

LARMORE, Charles. *Patterns of moral complexity*. Cambridge: Cambridge University Press, 1987, 193 pp.

En este breve libro, Larmore se propone efectuar tanto una labor de tipo fundacional con respecto de la función del Estado como una exposición de por qué esta misma empresa resulta enojosa en las cuestiones morales. Sostiene que así como una ética que asuma la complejidad de la vida moral debe estar más próxima a rescatar el concepto práctico de la *frónesis*, del mismo modo una teoría política debe alejarse de la complejidad de los problemas morales absteniéndose de ingresar en su debate. Y es que, para Larmore, los problemas morales son en la vida privada manifestación de la intrincada maraña de reglas morales que concursan al tomar una decisión, mientras que en la vida pública lo son sino objeto de una interminable controversia de opiniones sobre cuál es la más importante de todas.

Curiosamente, las razones por las cuales Larmore encuentra muy delicado apoyar la moral en otra cosa que no sea una disposición práctica para discernir la oportunidad de aplicación entre unas reglas y otras de cómo actuar correctamente son, al final, las mismas con las que se encuentra del todo conveniente *fundar* (en el sentido de "justificar") la existencia del Estado liberal. De la imposibilidad de *fundar* la moral, Larmore extrae una necesidad práctica en el orden político: la existencia de un Estado que, libre de compromisos morales, dirima de modo legítimo los conflictos privados.

El libro empieza, bajo la pretensión de hacer de lo público y lo privado los instancias separadas, pero complementarias en política y moral, señalando el empobrecimiento inveterado que ha sufrido nuestra aproximación a los fenómenos morales, privilegiando unos aspectos de los problemas en desproche de otros, opacando la complejidad que les es inherente<sup>1</sup>. Según el propio autor, esta constante desnaturalización del abordaje de los fenómenos morales parte de la anticipada elección que hacen los teóricos de un modelo determi-

---

Cf. Larmore; *op. cit.*, Preface, p. X. También pp. 42, 75-76, 125, etc.

nado de qué es mejor, correcto o bueno. Cada aproximación “encierra ideales sobre la persona moral que toman su fuerza desde esos mismos ideales”<sup>2</sup>. La simplificación de la cuestión moral tendría por marco la voluntad de demostrar la superioridad intrínseca de algún modelo de vida virtuosa sobre otros, obviando la perogrullada de que los otros también son posibles. La simplificación parece ir de la mano con la vanidad de sus defensores, quienes, por contribuir con la comunidad filosófica, han insistido en que es su propio punto de vista el que establece la interpretación correcta del conjunto de los problemas morales.

La primera víctima de la simplificación moral es el fundacionalismo moral. Si se constata que hay una multiplicidad de personas razonables que defienden razonables teorías sobre qué es mejor y que la pluralidad de su concurso coloca en un mismo plano de seriedad a todas ellas, habría que aceptar que la proliferación de la que son muestra es una garantía de un derecho: del derecho a acceder a nuestra credulidad. Pero este derecho no depende de nuestra *comprensión* de los fenómenos que las teorías morales pretenden resolver, sino de la forma en cómo se presentan en el mercado de las ideas. No se trata, pues, de un derecho de naturaleza epistémica sobre el que quepa fundamentar nada, sino de la consecuencia práctica de una situación real: la pluralidad de las teorías morales. Por lo demás, apostar por el fundacionalismo se presenta como una postura poco consecuente (moralmente hablando) con la libertad de defender teorías morales. Ya que no hay un todopoderoso y omnipotente Dios que articule ideales de vida en conflicto, parece ser que el fundacionalismo queda descartado.

Por otra parte, insistiendo en lo problemática que resulta una fundación epistémica de la moral, Larmore observa que, si de hecho hemos aceptado el carácter provisional y relativo de las verdades científicas, resulta poco rentable atribuirle privilegios de certeza a ámbitos de nuestros problemas tradicionalmente más flexibles<sup>3</sup>.

Asumida la premisa de que no es posible fundar nuestros conocimientos morales, Larmore piensa que el problema filosófico central no debe ser cuál

---

2. *Ibid.*, p. 152: “They also embody ideals of the moral person, and draw their force from these ideals”.

3. *Ibid.*, p. 29.

sea o no el *finis* de nuestras acciones morales, sino cómo hacer para compatibilizar nuestras versiones plurales y conflictivas de cuál lo es. Esta premisa implícita opera una extraña escisión entre aquello que hemos de considerar característicamente como “bueno” y lo que entendemos como reglas públicas dadas para el juego de la consecución de fines. Y es que parece que para armarse a entender que una versión de lo que es bueno pueda estar en conflicto con alguna otra real o posible, significa negar *de facto* toda posibilidad de entender los usos de “bueno” sometidos a reglas comunes tanto como lo están las reglas que rigen lo que entendemos por comportarnos correctamente. Y es este hecho, que ya es de suyo una tremenda complejidad moral, extrae armarse una simplicidad: tener dificultades para identificar un uso estimado correcto de “bueno” no sólo implica que uno esté prácticamente equivocado —lo que es de perogrullo— en algunas ocasiones, sino que uno no pueda valuar lo que significaría estar en lo correcto de acuerdo a casos reglados. Con esta curiosa simplificación, nuestro autor libera la elección de lo que es bueno de todo tipo de criterio público e hipostasía las reglas de corrección —toda regla de corrección práctica— totalmente fuera del ámbito de decisión moral.

Lo que pareciera ocurrir con esto es que se hace de todos los fines posibles de una persona fines razonables (desde el monasterio hasta el LSD), haciendo de la racionalidad de los fines algo fuera de justificación intrínseca, mientras que, por otro lado, hace de la racionalidad pública algo totalmente ajeno a fines y así, también, de toda justificación. De esta dicotomía entre lo público y lo privado extrae Larmore la idea, que por clásica no es menos criticable, de que el atomismo de los fines que se desprende de su noción de “privado” hace de la existencia de un orden público neutral una necesidad práctica. Es de esta manera que el análisis de una moralidad anómica conduce a la fundación de un Estado moralmente indiferente<sup>4</sup>.

La implicación de un Estado neutral desde la moralidad es descrita en términos de una renuncia por parte del Estado a adscribirse a una noción determinada del Bien, que aunque coincida *de facto* con la de la comunidad política, siempre estaría en el riesgo de obstaculizar el derecho de alguien a oponerse. Y esto se piensa así, naturalmente, porque se cree que, en efecto, es un derecho significativo poder proponer ideales cualesquiera de vida, bajo la oculta premisa de que el concepto de bien es privado e irracional. La premisa

---

*Ibid.*, pp. 42.-43.

oculta es lo que podemos llamar la opción por el escepticismo como un hecho moral básico o la condición de todas las actitudes morales respecto del sentido de la vida. Veamos qué dice esta premisa escéptica.

Lo que supone Larmore respecto de la elección de fines es algo como sigue: si uno elige, digamos, “A2”, y se admite que es posible equivocarse y no abrazar A2 no por vicio sino, por ejemplo, por ignorancia, entonces aquella persona que eligió A3 y desconocía nuestra opción era moralmente razonable. Esto no le quita lo equivocada. Pero como sea, si uno asume que la posibilidad de abrazar una noción de bien moral distinta de la de uno es, si no correcta, al menos sí razonable, y que uno mismo podría haberla adoptado en algún caso, entonces uno mismo podría hallarse en el caso de haber adoptado la versión del Bien —digamos— errónea y en ese caso tendría tanto derecho a seguir creyendo en ella como si el error no se diera de ningún modo en la elección. Pero de esto se extrae la idea de que si, pudiendo estar equivocados creemos que los demás lo están, nosotros conservamos el *derecho* de estar errados. Más todavía: los demás conservan el análogo derecho de elegir erróneamente. Lo que Larmore cree que se sigue de este razonamiento es que del hecho de elegir un fin se implica el escepticismo moral, esto es, el derecho de errar, y de él, la obligación de parte del Estado de respetar el escepticismo no comprometiéndose con ninguna alternativa del Bien.

Pero resulta altamente cuestionable que porque el escepticismo esté supuesto en la elección de fines morales haya que concluir que el Estado esté en la obligación moral de protegerlo. Después de todo el escepticismo se plantea como una condición lógica para elegir fines. Y las condiciones lógicas no se prescriben ni se defienden. Lo más probable es que se entienda que el escepticismo sea una condición práctica para el ejercicio del derecho a elegir y, por lo tanto, una condición necesaria de la propia elección moral sería la posibilidad de que los demás puedan elegir diferente. En todo caso se trata de una conjetura.

Lo curioso del asunto parece ser que Larmore asume que la premisa del escepticismo es una condición moral rígida, esto es, que el escepticismo es una suposición prácticamente necesaria para decidir. Pero, peor aún, con el escepticismo como condición necesaria de la elección de fines, Larmore supone la premisa de la anomia de los fines, a saber, no sólo que no hay una forma unívoca y universal para establecerlos sino que, en general, no hay criterio alguno de “Bien” y se trata en cualquier caso de ostensiones privadas. Por lo demás, Larmore oscila entre esta interpretación de los fines morales y

tra en la cual es posible justificarlos integrándolos a un discurso, aun cuando toda justificación pase por provisional. Pero resulta que sólo si se concibe los fines como ostensiones privadas tiene sentido la premisa escéptica de que cualquier fin es razonable y todos deben ser tolerados, supuesto, por lo demás, que el Estado no deba privilegiar moralmente ninguno.

La premisa escéptica tiene por característica hacer de la existencia de fines públicos parte de un problema de epistemología y no un conjunto respetable de creencias colectivas acerca del sentido de las acciones humanas. Para Larmore, en principio, asumir la existencia de fines públicos implica poder fundar en algo su conocimiento. De aceptar este error tendríamos que acceder a la consecuencia de que el escepticismo epistémico es una condición necesaria no sólo del Estado, sino de la permisibilidad de nuestros fines (de esto se desprende que una persona o grupo que asuma algo diferente al escepticismo debe ser perseguido por el Estado: v.g. los católicos). De hecho ya hemos acabado este razonamiento aceptando que el escepticismo puede, en efecto, ser una condición necesaria para entender que en la realidad el carácter razonable de nuestros fines justifica (e implica) el aceptar otros fines también como razonables. Pero la extensión indiscriminada de este principio trae por consecuencia que todas las reglas morales sean de suyo flexibles (dado que su infracción puede ser una regla “razonable”) y que, por ende, desaparezcan cierto tipo de mandatos morales, como los de tipo deontológico, y que el aprendizaje de la *virtus* ética se haga altamente problemático. Estas dos últimas consecuencias son poco deseables, pues hacen de obligaciones rígidas mandatos opcionales (“no matar”) o meras reglas de administración pública y no reglas morales) y eliminan desde el punto de vista práctico, por ejemplo, la posibilidad de la censura pública y la necesidad de justificar innovaciones en las costumbres consideradas públicamente inadmisibles (un religioso diría que se ha abierto la puerta a la blasfemia: esto lo dirían con gusto un cardenal Manning para quien el liberalismo era un nuevo cesarismo o el conde De Maistre).

Las dificultades que el escepticismo presenta como premisa práctica y condición de las acciones humanas son resueltas en lo que Larmore llama el *deal de conversación racional* que no es sino un juego de concesiones en listas de un fundamento común neutral (*a neutral ground*)<sup>5</sup>. Por supuesto que esta es una manera de que el comportamiento en la vida pública, definido como

---

5. *Ibid.*, pp. 43-44.

exento de fines, se haga moralmente justificable. Y los criterios para ello, piensa Larmore, son “objetivos” en el sentido de que son condiciones iniciales necesarias de la estructuración del Estado. Entre estos criterios hay que contar la *simpatía* que nos puede representar un ideal de vida feliz alternativo al nuestro (por ejemplo el travestismo) o si, como puede ser el caso, ésta no fuera suficiente, el horror a la guerra civil, consecuencia de no llegar a acuerdo alguno<sup>6</sup>.

La reducción de los fines a la vida privada por medio de la premisa —implícita— del escepticismo extrae de la esfera de la racionalidad a todos los fines en tanto que tales, dejando en su lugar la búsqueda del consenso por el ideal de la conversación racional. Lo racional como tal, lo público, se confina más allá de los fines, y se justifica en la simpatía o el *timor mortis* (aunque el fin moral de la vida pública sea el escepticismo). La necesidad de que lo público corresponda a la anomia de fines privados conduce a que Larmore postule un principio en el cual basar el Estado que, siendo de naturaleza moral, “no forme parte de ningún ideal controvertido de vida feliz”<sup>7</sup>. Este principio es el principio de “respeto equitativo” (*equal respect*) que, según se desprende de la condición misma del escepticismo, consiste en el *derecho* de los demás a dialogar sobre la consecución de sus propios fines, derivado del respeto moral al error. Resulta ser que la condición necesaria para poder dialogar *yo* con otros es que se acepte que *yo* en tanto que persona puedo opinar distinto de otras y mi opinión merece ser escuchada. Esto supone que la versión de quien dialoga conmigo se complica en lo que *yo* considero mi propio derecho a dialogar. Pero justamente porque esta complicación se produce si uno quiere dialogar, sólo se trata de un principio válido si se adopta una posición escéptica frente a los propios fines. Y aquí se acaba el *equal respect*. Da la impresión de que Larmore, de la necesidad práctica del escepticismo, extrajera la idea de que un Estado liberal es deseado implícitamente en el ansia de respeto a lo que uno profesa. Pero uno se reserva el derecho de querer ser respetado por quien a uno no le merece respeto.

Larmore, con la seguridad de que su “justificación del Estado liberal parece ser el mejor camino de los liberales”, hace de la suya una versión del

---

6. Cf. *Ibid.*, pp. 73, 96; 61 y ss. Sobre la guerra civil: pp. 60-62.

7. *Ibid.*: p. 61: “It must be a commitment that is morally more substantive than the bare idea of rationality, but that is not part of any disputed notion of the good life”. Cfr. p. 66.

liberalismo implicada por la moral y que excluye como autoritaria y poco convincente otra versión alternativa a la suya (la de Kant, por ejemplo, o la de Mill). Pero para darle la razón hay que remontarse al problema mismo de si vale la pena fundar un Estado con la legitimidad del escepticismo. Y el escepticismo es, a no dudarlo, una premisa fáctica, propia de comunidades políticas esencialmente fraccionadas. No de comunidades unitarias<sup>8</sup>.

*Víctor Samuel Rivera*

*Pontificia Universidad Católica del Perú*  
Apartado 1761. Lima, Perú

---

8. *Ibid.*, p. 66: "My neutral justification of liberalism seems the best way for liberals".