcanzada solo en el punto final del coherentismo (el equilibrio reflexivo)»– porque expresan la clase de juicios que, por lo menos de entrada, pueden entenderse como correctos con arreglo a lo que, a la luz, por ejemplo, de diversas teorías cognitivas, psicológicas y morales, sabemos sobre cuáles son las condiciones que garantizan la fiabilidad justamente cognitiva, psicológica y moral de los juicios morales. Pero, si dejamos a un lado su contenido concreto, antes de determinar qué juicios son los que finalmente forman parte de un conjunto completamente coherente, ¿en qué otra cosa puede consistir la credibilidad inicial de un juicio que establecemos apelando a esas teorías sino en responder a las características que se esperan de la clase de juicio a la que pertenece? (*cfr.* Brink, 1989: 134-136). En todo caso, lo que eso significa es que los juicios considerados tienen una determinada «credibilidad inicial», no que de entrada posean ya una «credibilidad inicial máxima» (*ibid.*: 138).

En segundo lugar, los reparos a los que se apela para construir la objeción vinculada a los supuestos problemas de credibilidad de los juicios no toman en cuenta que tampoco en el ámbito de las ciencias empíricas son los hechos por sí solos los únicos elementos tenidos en consideración a la hora de evaluar la validez de una teoría, pues la relevancia de estos viene intermediada por todo un conjunto de construcciones teóricas y creencias ampliamente aceptadas, susceptibles además de ser revisadas también todas ellas, que explican por qué las proposiciones fácticas que los recogen merecen inicialmente crédito, y que pueden ser vistas ellas mismas como formando parte de «un equilibrio reflexivo amplio no moral» (*cfr. ibid.*: 272 y 273)[40]. Y es que, según Daniels, no solo en la ética, sino que tampoco en la ciencia nos limitamos a «'comprobar' nuestras teorías mediante un conjunto relativamente fijo de datos predeterminado» (1979a: 273), puesto que también en este ámbito «continuamente estudiamos de nuevo y volvemos a evaluar tanto la plausibilidad como la relevancia de estos datos con las teorías que nos inclinamos a aceptar» (*ibid.*). Es por eso por lo que cabe afirmar que, cuando se sostiene que «las informaciones referidas a la observación son merecedoras de crédito con independencia de tales argumentos de coherencia» (*ibid.*), la crítica que se centra en la presunta falta de una auténtica credibilidad inicial de los juicios considerados se muestra en toda su dimensión como lo que realmente es: la «objeción

40. Brink lo ha señalado: «Es interesante que Brandt contraste los casos moral y científico, porque estos parecen estar a la par en este aspecto [...]. Las teorías científicas son testadas mediante su coherencia con, entre otras cosas, creencias observacionales [...]. La fiabilidad de estas creencias observacionales se explica por teorías científicas [...] cuya credibilidad es más o menos independiente de la particular situación de test y los principios científicos que están siendo testados. Las creencias observacionales, aunque revisables, tienen credibilidad inicial. Aunque la justificación sistemática de cualquier creencia observacional particular se alcanza solo en el punto final del coherentismo [...], la credibilidad de las creencias observacionales puede establecerse apelando a determinadas teorías científicas antes de una determinación de qué creencias perceptuales son parte de un sistema de creencias máximamente coherente» (Brink, 1989: 135-136).

fundacionalista» (*cfr. ibid.*) de quien, como ya tuvimos oportunidad de señalar, cree que en las cuestiones morales solo puede haber justificación si esta descansa en lo único que es verdaderamente relevante, las creencias fácticas que traen su causa de las evidencias que se derivan de la observación y los principios de la lógica.

En «Reflective Equilibrium and Foundationalism» (1986), un ensayo cuyo principal propósito es justamente aclarar la clase de relación que cabría establecer entre ambas nociones, Michael R. DePaul ha ofrecido una aproximación distinta a la de Daniels a esa crítica que algunos plantean a propósito del supuesto fundacionalismo de Rawls. En ese escrito, DePaul explica que, tal y como parece quedar planteada, la discusión que articulan las críticas de unos y la defensa de otro mezcla las «cuestiones metodológicas» con otras de marcado carácter epistemológico, como son, en efecto, las relacionadas con el fundacionalismo, con el resultado de que si, por un lado, la discusión de las primeras se ve enturbiada por no diferenciarlas de las segundas, por el otro, al no prestársele la atención que estas últimas, las «cuestiones epistemológicas», merecen en cuanto tales, la clase de relación que cabría establecer entre equilibrio reflexivo y fundacionalismo queda todavía más ensombrecida. A partir de lo anterior, DePaul examina las cuestiones de naturaleza epistemológica que serían relevantes para aclarar esa relación (comenzando por la de las diversas formas de fundacionalismo que existirían atendiendo a la «estructura», por ejemplo, «histórica», «psicológica», «epistémica» o «metodológicamente fundacional» de nuestras creencias) y analiza las razones por las que algunos, empezando por Daniels, han entendido que, al contrario de lo que sucede con el equilibrio reflexivo amplio, el equilibrio reflexivo estrecho es susceptible de ser tenido por una visión «fundacionalista» tanto «epistémica» como «metodológicamente»[41]. Todo ello le permite establecer una conclusión bastante clara que, en mi opinión, si bien puede también entenderse como una defensa del método de Rawls, es muy diferente de la de Daniels, a saber, que no existe ninguna «conexión necesaria» entre adoptar, en cualquiera de sus formas, el equilibrio reflexivo como método y la «estructura fundacional» o no de nuestras creencias. Según DePaul, hay versiones del fundacionalismo cuya presencia en la estructura de nuestras creencias es fácilmente compatible con el equilibrio reflexivo estrecho, por ejemplo, el «psicológico», y otras que lo son bastante menos, verbigracia, el «histórico». Del mismo modo, añade DePaul, existen ciertas formas de fundacionalismo, por ejemplo, el «metodológico», que, si nos atenemos a lo que nuestras convicciones suponen en este método, no encajarán bien con el equilibrio reflexivo amplio y otras, verbigracia, el «epistémico», que, contrariamente a lo que quizá pudiera parecer, sí pueden llegar a hacerlo. Por tanto, para DePaul, si algo puede decirse es que, así como ni siquiera el equilibrio reflexivo estrecho tiene por qué necesariamente suponer fundacionalismo, por su parte, el equilibrio reflexivo amplio puede llegar a ser perfectamente compatible con esa doctrina, todo

41. Respecto de la diferencia entre un «equilibrio reflexivo amplio» y uno «simplemente estrecho», véase *supra* nota 25.

dependerá, viene a decir él, de a qué clase de fundacionalismo nos estemos refiriendo (*cfr.* DePaul, 1986: 60-68).

Como ha expuesto David O. Brink, puede que el intuicionismo, «de lejos la versión más influyente de fundacionalismo moral» (Brink, 1989: 103), no mereciera una crítica tan feroz como la que a menudo ha recibido (*cfr. ibid.*: 8). Pero no es esta, en todo caso, la cuestión que nos ocupa, máxime cuando a tenor de lo expuesto, y aun sin obviar la posibilidad de análisis como el de DePaul, es evidente que no es esa la teoría moral a la que el equilibrio reflexivo responde[42]. En cambio, lo que sí parece bastante cierto es que «cualquier forma de fundacionalismo» se enfrenta a «objeciones» demasiado «serias» como para tenerlo por la teoría correcta de la justificación[43]. Todas ellas pueden resumirse, empero, en lo difícil que, en lo concerniente al menos a la moralidad, resulta concebir que puedan existir algo así como «creencias fundacionales genuinas», esto es, creencias a las que quepa ver como «justificadas de manera no inferencial» (*ibid.*: 100). Y son justamente esos «problemas generales» a los que se enfrenta cualquier «epistemología fundacionalista» los que, si bien a juicio de algunos nos obligan a defender una «epistemología moral coherentista» (*cfr.* Brink, 1989: 8-9), para mí, que únicamente he tomado prestadas ciertas categorías procedentes del ámbito de la epistemología a fin de aclarar la cuestión que aquí examino, desde luego explican la necesidad de explorar, tal y como Rawls se ha empeñado en hacer, las posibilidades, demostradas igualmente por él, bastantes ciertas del coherentismo como explicación de la justificación en el dominio de la reflexión moral, y más específicamente política.

No obstante, antes de concluir, y aun de forma brevísima, quisiera siquiera citar otro aspecto relacionado con la concepción de la justificación que suele de igual forma asociarse a la noción de un equilibrio reflexivo. Me refiero obviamente a «la visión [igualmente] holística» de la justificación que esa noción también expresa (*cfr.* Daniels, 1979b: 284), o, como –prescindiendo de otro tipo de consideraciones– Brink la denomina, al «tipo de epistemología holística que una teoría coherentista de la justificación [...] [como la de Rawls] representa» (Brink, 1987: 86)[44]. En nada puede sorprender esa asociación de una teoría coherentista de la justificación con el holismo, puesto que, si nos atenemos a lo expuesto, por ejemplo, por Dancy, «el coherentismo es *la* teoría holista» (1985: 143). Así, tiene, pues, todo el sentido que Raz sostenga que

42. Por lo que a la relación de Rawls con el intuicionismo se refiere, para el argumento de que los «elementos intuicionistas» de su teoría están, aun en otro sentido, muy presentes en la parte que él denomina «teoría no ideal» y, más concretamente, en que esta última «no proporciona ningún método para ponderar los distintos principios de justicia, y los 'deberes naturales' que estos imponen, en determinados contextos de conflicto», véase Feinberg, 1975: 108 y 116-124.

43. Sobre los problemas de «las formas más crudas» de fundacionalismo, véase *supra* nota 13. Para un examen de «las limitaciones del fundacionalismo en la teoría política», que toma como ejemplo la «explicación fundacionalista de las estructuras políticas» que Hobbes ofrecería, pero en el que también se explica por qué «el contrato no es en sí mismo completamente fundacional» en ninguna teoría contractualista, véase Ripstein, 1987: en esp. pp. 115-120, 123-129 y 132-137.

44. Para el argumento de que «la justificación debe ser holística», véase Rorty, 1979: 10, 180-181 y 318ss.; y 1991: 10, 26 y 193-194.

«el procedimiento de Rawls no es uno fundacionalista sino uno holista» (Raz, 1991: 111), o que Irwin defienda que Rawls «acepta el holismo en vez del fundacionalismo en epistemología moral y método» (Irwin, 2009: 897), que diga que el filósofo de Baltimore asume una «actitud holista hacia la justificación» (*ibid.*: 898), si se prefiere, una «justificación holista» (*ibid.*), e incluso que se refiera al «método holístico preferido de Rawls» (*ibid.*: 956). Pero, ateniéndonos, como digo, a lo explicado por Dancy, más sentido tiene todavía si cabe que Nielsen afirme que «el equilibrio reflexivo amplio es una explicación holística anti-fundacionalista de la moralidad» (1993: 317), añadiendo que, con el recurso a dicha noción, no estamos sino «usando un modelo coherentista» de justificación (*ibid.*)[45].

VI

Respecto de la cuestión en este trabajo tratada, debería, por tanto, quedar claro lo siguiente. La concepción de la justificación que el equilibrio reflexivo supone ha sido cuestionada no solo atendiendo a los elementos más específicos sobre los cuales se articula, sino también como una forma de coherentismo, esto es, como adoleciendo de los defectos más generales que puedan imputarse a este tipo de explicación de la justificación. En ambos casos, las críticas que hasta ahora se han realizado se revelan, sin embargo, completamente forzadas. Tanto desde el punto de vista de la teoría de la justificación, de la que fundacionalismo y coherentismo son los exponentes más importantes, como desde la perspectiva de los aspectos específicamente relacionados con lo que el equilibrio reflexivo supone como método los planteamientos de ese tenor hasta la fecha formulados comparten todos el mismo error: ignorar cuáles son en cada

45. Una defensa reciente del holismo en la filosofía política puede encontrarse en la obra de Ronald Dworkin. En su caso, por lo que a los «valores integrados no-instrumentales de la ética», como los de la «amistad» o la «modestia», se refiere, Dworkin ha defendido la necesidad de «entenderlos holística e interpretativamente, cada uno a la luz de los otros, organizados no en jerarquía sino al modo de *una cúpula geodésica*» (2006: 160, énfasis añadido). Con ello no ha tratado en último término sino de sentar las bases para plantear un enfoque del método apropiado para la filosofía política, como él mismo señala, en cierto modo «similar» al equilibrio reflexivo, aunque distinto a este en un extremo fundamental. A diferencia del procedimiento de Rawls, y dada justamente la clase de concepción política que él defiende, anclada, como es bien sabido, en unas «bases éticas» muy concretas, para Dworkin la búsqueda de ese equilibrio no puede limitarse a los elementos directamente relacionados con los fundamentos constitucionales, sino que ha de extenderse igualmente a los que se derivan de las doctrinas comprehensivas, y, por tanto, también a «la moralidad personal y la ética» (*ibid.*: 161). Para los argumentos más generales de Dworkin a propósito de la «unidad de los valores», de cómo estos resultan estar «interconectados y son mutuamente apoyantes», de la «integración» y «coherencia», por tanto, entre nuestros «valores éticos, morales, políticos», esto es, de cómo la ética, la moral y la moralidad política convergen entre sí dibujando una «red de valores» o «convicciones» en la cual todos ellos «dependen los unos de los otros», pero también las diferencias que en ese sentido él mismo traza con respecto al método de Rawls, además de las referencias contenidas en *Justice in Robes* (2006), véase sobre todo 2011: 1-2, 6-7, 10-11, 14, 15-16, 18-19, 100, 101, 107-109, 117-119, 162-163, 184-194, 202ss., 240, 242, 255-264, 271-272, 328, 400 y 419. Para sus consideraciones más concretas acerca del «holismo de los valores», véase 2006: 106; y 2011: 120-121, 134-135, 153-156, 184 y 193.

uno de los casos los verdaderos elementos por los cuales se definen tanto esas teorías de la justificación, incluyendo aquí su ámbito mismo de aplicación, como el propio equilibrio reflexivo en cuanto ejemplo de coherentismo moral.

En lo ya expuesto he señalado las diferencias que, en efecto, existen entre las explicaciones de la justificación fundacionalistas y las coherentistas, así como las que cabe establecer entre la noción de los juicios considerados en equilibrio reflexivo y la visión habitual de las intuiciones morales dentro de la tradición moral intuicionista. Además de ello, he dado cuenta de los aspectos en los que, pese a la analogía que desde el punto de vista metodológico cabe establecer entre las creencias normativas y la creencias factuales, la corrección deóntica de las proposiciones normativas se diferencia igualmente de la validez veritativa de las proposiciones asertóricas, e incluso de la aplicabilidad que, a pesar de eso, puede predicarse del coherentismo en el ámbito mismo de las ciencias empíricas, donde el fundacionalismo suele reclamar para sí la exclusividad.

Si mis consideraciones son correctas, tanto las objeciones que pretenden presentar el coherentismo de Rawls como una forma de intuicionismo plagada de los males que serían propios de este tipo de teoría moral como las que, tomando eso como base, además le reprochan poco menos que no ser lo bastante científico van muy desencaminadas. Por lo que a la concepción de la justificación implícita en la idea del equilibrio reflexivo se refiere, una conclusión se impone: que, contrariamente a lo señalado por algunos, expresa una explicación nítidamente coherentista, cuya solvencia y pertinencia resultan además reforzadas en cuanto se repara no ya en las objeciones a las que cualquier forma de fundacionalismo se enfrenta, sino también en que incluso en las ciencias empíricas ha de hacerse necesariamente uso de una metodología significativamente parecida en la que los hechos no son los únicos elementos tenidos en cuenta al evaluar la validez de una teoría.

BIBLIOGRAFÍA

Aristóteles: *Analíticos Segundos*, en Id., *Tratados de Lógica (Órganon) II*, trad. cast. de Miguel Candel Sanmartín, Madrid, Editorial Gredos, 1988, pp. 301-440.

Baier, K., 1958: *The Moral Point of View: A Rational Basis of Ethics*, Ithaca, Cornell University Press.

Brandt, R. B., 1979: *A Theory of the Good and the Right*, Oxford, Clarendon Press.

Brandt, R. B., 1990: «The Science of Man and Wide Reflective Equilibrium», *Ethics*, Vol. 100, No. 2 (January), pp. 259-278.

Brandt, R. B., 1992: *Morality, Utilitarianism, and Rights*, New York, Cambridge University Press.

Brink, D. O., 1987: «Rawlsian Constructivism in Moral Theory», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 17, No. 1 (Mar.), pp. 71-90.

Brink, D. O., 1989: *Moral Realism and the Foundations of Ethics*, Cambridge, Cambridge University Press.

Brink, D. O., 2014: «Principles and Intuitions in Ethics: Historical and Contemporary Perspectives», *Ethics*, Vol. 124, No. 4 (July), pp. 665-694.

Corlett, J. A. (ed.), 1991: *Equality and Liberty. Analyzing Rawls and Nozick*, London, Macmillan.

Dancy, J., 1985: *Introducción a la Epistemología Contemporánea*, trad. cast. de J. L. Prades Celma, 2.ª ed., Madrid, Tecnos, 2007.

Dancy, J., 2004: *Ethics Without Principles*, New York, Oxford University Press.

Dancy, J., 2014: «Intuition and Emotion», *Ethics*, Vol. 124, No. 4 (July), pp. 787-812.

Daniels, N., 1979a: «Wide Reflective Equilibrium and Theory Acceptance in Ethics», *The Journal of Philosophy*, Vol. 76, No. 5 (May), pp. 256-282.

Daniels, N., 1979b: «Moral Theory and The Plasticity of Persons», *The Monist*, Vol. 62, No. 3, (1 Jul), pp. 265-286.

Daniels, N., 1980a: «Reflective Equilibrium and Archimedean Points», citado por Corlett (ed.), 1991, pp. 90-109.

Daniels, N., 1980b: «On Some Methods of Ethics and Linguistic», *Philosophical Studies*, Vol. 37, No. 1 (Jan.), pp. 21-36.

Daniels, N., 1983: «Can Cognitive Psychotherapy Reconcile Reason and Desire?», *Ethics*, Vol. 93, No. 4 (Jul.), pp. 772-785.

Daniels, N., 1996: *Justice and Justification. Reflective Equilibrium in Theory and Practic*e, New York, Cambridge University Press.

Daniels, N., 2020: «Reflective Equilibrium», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL= <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/reflective-equilibrium/>.

DePaul, M. R., 1986: «Reflective Equilibrium and Foundationalism», *American Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 1 (January), pp. 59-69.

DePaul, M. R., 1988: «The Problem of the Criterion and Coherence Methods in Ethics», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 18, No. 1 (March), pp. 67-86.

Dworkin, R., 2006: *Justice in Robes*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

Dworkin, R., 2011: *Justice for Hedgehogs*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

Ebertz, R., 1993: «Is Reflective Equilibrium a Coherentist Model?», *Canadian Journal of Philosophy*, Vol. 23, No. 2 (June), pp. 193-214.

Feinberg, J., 1972: «Justice, Fairness and Rationality», citado por C. Kukathas (ed.), *John Rawls: Critical Assessments of Leading Political Philosophers. Volume II. Principles of Justice I*, London, Routledge, 2003, pp. 201-224.

Feinberg, J., 1975: «Rawls and Intuitionism», en N. Daniels (ed.), *Reading Rawls: Critical Studies on Rawls'* A Theory of Justice, Oxford, Blackwell, pp. 108-124.

Gaus, G. F., 1996: *Justificatory Liberalism. An Essay on Epistemology and Political Theory*, New York, Oxford University Press.

Habermas, J., 1991: *Aclaraciones a la ética del discurso*, trad. cast. de José Mardomingo, Madrid, Editorial Trotta, 2000.

Habermas, J., 1999: *Verdad y Justificación. Ensayos Filosóficos*, trad. cast. de Pere Fabra y Luís Díez, Madrid, Editorial Trotta, 2002.

Hare, R. M., 1973: «Rawls' Theory of Justice –I», *The Philosophical Quarterly*, Vol. 23, No. 91 (Apr.), pp. 144-155.

Hansson, S. O. 2007: «The False Dichotomy between Coherentism and Foundationalism», *The Journal of Philosophy*, Vol. 104, No. 6 (June), pp. 290-300.

Hasan, A. and Fumerton, R., 2018: «Foundationalist Theories of Epistemic Justification», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/justep-foundational/>.

Huemer, M., 2011: «Does Probability Theory Refute Coherentism?», *The Journal of Philosophy*, Vol. 108, No. 1 (January), pp. 35-54.

Irwin, T., 2009: *The Development of Ethics. A Historical and Critical Study. Volume III: From Kant to Rawls*, New York, Oxford University Press.

Long, G., 2004: *Relativism and the Foundations of Liberalism*, Exeter, Imprint Academic.

Mardiros, A. M., 1952: «A Circular Procedure in Ethics», *Philosophical Review*, Vol. 61, No. 2 (April), pp. 223-225.

Nielsen, K., 1993: «Relativism and Wide Reflective Equilibrium», *The Monist*, Vol. 76, No. 3 (July 1), pp. 316-332.

Olsson, E. J., 2002: «What Is the Problem of Coherence and Truth?», *The Journal of Philosophy*, Vol. 99, No. 5 (May), pp. 246-272.

Olsson, E. J., 2017: «Coherentist Theories of Epistemic Justification», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Spring Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/spr2017/entries/justep-coherence/>.

Price, R., 1787: *A Review of the Principal Questions in Morals*, corrected and enlarged 3rd. edition, edited by D. D. Raphael, Oxford, Clarendon Press, 1974.

Rawls, J., 1950: *A Study in the Grounds of Ethical Knowledge: Considered with Reference to Judgments on the Moral Worth of Character*, Ph. D. dissertation, Princeton University.

Rawls, J., 1951: «Outline of a Decision Procedure for Ethics», [publicado originalmente en *Philosophical Review*, Vol. 60, No. 2 (April), pp. 177-197] citado por Rawls, 1999a, pp. 1-19.

Rawls, J., 1971: *A Theory of Justice*, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.

Rawls, J., 1975: «The Independence of Moral Theory», [publicado originalmente en *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, Vol. 48, pp. 5-22] citado por Rawls, 1999a, pp. 286-302.

Rawls, J., 1978: «The Basic Structure as Subject», en A. I. Goldman and J. Kim (eds.), *Values and Morals. Essays in Honor of William Frankena, Charles Stevenson and Richard Brandt*, Dordrecht, Holland, D. Reidel Publishing Company, pp. 47-71.

Rawls, J., 1980: «Kantian Constructivism in Moral Theory», [publicado originalmente en *The Journal of Philosophy*, Vol. 77, No. 9 (September), pp. 515-572] citado por Rawls, 1999a, pp. 303-358.

Rawls, J., 1989: *Justice as Fairness. A Briefer Restatement,* Cambridge, Mass., Harvard University. Manuscrito. Disponible en Rawls, 2010: Series III. Writings, 1942-1998 and undated: Subseries G. *Justice as Fairness, A Restatement,* 1987-1994.

Rawls, J., 1993: *Political Liberalism*, New York, Columbia University Press.

Rawls, J., 1999a: *Collected Papers*, edited by Samuel Freeman, Cambridge, Mass., Harvard University Press.

Rawls, J., 1999b: *A Theory of Justice*, revised edition, Cambridge, Mass., The Belknap Press of Harvard University Press.
Rawls, J., 2010: Papers of John Rawls, 1942-2003 and undated. HUM 48, Harvard University Archives.
Raz, J., 1991: «The Claims of Reflective Equilibrium», en Corlett (ed.), pp. 110-135.
Reid, Th. (1788): *Essays on the Active Powers of the Human Mind*, en Id., *Thomas Reid's Inquiry and Essays*, edited by Ronald E. Beanblossom and Keith Lehrer, Indianapolis, Hackett Publishing Company, Inc. [reproduced from *The works of Thomas Reid*, ed. William Hamilton, 6th ed. Edinburgh, Maclachlan and Stewart ... 1863], 1983, pp. 297-368.
Ripstein, A., 1987: «Foundationalism in Political Theory», *Philosophy & Public Affairs*, Vol. 16, No. 2 (Spring), pp. 115-137.
Rorty, R., 1979: *Philosophy and the Mirror of Nature*, Princeton, Princeton University Press.
Rorty, R., 1991: *Objectivity, Relativism, and Truth. Philosophical Papers Volume 1*, New York, Cambridge University Press.
Ross, C., 2018: «Infinite Regress Arguments», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/infinite-regress/>.
Scanlon, T. M., 2003: «Rawls on Justification», en S. Freeman (ed.), *The Cambridge Companion to Rawls*, New York, Cambridge University Press, pp. 139-167.
Singer, M. G., 2002: *The Ideal of a Rational Morality. Philosophical Compositions*, Oxford, Clarendon Press.
Smith, M. B. E., 1977: «Rawls and Intuitionism», *Canadian Journal of Philosophy*, Supplementary Volume III, pp. 163-178.
Steup, M. and Neta, R., 2020: «Epistemology», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/sum2020/entries/epistemology/>.
Stern, R., 2004: «Coherence as a Test for Truth», *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 69, No. 2 (September), pp. 296-326.
Thagard, P., 2007: «Coherence, Truth, and the Development of Scientific Knowledge», *Philosophy of Science*, Vol. 74, No. 1 (January), pp. 28-47.
Weber, E. Th. (2010): *Rawls, Dewey and Constructivism. On the Epistemology of Justice*, London, Continuum Studies in Political Philosophy.
Williams, B. (1985): *Ethics and the Limits of Philosophy*, London, Fontana Press/Collins.
Young, J. O. (2018): «The Coherence Theory of Truth», *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Fall Edition), Edward N. Zalta (ed.), URL = <https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/truth-coherence/>.