

COLECCIÓN DE ENSAYO POLÍTICO
INSTITUTO JUAN DE MARIANA – VALUE SCHOOL – DEUSTO

CHANDRAN KUKATHAS

EL ARCHIPIÉLAGO LIBERAL

Traducción de Diego Sánchez de la Cruz



INSTITUTO
JUAN DE MARIANA



DEUSTO

El archipiélago liberal

CHANDRAN KUKATHAS

Traducido por Diego Sánchez de la Cruz



EDICIONES DEUSTO

Título original: *The Liberal Archipelago*

© Chandran Kukathas, 2003

Publicado por Oxford University Press, 2003

© de la traducción: Diego Sánchez de la Cruz, 2019

© Editorial Planeta, S.A., 2019

© de esta edición: Centro de Libros PAPF, SLU. / Instituto Juan de Mariana / Value School, 2019

Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.

Av. Diagonal, 662-664

08034 Barcelona

www.planetadelibros.com

ISBN: 978-84-234-3053-6

Depósito legal: B. 10.039-2019

Primera edición: mayo de 2019

Preimpresión: Realización Planeta

Impreso por Artes Gráficas Huertas

Impreso en España - *Printed in Spain*

No se permite la reproducción total o parcial de este libro, ni su incorporación a un sistema informático, ni su transmisión en cualquier forma o por cualquier medio, sea éste electrónico, mecánico, por fotocopia, por grabación u otros métodos, sin el permiso previo y por escrito del editor. La infracción de los derechos mencionados puede ser constitutiva de delito contra la propiedad intelectual (Art. 270 y siguientes del Código Penal).

Dirijase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita fotocopiar o escanear algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

Sumario

Prefacio	11
Introducción	21
1. El archipiélago liberal	59
2. Naturaleza humana e intereses humanos	107
3. Libertad de asociación y libertad de conciencia	181
4. La tolerancia liberal	277
5. Comunidad política	377
6. La construcción cultural de la sociedad	475
Conclusión	571

El archipiélago liberal

Un inglés en Italia es un amigo nuestro, y lo es un europeo en China, y quizá un hombre sería apreciado como tal si lo encontrásemos en la Luna. Pero esto procede sólo de las relaciones con nosotros mismos, que en estos casos concentran en sí mayor fuerza por hallarse confinadas a pocas personas.

DAVID HUME²²

22. David Hume, *Treatise of Human Nature*, edición original de L. A. Selby-Bigge, revisada y anotada en segunda edición por P. H. Nidditch (Oxford: Clarendon Press, 1975). Disponible en castellano: David Hume, *Compendio de un tratado de la naturaleza humana* (Diálogo, 2011). Libro III, Parte II, Sección I.

La tarea central de este ensayo pasa por exponer y defender una determinada concepción del liberalismo. En la medida en que el liberalismo ofrece una teoría de la naturaleza de las sociedades libres, el reto que pretenden resolver las siguientes páginas implica presentar un concepto y una identificación de lo que es la libertad. Pero la preocupación más inmediata de la que se ocupa este capítulo es la de defender un modelo particular de sociedad abierta.

Para desgranar la naturaleza de ese modelo, aunque sea sólo de manera sencilla, hay que responder una pregunta clave: ¿identifica el liberalismo una serie de valores y patrones morales a los que se debe adherir la comunidad que desea vivir en una sociedad liberal o, por el contrario, estamos ante un sistema que sólo identifica principios bajo los cuales se puede articular la coexistencia de distintas concepciones morales? La respuesta que ofrezco aquí es la segunda.

La sociedad libre descrita por el liberalismo no es una unidad social estable, creada o sostenida a través de una doctrina compartida. Se trata, en realidad, de una colección de comunidades (y, por tanto, de una suma de autoridades diversas) que se asocian bajo leyes que reconocen la libertad de los individuos para asociarse con quienes quieran y como quieran.

Este modelo de sociedad libre es uno en el que pueden darse muchas asociaciones, pero ninguna de ellas recibe privilegios por encima de cualquier otra ni está considerada como una entidad más significativa o valiosa desde el punto de vista moral. Por tanto, en una sociedad así, pueden confluir distintas autoridades, pero basándose siem-

pre en la adhesión voluntaria de los individuos que componen cada colectivo, nunca articulado por la fuerza.²³ En este sentido, podemos decir que la teoría de la sociedad libre constituye una exploración de los términos que hacen posible que distintas formas de vida «coexistan». Por decirlo de otro modo: una sociedad liberal es aquella en la que la esfera política tiene prioridad sobre la esfera moral.²⁴

A primera vista, esta formulación teórica del liberalismo puede resultar familiar. De hecho, cabría incluso preguntarse si acaso hace falta ir más allá y aportar nuevos argumentos en esta dirección. Al fin y al cabo, no faltan liberales que defiendan la diversidad social o la importancia de tolerar distintas formas de vida. William Galston, por ejemplo, ha argumentado de manera explícita que «el liberalismo se basa en la protección de la diversidad, más que en la valoración de la libertad de elegir». Galston ha realizado aportaciones sustanciosas sobre lo que, en su opinión, es, o debe ser, el paradigma liberal.²⁵ Amy Gutmann ha criticado algunos puntos de su doctrina, pero también reconoce que el liberalismo es una concepción

23. Una forma de medir voluntades son las elecciones democráticas, que no sólo implican una jornada de votación sino también suficientes garantías. En la actualidad vemos que no hay prácticamente ningún gobierno que evite recurrir a los procesos electorales como forma de establecer su legitimidad. Hablaremos de esto en mayor profundidad a lo largo del capítulo 5.

24. Debo a Bob Ewin esta forma de expresar lo que entraña mi idea de la sociedad liberal.

25. William Galston, «Two Concepts of Liberalism», *Ethics*, n. 105 (1995), pp. 516-534.

que «asigna a la diversidad social su debida importancia».²⁶ También Stephen Macedo ha participado en el debate, apuntando que es preciso defender un «liberalismo vertebrado» y señalando que los liberales no deben dudar a la hora de defender su creencia en la diversidad, por mucho que dicha diversidad sea «forjada y gestionada a través de instituciones políticas».²⁷ De modo que, considerando una literatura tan rica, parecería que no hacen falta nuevos argumentos liberales en este campo. Sin embargo, precisamente porque las ideas propuestas por estos autores deben ser examinadas, considero importante la defensa de otra concepción del liberalismo.

Por encima de cualquier otra cuestión, creo que estos y otros autores que defienden el liberalismo lo hacen a base de insistir en la compatibilidad existente entre el respeto a la diversidad y la unidad del paradigma liberal. Pero, del mismo modo que no hay que sobreestimar la importancia y el valor de la diversidad, es aún más importante si cabe el ser prudentes a la hora de considerar la relevancia que tiene la unidad. En la concepción liberal que presento aquí, la unidad social aparece en un plano secundario, puesto que parto de que su importancia es escasa o incluso nula. En el peor de los casos, hablar de unidad social puede ser incluso indeseable, e incluso peligroso. Sin embargo, como no faltan autores que defiendan lo contrario e insistan en

26. Amy Gutmann, «Communitarian Critics of Liberalism», *Philosophy and Public Affairs* (1993), pp.171-206.

27. Stephen Macedo, «Liberal Civic Education and Religious Fundamentalism: The Case of God *vs.* John Rawls», *Ethics*, n. 105 (1995), pp. 468-496.

la importancia de la unidad social como eje de cualquier teoría política viable y plausible, he querido desarrollar una teoría alternativa, en la que argumento que su preocupación es exagerada.²⁸

El principal punto de este trabajo es que la sociedad ideal que describe la teoría política liberal no es una sociedad unificada. Sin embargo, en la historia de la teoría política, buena parte de las metáforas que se han empleado para describir la importancia de la sociedad para la política se han quedado muy alejadas de esta forma de ver las cosas. Se habla mucho, por ejemplo, del «cuerpo político» como sujeto vital, pero esta idea no es útil para el pensamiento liberal, en tanto en cuanto alimenta la noción de que la existencia y el funcionamiento de la sociedad dependen de la operativa de un orden político único y eterno, que regula la conducta humana y facilita la coordinación entre personas y grupos, permitiendo la maximización del bienestar y asegurando el mantenimiento de un orden justo.²⁹

Ese orden político, en los términos explícitos de la metáfora que alude a él como un «cuerpo», no aparece como un foco de conflicto en el que puedan darse tendencias inestables o incluso divergentes. Sí se admiten ciertos ele-

28. Kymlicka, MC. También recomendable: Aden Addis, «On Human Diversity and the Limits of Toleration», incluido en el libro *Ethnicity and Group Rights*, editado por Ian Shapiro y Will Kymlicka (Nueva York: New York University Press, 1997), pp. 112-153.

29. Esta metáfora introducida por Hobbes ha sido profundizada y ampliada por otros autores. Ver: J. Tussman, *Obligation and the Body Politic* (Nueva York: Oxford University Press, 1974).

mentos diferenciadores, pero todos deberán ser estandarizados y depurados, para terminar «incorporados» en el «cuerpo político» de la nación.

Lo más llamativo de esta forma de referirse a la sociedad es que se nos habla de un «cuerpo político» sin siquiera tener en cuenta que los «cuerpos» en sí no son algo genérico, sino sexuado. En la historia del pensamiento político han dominado los filósofos, de modo que podría ser que el «cuerpo» en el que están pensando es más masculino que femenino. Pero, incluso en el caso de que así sea, la metáfora es preocupante porque deja abiertas sólo dos opciones para las mujeres: incorporación o exclusión. No es una metáfora abierta a la diversidad ni la diferencia, porque no puede acomodar la forma más elemental de las diferencias, como es el sexo. Por tanto, tampoco podemos esperar que esta concepción social reconozca o tolere plenamente las diferencias en ámbitos como la cultura, la moral o la racionalidad. «Si lo que nos fascina es la idea de un cuerpo, una voz, una razón, entonces cualquier desvío de este concepto será defectuoso.»³⁰

También se habla mucho de la idea de «la sociedad en

30. Moira Gatens, *Imaginary Bodies: Ethics, Power and Corporeality* (Londres: Routledge, 1996). Vale la pena señalar que una parte importante de la preocupación de Gatens se centra en criticar las políticas feministas, en la medida en que «no reconocen la inutilidad de seguir pidiendo ser admitido por completo en una fantasía de unidad» (p. 27). Así, en la medida en que las feministas todavía tienen que desarrollar una teoría coherente del cuerpo o un análisis satisfactorio de las relaciones entre «el cuerpo de la mujer y el cuerpo político», Gatens entiende que siguen trabajando, aunque sea inconscientemente, con las concepciones del cuerpo que son «culturalmente dominantes» (p. 49).

la que impera el orden». De nuevo, debemos cuestionar —y rechazar— esta forma de ver las cosas, puesto que la idea de una sociedad ideal aparece aquí como una «sociedad cerrada», que puede entenderse como distinta y diferente a otros arreglos entre seres humanos.³¹ En esta abstracción, conjurada por John Rawls como el punto óptimo a partir del cual deliberar cuáles son los principios de la justicia, nos topamos con una idea de sociedad que no tiene sitio para la diversidad, la diferencia o el conflicto. Sólo cabe la estabilidad, la unidad social. Pero habría que preguntarse una cosa: ¿qué valor podemos extraer de una mirada tan cerrada, en la que se anulan muchas de las complejidades del mundo real y se silencian cuestiones vitales para la política, como la variabilidad, el desacuerdo, la desunión y, sobre todo, la tendencia a la autotransformación perpetua?

Otra metáfora aún más antigua es la que desarrolló Platón cuando presentó la unidad social como un «barco» que guía el Estado y en el que navega la sociedad.³² Ésta es la metáfora política que más importancia asigna a la unidad social y la jerarquía. Ambas cuestiones aparecen aquí en el centro del entendimiento de lo que es, o debe ser, la sociedad. El Estado figura como una entidad cuyas fronteras están claramente delineadas, puesto que más allá de sus confines sólo está el océano y debido a que, según esta

31. La metáfora de Rawls de la sociedad bien ordenada se discute en *A Theory of Justice* (Oxford: Oxford University Press, 1971). Disponible en castellano: John Rawls, *Teoría de la justicia* (Fondo de Cultura Económica de España, 1999).

32. Ver: Platón, *La República* (Alianza Editorial, 2013).

forma de ver las cosas, su funcionamiento es autosuficiente. Sin embargo, Platón argumenta que hace falta algún tipo de conocimiento capaz de guiar la acción política, de modo que necesitamos un barco conducido por alguien especial para desentrañar ese conocimiento y saber qué hacer para llevar el buque a buen puerto.

De nuevo, la metáfora empleada es problemática por distintos motivos. Por ejemplo, nos obliga a pensar en la sociedad política como una entidad que tiene unas fronteras firmes e impermeables, dentro de la cual habitan personas autosuficientes que disfrutan de una unidad social determinada por propósitos comunes. Pero el mundo real nos dice que la experiencia política no es precisamente así.

Sin dejar el mar, Michael Oakeshott hace un planteamiento similar al de Platón, pero más apropiado. En su caso, habla de hombres «navegando en un inmenso mar», «sin puerto en el que refugiarse, sin anclas para detenerse, sin punto de salida ni de destino», pero con la empresa de «salir a flote» y sobrevivir a base de forjar alianzas que permitan salir adelante en los momentos más complejos.³³ Es una metáfora más válida, pero igualmente vemos que

33. Michael Oakeshott, *Rationalism in Politics and Other Essays* (Indianápolis: Liberty Fund, 1991), pp. 43-65. Para aquellos que consideran «deprimiente» esta forma de ver las cosas, Oakeshott comenta acertadamente: «En general, la depresión surge de la exclusión de las esperanzas que eran falsas y del descubrimiento de que los caminos que creíamos sabios son, de hecho, diferentes a lo que habíamos concebido. Quizá esta formulación nos priva de un modelo establecido al cual aspiráramos a aproximarnos, pero al menos no nos lleva a un marasmo en el que se finja que toda elección es igualmente buena o igualmente deplorable».

esta forma de describir la naturaleza de la actividad política y de la sociedad política sigue siendo incompleta.

La respuesta que ofrezco aquí reemplaza las anteriores proposiciones y plantea una sociedad política concebida como un archipiélago, es decir, como un grupo de pequeñas islas reunidas una cerca de la otra en altamar. En esta metáfora, cada isla es una comunidad distinta o, mejor aún, una jurisdicción diferenciada que habita aguas de tolerancia mutua. La sociedad política ideal no es un cuerpo aislado, una idealización del orden o un barco surcando las aguas. Ni siquiera es una isla solitaria.³⁴ Debemos desarrollar otro concepto, con fronteras y lazos más suaves y menos rígidos.

La sociedad buena, como argumenta este libro, es aquella que opera como un archipiélago de distintas sociedades. Y, como los principios que describen semejantes agrupaciones humanas son principios de corte liberal, entonces me atrevo a afirmar que la sociedad buena es aquella que opera como un archipiélago liberal.

Así pues, ese archipiélago liberal al que apelo se expresa mediante una sociedad de sociedades que ni surge ni está controlada por ninguna autoridad central. Se trata, pues, de una sociedad en la que las autoridades funcionan bajo leyes y normas que van más allá del alcance de cualquier poder superior.

Como ha señalado Michael Walzer en otro contexto, esta metáfora describe una auténtica sociedad internacio-

34. Esta metáfora fue empleada por Tomás Moro en *Utopía* (Tecnos, 2017), o por Francis Bacon en *La nueva Atlántida* (Losada, 2017).

nal, contemplada esencialmente como una sociedad de Estados.³⁵ Al mismo tiempo, la idea del archipiélago también describe de forma general el funcionamiento de la sociedad, incluyendo aquí las sociedades confinadas, en mayor o menor grado, por las distintas fronteras estatales. Abordar estos puntos es una de las principales preocupaciones de este libro.

Pero, de forma más inmediata, en este capítulo pretendo desarrollar una concepción del liberalismo, entendido como base para una sociedad buena. En esta línea, el siguiente apartado desarrolla una forma de entender el liberalismo coherente con la tesis central del archipiélago. Más adelante presentaré posibles críticas a esta línea de pensamiento, antesala para un replanteamiento crítico y detallado de la metáfora. En última instancia, se trata de dejar claro que estamos ante una formulación liberal concreta y diferenciada.

Adentrándonos en una concepción del liberalismo

El valor más fundamental para el liberalismo es la tolerancia. Una sociedad o una comunidad es liberal en la medida en que es tolerante. Y lo que debe tolerarse es, precisamente, la diferencia y el desacuerdo. La diferencia es, en sí mis-

35. Michael Walzer, «Response to Kukathas», incluido en el libro *Ethnicity and Group Rights*, editado por Ian Shapiro y Will Kymlicka (Nueva York: New York University Press, 1997), pp. 105-111.

ma, el desacuerdo, puesto que acarrea disparidades en las creencias o formas de vida de las personas, cosa que supone un repudio implícito de las normas o estándares de la mayoría o de las instituciones sociales dominantes.

La tolerancia a la que aludo en el libro es una virtud de máximo rango que, en cualquier caso, sólo requiere indiferencia hacia los tolerados o lo tolerado. No hablo, por tanto, de una virtud que demande un comportamiento particularmente exigente, puesto que tolerar algo no implica admirarlo, respetarlo, ni comprenderlo.³⁶ Tampoco es necesario tomarnos en serio todo aquello que toleramos. De hecho, la tolerancia que defiendo es perfectamente coherente con una actitud indiferente hacia la otra parte. No tenemos por qué sentarnos a dialogar con los demás, menos aún comprender su forma de hacer las cosas.

Obviamente, la tolerancia puede ser más compleja y puede tener un significado y una práctica más profunda. Walzer ha desarrollado distintos niveles o etapas de la tolerancia, que van de la aceptación resignada a la «negligencia benigna» o indiferencia, pasando después al reconocimiento mutuo y terminando finalmente en la apertura a los demás, un punto en el que sí partimos de cierta voluntad de escuchar, aprender e incluso respetar al diferente.³⁷ Ciertamente, los niveles o etapas que identifica Wal-

36. Cabe requerir un grado significativo de tolerancia incluso si los beneficiarios de la tolerancia no despiertan respeto o admiración. Lo he argumentado con mayor extensión en: Chandran Kukathas, «Tolerating the Intolerable», *Papers on Parliament*, n. 33 (1999), pp. 67-81.

37. Michael Walzer, *On Toleration* (Londres y New Haven: Yale University Press, 1997).

zer son verdaderas formas de tolerancia. Sin embargo, todas estas fórmulas dejarían de aplicarse en el momento en que nos topemos con miradas o prácticas que no nos resulten dignas de ser respetadas o consideremos impropias de una actitud lo suficientemente abierta como para gritar *vive la différence*. Este punto es conflictivo, no tanto por la intolerancia que, sin duda, merecen ciertas ideas, sino porque todos somos capaces de encontrar continuamente todo tipo de cuestiones que nos resulten «ofensivas» e «intolerables», por mucho que no disgusten necesariamente a nuestro vecino.

Así pues, lo mínimo que podemos pedir por igual a todos los individuos en relación con una determinada idea o un comportamiento concreto es la tolerancia de primer grado, es decir, la aceptación resignada. Y, teniendo en cuenta que el reto de la aceptación no radica en tolerar lo conocido, sino en tragar con aquello con lo que no estamos de acuerdo, entonces podemos decir que la tolerancia implica tolerar la diferencia y el desacuerdo, siempre y en todo caso.

Si esto es lo que define la tolerancia, entonces no todas las sociedades o comunidades lograrán practicar la tolerancia con la misma facilidad. En teoría, una comunidad más pequeña tendrá más difícil su acercamiento a la cultura de la tolerancia de la diferencia que un grupo humano más grande. En una empresa de pequeño tamaño, por ejemplo, es más probable que el reducido número de asalariados reciba con cierta hostilidad a un nuevo jefe o compañero que sea diferente por su raza, color de piel o credo religioso. Las leyes reconocen esto de manera implícita,

porque a menudo vemos que las leyes de discriminación positiva suelen dejar a un lado a las mercantiles más pequeñas. Una asociación (como, por ejemplo, una iglesia) cuyas prácticas sean vitales para su *raison d'être* tendrá poca predisposición a tolerar algunas diferencias que generen indiferencia en otro tipo de asociaciones (como, por ejemplo, un club de fútbol).³⁸ También conocemos el caso de estructuras grandes como los imperios, donde necesariamente van surgiendo valores de tolerancia hacia diferencias significativas entre las personas.³⁹ Pero, en cualquier caso, en la medida en que una asociación acepta de mejor grado las diferencias, entonces hablamos de un grupo más liberal, y en sentido inverso, una menor aceptación de las discrepancias también implica un menor grado de libertad en la asociación.

En todo este debate, empleamos casi indistintamente y de forma intercambiable conceptos como «sociedad», «comunidad», «grupo» o «asociación». Esto es así de forma deliberada. Quizá hablar de liberalismo es más apropiado si nos referimos a la idea pura de sociedad, al menos cuando esta escuela de pensamiento nos sirve para poner en valor la importancia del asociacionismo. No obstante, la teoría que propongo en este libro sugiere que podemos

38. Ése es el caso de los dos equipos de fútbol de Glasgow, el Celtic y los Rangers. Hasta no hace mucho tiempo, ambos eran clubes deportivos confesionales, el primero católico y el segundo protestante, hasta el punto de no contratar a jugadores que tuviesen otro credo.

39. Algunos imperios, como la Unión Soviética o la China de Mao, han ido muy lejos a la hora de intentar, infructuosamente, acabar con las diferencias.

ampliar el alcance del término, para referirnos a asociaciones de todo tipo, desde empresariales a imperios políticos. Una empresa, una sociedad o un imperio es liberal en la medida en que tolera la diferencia y el desacuerdo, del mismo modo que diremos que es iliberal cuando haga lo contrario. Al mismo tiempo, un imperio liberal puede albergar sociedades iliberales, una sociedad liberal puede contener comunidades iliberales, una comunidad liberal puede incluir asociaciones iliberales... ¡Hasta en la comunidad más liberal podemos encontrar estructuras familiares o humanas que son profundamente iliberales! Pero, en todos los casos, el grado de liberalismo de estas asociaciones vendrá determinado por el grado de tolerancia observado en cada una de ellas.

En esta reflexión sobre la sociedad, consideraremos que el grado de libertad es mayor cuando las comunidades o asociaciones contenidas en la misma son más tolerantes hacia la diferencia y el desacuerdo. Por decirlo de otro modo, una sociedad será más liberal si las asociaciones que la componen son razonablemente liberales. Pero, en cualquier caso, podemos decir que una sociedad es lo suficientemente o mínimamente liberal si existe al menos un clima de tolerancia suficiente para compensar que, en su seno, aparezcan asociaciones de corte iliberal. Eso sí: para que éste sea el caso, también sería necesario que quienes disienten no estén obligados a permanecer en aquellas asociaciones que muestren una menor tolerancia. Debe haber, al menos en principio, una posibilidad de salida individual que permita autoexcluirse de las comunidades o asociaciones que consideramos iliberales. Para que así sea,

es importante que los disidentes tengan a donde ir, es decir, que cuenten con otras asociaciones en las que serán aceptados, y que las instituciones políticas y legales blinden su legítimo derecho a abandonar aquella asociación que quieren dejar atrás.

Esto nos lleva a dos rasgos importantes de las sociedades liberales: primero, tienen que ser capaces de acomodar diferentes autoridades; segundo, la legitimidad de toda autoridad dependerá de la aquiescencia de quienes están sujetos a la misma. Ambos puntos son relevantes y deben desarrollarse con mayor profundidad.

De entrada, asumiremos que la necesidad de la existencia de un cierto grado de autoridad es algo imposible de evitar en los grupos humanos. Siempre puede haber diferencias y disputas, puesto que el conflicto es una característica endémica de la condición humana. Las disputas más relevantes están ligadas a aspectos más trascendentales: qué es bueno y qué no, cómo debemos vivir, etc. Sin embargo, muchos conflictos tienen una latencia menor. La autoridad es, en cualquier caso, el poder al que se puede llamar para resolver conflictos que no podemos superar mediante un simple acuerdo. También entendemos la autoridad como la forma de zanjar disputas sin llegar a las manos. La teoría liberal parte de que ninguna autoridad tiene un acceso total y absoluto a la verdad, pero también asume que hacen falta instancias superiores que ayuden a superar y resolver los enfrentamientos.

También es cierto, todo sea dicho, que es posible que algunos individuos no estén por la labor de acatar decisiones o arreglos dictados por la autoridad. Puede que, inclu-

so partiendo de una posición de voluntad, su conciencia les lleve a terminar rechazando el dictamen de esa autoridad. Para la filosofía liberal, es fundamental que exista la convicción de que los individuos no deben ser forzados a actuar en contra de su conciencia, es decir, que no se nos fuerce a hacer algo que consideramos incorrecto. Esa libertad de conciencia descansa en el centro del ideal de la tolerancia liberal. En este sentido, una sociedad es liberal si los individuos son libres de rechazar la autoridad de una asociación y pueden pasar a situarse bajo la autoridad de otra agrupación distinta. También será una sociedad liberal si las personas tienen libertad de repudiar la autoridad de la sociedad en su conjunto y elegir el tutelaje de una autoridad derivada de un colectivo más pequeño. Incluso podríamos hablar de alguien que decida constituir una nueva autoridad para sí mismo.

Llegados a este punto, hay que enfatizar que nada de lo que hemos dicho hasta ahora implica que el resto de asociaciones, incluido el Estado, deban ir siempre de la mano de aquellas personas que desafían o rechazan una autoridad alternativa. Siempre surgirán complicaciones entre los seres humanos: ¿a quién pertenece una propiedad?, ¿qué efecto tiene la acción de dos partes sobre un tercero?, ¿podemos justificar la secesión de un territorio?, ¿cabe defender la intervención y la injerencia en los asuntos de otra sociedad invocando motivos «humanitarios»? Es difícil responder a estas preguntas, especialmente de forma abstracta. La constitución de la autoridad siempre da pie a dudas y recelos. De hecho, no podemos presuponer que cualquier autoridad debe ser aceptada siempre y en todo

caso, por mucho que quienes se sujetan a ella parezcan aceptarla. Lo que sí afirmo, de entrada, es que las sociedades son liberales en la medida en que acomodan o toleran múltiples autoridades y, en segundo lugar, también sostengo que la legitimidad de la autoridad depende de la aquiescencia de los miembros del grupo.

Es importante hacer esta explicación, pero no sólo porque es importante ir más allá de los conceptos políticos abstractos a la hora de definir estas cuestiones, sino también porque nos ayuda a entender mejor qué concepto de autoridad vamos a exponer en este ensayo. Afirmar que una sociedad liberal es aquella que admite distintas autoridades en su seno podría dar la impresión de que se invoca un determinado tipo de soberanía. Más precisamente, podría parecer que se está afirmando que las autoridades de las que hablamos son todas soberanas, en la medida en que alrededor de cada asociación hay muros claramente delineados que definen hasta dónde llega el control de cada autoridad. Desde esta mirada, si esos muros son corrompidos, entonces no hay soberanía. Sin embargo, ése no es el planteamiento del que parto aquí. En realidad, la soberanía es cuestión de grados, de intensidad. En el mundo real, no hay ninguna autoridad ajena a posibles retos o amenazas. Hasta el poderío del Estado más fuerte puede quedar comprometido. A esto puede contribuir la firma de tratados internacionales, la entrada en asociaciones supranacionales, la aplicación del *common law* anglosajón..., pero también la dificultad que encuentra toda autoridad a la hora de hacer valer totalmente sus decretos, puesto que existen restricciones constitucionales y legales y, además, el

pueblo siempre busca maneras de esquivar las órdenes dictadas desde hasta arriba con las que no está de acuerdo.⁴⁰

La soberanía es una cuestión ambigua. A menudo vemos que es difícil concretar o localizar su naturaleza aislada, porque no se encarna claramente en ninguna persona concreta, ningún cuerpo determinado o ninguna institución única. Consideremos, por ejemplo, el caso del Estado australiano. Está soberanamente dividido en varios gobiernos integrados en la federación, pero los poderes de cada uno de estos Ejecutivos están forjados y comprometidos por los poderes de otras muchas asociaciones, muchas de las cuales también delegan parte de su autoridad. Así, vemos el caso de comunidades aborígenes que tienen derechos de tierras a raíz de una sentencia de la Corte Suprema que indica, además, que ninguna capa de la Administración, incluido el gobierno federal, tiene el poder de extinguir esas propiedades. A esto hay que sumarle la Ley de Discriminación, de 1975, que actúa como un obstáculo más a la hora de impedir que los gobiernos supriman la titularidad de tierras de los aborígenes australianos. *A priori*, el Ejecutivo federal tendría libertad para repeler esa norma pero, políticamente, esto no es factible en la sociedad australiana moderna. Y es que, el Estado es soberano, pero eso no significa que su poder sea total y absoluto.

40. Podríamos decir que, conceptualmente, la soberanía tiene una vertiente absoluta (al definir la relación entre autoridad y sujeto) y una vertiente relativa (en su definición del poder de cada autoridad, en un contexto en el que existen muchas fuentes de poder).