

Democracy and the Limits of Reason: Why a sustained defense of liberal commitments is necessary to counter democracy's disinformation and xenophobia

LAWRENCE TORCELLO

ABSTRACT

Democracy is often used as shorthand for liberal democracy. Despite such casual conflation, the two concepts remain importantly distinct. I argue that democracy unfettered by the constraints of liberal institutions and commitments gives rise to the proliferation of disinformation and to xenophobic populism. I draw upon Plato and the democracy of ancient Athens to illustrate the history of association between disinformation and democracy. Moving on to our more contemporary treatments of liberalism, specifically to the ideal theory of John Rawls, I show that in order to address disinformation and the reactionary politics in which it thrives, we must attend to a robust defense of liberalism against non-liberal and illiberal democracy.

WORK TYPE

Article

ARTICLE HISTORY

Received:

31-May-2019

Accepted:

31-October-2019

Published Online:

24-November-2019

ARTICLE LANGUAGE

English/Spanish

KEYWORDS

John Rawls

Plato

Disinformation

Climate Denial

Liberal Democracy

© Studia Humanitatis – Universidad de Salamanca 2020

L. Torcello (✉)
Rochester Institute of Technology, United States
e-mail: lgtghs@rit.edu


Disputatio. Philosophical Research Bulletin
Vol. 9, No. 13, Jun. 2020, pp. 00-00
ISSN: 2254-0601 | www.disputatio.eu

© The author(s) 2020. This work, published by Disputatio [www.disputatio.eu], is an Open Access article distributed under the terms of the *Creative Commons License* [BY-NC-ND]. The copy, distribution and public communication of this work will be according to the copyright notice (<https://disputatio.eu/info/copyright/>). For inquiries and permissions, please email: (✉) boletin@disputatio.eu.

Democracy and the Limits of Reason: Why a sustained defense of liberal commitments is necessary to counter democracy's disinformation and xenophobia

LAWRENCE TORCELLO

§1. Introduction

ORLDWIDE, REACTIONARY POLITICAL MOVEMENTS are on the rise. Meanwhile, our dependency on fossil fuels drives climate change, and as climate change continues to deplete resources and to stress unstable political regimes, we see more evacuees and refugees seeking safer lands—thus fueling conditions conducive to bigotry and nationalism.¹ Directly, if not always obviously related to both anthropogenic global warming and the politics of xenophobia, we face a disinformation crisis that both exacerbates these two emergencies and that is intensified by them. I want to emphasize that the configuration I am describing — the concurrent ascendancy of pervasive disinformation, of reactionary nationalistic politics dependent upon xenophobia, and of the refusal to enable realistic responses to climate change — is happening together in ostensibly democratic nations.

The United States, and much of Europe's, far right political groups, to begin with, provide ample case studies of concomitant science denialism paired with xenophobic social and political movements, overt calls to nationalism, and an observable nostalgia for fascism, or other allegedly great bygone periods when foreigners, ethnic minorities, and the environment itself seem to have been better contained.² Yet despite much public handwringing over the erosion of democracy, more democratic governments exist now than ever before. How is it

¹ See Blitzer (2019) for a report on how climate change is effecting Guatemala and fueling migration to North America.

² See, Farand (2019) for a breakdown of how Europe's far right populist parties tend towards science denialism.

possible that a surging tide of disinformation and bigotry is occurring in ostensibly democratic nations? The position I will argue for here is that democracy itself is part of the problem. Specifically, the global democracies which are now party to the undoing of their own liberal institutions. I will not argue for the abandonment of democracy. I will argue that a democracy unconstrained by liberalism has and will create a congenial environment for disinformation and xenophobia.

Democracy and liberalism should not be conflated, as they easily can be, given how often democracy alone is used as shorthand for what is more accurately called a liberal democracy. Whereas democracy has ancient Athenian roots, liberalism is a modern concept, developed in starts and fits throughout Europe and the Americas. Our modern liberal democracies draw more guidance from the Roman Republic than the Athenian Ecclesia. I mention this at the outset because I intend to highlight the historical and intellectual heritage which brings liberalism to democracy, and through which the vulnerability and implicit hazards of illiberal democracies first became clear.

In the first major section of this paper, I will gloss that history in order to clarify how democracy's essential nature manifests susceptibility to violence and demagoguery. There, I will make the case that only *liberalism*, or an intentionally *liberal* democracy can sustain the health of democratic societies and public cultures. Liberal principles reflect moral and epistemic commitments that are crucial for facing up to the ways that democracy remains vulnerable to campaigns of disinformation and demagoguery. In the second major section of this paper, I describe those commitments, and argue that the kind of responsibility they propose uniquely invests epistemic justifications with a normative, moral dimension. In liberal theory and functioning liberal institutions, democratic forces are ameliorated with the intellectual and practical conditions for sustaining them with fairness and without relativism. Finally, in the third section, I clarify how the historical and philosophically discursive accounts I've offered lead to conclusions about the kind of threat disinformation poses to democracy, and about how disinformation ought to be addressed in a liberal democracy. These conclusions take up the nature of coercion and of public reason, and they uphold what I will call the transcendental legitimacy of liberal principles.

§2. Democracy and Liberalism

a. *Democratic pacts and liberal principles*

Democracy is the expansion and nourishment of political life through the enfranchisement of diverse citizens into a single political body. Democratic

elections provide a peaceful means for deposing leaders and ensuring that rule by consensus (which will also become a foundational commitment of liberal democracy) does not depend exclusively on violent rebellion. Whereas democracy dissolves the individual into a collective people sharing equally in the power of the state — an artificial body to borrow an image from the non-democratic Hobbes — liberalism brings the individual into focus as an atomistic component with her own relationships, values, and need for equal protections under law. The social pact each individual enters into is summarized by Rousseau:

“Each of us puts his person and his full power in common under the supreme direction of the general will; and in a body we receive each member as an individual part of the whole. At once, in place of the private person of each contracting party, this act of association produces a moral and collective body made up of as many members of the assembly have voices, and which receives by this same act, its unity, its common self, its life and its will” (Rousseau 1997, p. 50).

Liberalism is essentially a political commitment to principles meant to guard the individual against collective concepts of the “Good” — principles such as freedom of conscience, expression, press, assembly, and rule of law, to name a few. In a well-functioning liberal democracy, the tension between the democratic will and individual protections informs both public policy and political discourse. It is the tension behind the deceptively simple principle animating John Stuart Mill’s *On Liberty* (1858):

“That principle is, that the sole end for which mankind are warranted, individually or collectively, in interfering with the liberty of action of any of their number, is self-protection. That the only purpose for which power can be rightfully exercised over any member of a civilized community, against his will, is to prevent harm to others” (Mill 1962, p. 135).

As Mill made clear there are many avenues of harm in society including those rendered by pressures of collective conformity and negligence — Mill’s principle is no crude libertarian maxim.

b. *Illiberal Democracy*

The term *illiberal democracy* was coined by political journalist, Fareed Zakaria, in his *Foreign Affairs* essay, “The Rise of Illiberal Democracy.” (1997) In his subsequent book, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (2003) Zakaria introduces the concept as follows:

Suppose elections are free and fair and those elected are racists, fascists, separatists,” said the American diplomat Richard Holbrooke about Yugoslavia in

the 1990s. “That is the dilemma.” Indeed it is, and not merely in Yugoslavia’s past but in the world’s present [...] Across the globe, democratically elected regimes, often ones that have been reelected or reaffirmed through referenda, are routinely ignoring constitutional limits on their power and depriving their citizens of basic rights. This disturbing phenomenon — visible from Peru to the Palestinian territories, from Ghana to Venezuela — could be called “illiberal democracy (Zakaria 2003, p. 17).

Since Zakaria’s book appeared, there has been no decrease in nations describing themselves as democracies but it does not follow that liberalism is flourishing around the globe. Liberal safeguards against authoritarian rule seem to be eroding including in nations like the United States. The democratic abandonment of liberalism is most manifest in the administration of Hungary’s Prime Minister Viktor Orbán. The speech excerpt below, reprinted in *The Budapest Beacon*, is remarkable for its open rejection of liberalism and endorsement of democracy.

“We need to state that a democracy is not necessarily liberal. Just because something is not liberal, it still can be a democracy [...] we have to abandon liberal methods and principles of organizing a society, as well as the liberal way to look at the world [...] the new state that we are building is an illiberal state, a non-liberal state. It does not deny foundational values of liberalism, as freedom, etc. But it does not make this ideology a central element of state organization, but applies a specific, national, particular approach in its stead” (2014).

My hope is not to spar over whether Orbán and other authoritarians charitably interpret the concept of *democracy*, but on the contrary, to make the case that Orbán understands perfectly well the way that democracy can be exploited in a populist, nationalistic mode. Zakaria’s and Orbán’s grasp of *illiberal democracy* recall the ancient Athenian political experiment, wherein the only democracy on order was non-liberal democracy. This is the democracy of which Plato the great diagnostician theorized, in Book VIII of the *Republic*, to be congenitally geared to give rise to tyranny (Plato 1989, p. 562a-569c).

In his book, Zakaria treats the historical, environmental, and economic pressures that encouraged liberalism’s development.³ For us, it must suffice to remember that only during the second half of the 20th century did the combination of liberalism and democracy find widespread success. The

³ Although I do not have the leisure to work through Zakaria’s work here, the book’s conclusions about the conditions of historically successful liberal democracies is consistent with my finding that liberal principles reflect the very moral and epistemic commitments necessary to sustaining democratic societies and their public cultures.

relationship between democracy and liberalism was not taken for granted by 19th century thinkers who understood the tyrannical dangers of majority rule at a time when liberalism had not yet taken hold globally. As Henry David Thoreau, writes in *Civil Disobedience* (1849):

“...the practical reason why, when the power is once in the hands of the people, a majority are permitted, and for a long period continue, to rule, is not because they are most likely to be in the right, nor because this seems fairest to the minority, but because they are physically the strongest” (Thoreau 1993, p. 2).

In the first volume of *Democracy in America* (1835), Alexis de Tocqueville recognized American democracy’s tendency to encourage mediocrity and stifle free-thought (Tocqueville 1969, p. 254-255). Tocqueville’s criticism was shared by German philosopher Friedrich Nietzsche, even while Nietzsche tended to conflate democracy and liberalism in his writings, because Nietzsche viewed democracy as nihilistic in its tendency to suppress rather than encourage individual greatness.⁴ And, as John Stuart Mill emphasizes in *On Liberty*, tyranny is no less tyrannical when it arises from majority rule instead of a lone despot:

“The will of the people, moreover, practically means the will of the most numerous or the most active part of the people; the majority, or those who succeed in making themselves accepted as the majority; the people consequently may desire to oppress a part of their number; and precautions are as much needed against this as against any other abuse of power [...] when society is itself the tyrant — society collectively over the separate individuals who compose it — its means of tyrannizing are not restricted to the acts which it may do by the hands of its political functionaries” (Mill 1962, p. 129-130).

Once more, albeit in gloss, I hope to retell how vulnerable democracy appeared to nineteenth century theorists before the shifts of the last century — subject specifically to its own tendency toward the “tyranny of the majority” where the ability to sway any majority by manipulating their fears and ideological insecurities remained in force. As those I’ve just quoted and others labored to describe, the systemic titling toward rule by popular opinion is not a good in itself. In an unfettered democracy, it tends rather to stifle autonomy and constructive dissent, while it is perfectly positioned to encourage charismatic demagoguery, the manipulation of social opinions, the readying up of popular prejudice to be deployed on behalf of individual or special interest schemes, and

⁴ For an argument that Nietzsche was more sympathetic to Liberalism than is usually thought see Egyed (2008).

the division of citizens against one-another. As such, and as Plato knew, rhetorical manipulation and disinformation are the tools par excellence of would-be tyrants. Allow me then, again briefly, to push still further into the congenial link between disinformation and democracy as described from democracy's ancient home.

c. Athenian Democracy

“He led them more than he was led by them [...] whenever he sensed that arrogance was making them more confident than the situation merited he would say something to strike fear into their hearts; and when on the other hand he saw them fearful without good reason he restored their confidence again. So it came about that what was in name a democracy was in practice government by the foremost man” (Thucydides 2013, p. 129).

These are the words of Thucydides, describing the relationship the great statesman Pericles had with his Athenian constituents. While Pericles is not typically described as a despot, Thucydides' passage illustrates the vulnerability of the democratic polity to charismatic leaders capable of manipulating mass opinion. The name of Pericles even today remains tantamount to the evocation of a stirring speaker.

Whereas we tend habitually to associate liberalism and democracy, the ancients familiar with democracy in its purer form knew better. As Thucydides goes on to detail in his account of the Athenian and Peloponnesian war, Athenian democracy did not create a fair, just, or stable society. Reading Thucydides will dispel the romantic nostalgia for Athenian democracy anyone might be inclined to indulge: he describes a polis subjugated to the ambitions of aristocratic men and under the constant manipulative pressure of their speaking, or advertising and promotional skills. Athens repeatedly breaks its treaties, is plunged into distant bloody campaigns and acts of genocide, most always based on votes instigated by narrow interests. In contrast, Thucydides, who was an Athenian general himself, illustrates how the more mixed form of government in Sparta influenced that polis to practice more circumspection and a reluctance to engage in unprovoked war.

Plato, and his Socrates, are perhaps the most famous of our witnesses. I would argue that read correctly, Plato's attacks on sophistry are linked to his understanding of how easily popular superstition, ambition, and violence are stoked, in the context of a democratic citizenry untrained in rigorous inquiry and moral responsibility. I would make the case that Socrates' commitment to probing epistemic and moral questions were liberal in impulse, in that they were

focused on harnessing and utilizing the freedom that democratic environment allowed. In any event, Plato intended his Socrates to be seen in contrast to the popular sophists of his day. Where they sought wealth and fame, Socrates wanted neither. Where they claimed knowledge, Socrates claimed none. Where they took on students and taught oratorical skills, Socrates insisted that his interlocutors become self-reliant and critical of received doctrine. Plato's dialogues teem with examples, but here the more general point is that Athenian democracy provided rich ground for the development of sophistry as a kind of profession, and that not only some particular sophist but the sheer range and approach of the many sophists implied a relativism of values, if not of all possible truth. Above all else, Plato's Socrates represents the refusal of relative values and truths, and the search for a reality both true and good. Socrates represents the *ethos* of a civic life devoted to inquiry and deliberative justifications.⁵

d. *Power, Relativism, and Democracy*

Plato's *Republic* begins with Socrates traveling back to Athens from festivities at the Port of Piraeus with Glaucon (likely representing Plato's brother Glaucon). The duo are stopped by a slave sent by Polemarchus, who is approaching, with a few other acquaintances, from a distance. When Polemarchus reaches Socrates, he insists the pair stay for dinner at the home of Cephalus. Socrates' narration of the encounter is as follows:

Polemarchus said to me: I perceive, Socrates, that you and your companion are already on your way to the city.

You are not far wrong, I said.

But do you see, he rejoined, how many we are?

Of course.

And are you stronger than all these? For if not you will have to remain where you are.

May there not be the alternative, I said, that we may persuade you to let us go?

But can you persuade us if we refuse to listen to you? He said. Certainly not replied Glaucon.

Then we are not going to listen; of that you may be assured (Plato 1939, p. 327c).

⁵ It is important to be clear that I am not proposing an anachronistic reading of Plato as liberal. I am arguing that the impulses of Socrates in the context of a democracy unconstrained by liberalism were indeed liberal in nature. It would of course be wrong to think this makes Plato a liberal. That said, to read Plato as an anti-democratic totalitarian not only misses a great deal about Plato's philosophical nuance but utterly fails to grasp the nature of Athenian Democracy and its close relationship to sophistry and consequent power politics and violence. One does not need to embrace totalitarianism in order to reject non-liberal democracy.

This encounter provides some insight into the contrast that Socrates poses against the conventional thinking of his time, specifically, the idea that appeals to force are the baseline of human interaction. Though it may seem a trivial literary precursor to the “real” philosophical argument, in fact the whole *Republic* examines this very assumption about force, and traces its developments in political authority, social organization, and self-mastery. Why obey? Socrates asks at every turn, trying out a host of answers depending on the answers and subsequent assumptions of his friends.

Plato is describing what had to be deeply ingrained assumptions indeed. Hesiod has the human race bound to violent contest from the very beginning of its origins — as described in *Works and Days*:

“The father will not agree with his children, nor the children with their father, nor guest with his host, nor comrade with comrade; nor will brother be dear to brother [...] for might shall be their right: and one man will sack another's city. There will be no favour for the man who keeps his oath or for the just or for the good; but rather men will praise the evil-doer and his violent dealing. Strength will be right and reverence will cease to be; and the wicked will hurt the worthy man, speaking false words against him, and will swear an oath upon them. Envy, foul-mouthed, delighting in evil, with scowling face, will go along with wretched men one and all” (Hesiod 1977, p. 58).

Violence and strife are ubiquitous in nature and human nature according to Hesiod; when humans act otherwise it is necessitated by personal vulnerability rather than virtue. Plato's *Euthyphro* takes up and challenges the notion, running throughout Hesiod, that even laws handed down by the Gods themselves are sanctioned by nothing more than the Gods' arbitrary power.⁶

But again, recall that during the opening dialogue of the *Republic*, it is presumed that sheer strength of number is enough to compel Socrates and Glaucon to remain against their wishes. The position that strength takes its privilege against weakness is soon assumed again by Thrasymachus, but now in a more argumentative form, where it can become the starting point of Socrates' (of Plato's) larger inquiry. We might now think of “might makes right” as a “Thrasymachian” notion, but it was orthodox wisdom in ancient Greece, and it is

⁶ See *Euthyphro* 10d (1989) for the challenge to divine command theory that has come to be known as the Euthyphro dilemma, i.e. is something good because it is loved by the gods, or loved by the gods because it is good?

radically challenged by Plato here, helped along by an absurdly bullying Thrasymachus.⁷

Plato's Socrates is not only rebuffing Thrasymachus, he is turning the majority against him, to demand reasons or justifications for his claims about the seat of power in superior force. And when Thrasymachus' attempted reasons are found lacking, Socrates declares himself—on behalf of all—dissatisfied and deserving of more. A figure within a society dominated by the combined moral influence of mythic poetry and sophism, Socrates himself is deployed (by Plato, though perhaps with apt characterization) to uncover how the sophists came to put rhetoric at the service of political power. The rise of the sophists allowed Plato to recognize rhetoric as its own form of power, enhanced by democratic politics. Socrates presents reason as an alternative to these entrenched, interlocking powers, manifest as they were in the context of illiberal democracy. Where Socrates comes out as anti-democratic, it is always in this context, and usually in the analogical juxtaposition of various forms of expertise against the general populace's ignorance. Consequently, the *Republic* involves an extended discourse on why justice, however difficult it may be to define, cannot be bound up with physical coercion, whether prompted by the opinions of the many, the decrees of the Gods, or the ambitions of demagogues (Plato 1989).

Whereas the relativistic essence of a politics based on coercive power is portrayed rather crudely in the caricatured Thrasymachus, Plato gives it more respectful and no less critical treatment in his characterization of the sophist Protagoras. Where humankind is the measure of all, truth dissolves into a matter of individual perception, and reasoned discourse aiming at a conclusive truth is pointless. Likewise, as Socrates tells young Theaetetus in the dialogue named for the latter: “[T]o set about overhauling and testing one another's notions and opinions when those of each and every one are right, is a tedious and monstrous display of folly, if the Truth of Protagoras is really truthful.” (Plato 1989, p.161e) In a world where truth is irrelevant, argument cannot be measured by stable epistemic standards. This leaves manipulation and force as the principle methods of dispute settlement and democratic engagement — a conclusion Plato's

⁷ As if to emphasize the common, at that time, sense that rule by brute strength was the natural state of things Thrasymachus is introduced into the conversation like a wild beast: “Now Thrasymachus, even while we were conversing, had been trying several times to break in and lay hold of the discussion but he was restrained by those who sat by him who wished to hear the argument out. But when we came to a pause after I had said this, he couldn't any longer hold his peace. But gathering himself up like a wild beast he hurled himself upon us as if he would tear us to pieces. And Polemarchus and I were frightened and fluttered apart. He bawled out into our midst, what balderdash is this that you have been talking, and why do you Simple Simons truckle and give way to one another?” (Plato 1989: 336b).

Socrates draws out of the Sophists Callicles and Gorgias in the dialogue named for the latter.

Socrates: And is it the same whom you call better and more powerful? [...] Is it the physically stronger that you call more powerful and indicate at the time by saying that great cities assail small ones in accordance with natural justice, because they are more powerful and stronger, the more powerful and stronger and better being one and the same thing—or is it possible to be better but weaker and less powerful, or more powerful but more evil? Or have you the same definition clear, whether you consider the more powerful, the better, and the stronger as the same thing or different.

Callicles: Well, I can plainly assure you that they are the same.

Socrates: Are not the many more powerful by nature than the one?

Callicles: Of course

Socrates: Then the ordinances of the many are those of the more powerful?

Callicles: Certainly.

Socrates: And of the better also? For the more powerful are far better, according to you.

Callicles: Yes (Plato 1989, p. 488c).

The subjectivism of a sophisticated Protagoras reduces to the relativistic power-politics of Thrasymachus and Callicles whenever disputes that require a settlement arise — this problem is far from trivial. It isn't merely that such relativism is fatally flawed considering the requirements of logical coherence: By holding, categorically, that truth does not exist or cannot be found, one must necessarily make a universal truth claim. One thus refutes oneself, which might matter to those interested in logical coherency, but would not matter at all to those committed to force.

If power, and not truth, motivates politics there is no compulsion against deceptive use of rhetoric, marketing, and outright lies in the service of accumulated power. Indeed, under these conditions deceptive rhetoric becomes a legitimate tool of power. Using Socrates as his prod, Plato uncovers the way that democracy necessarily flirts with relativism, the way that sophistry or the rhetorical manipulation of popular opinion flourishes within democracy, *and* the way that whatever their public claims, citizens and public actors rely upon deeper assumptions shoring up the justification of those claims. Where a Thrasymachus or Protagoras must hold, in the end, that I will do and take as I will because I can — a Socrates and a later liberal thinker will notice the shared communicative context of assertion and will point to another *can* there: namely the choice of a

community sharing reasons and basing decision-making on their transparent quality.

The idea that the rule of law should be contingent upon transient things, such as strength and popular opinion, is at the heart of the incoherency of relativism addressed in Plato's writings. That Plato's Socrates can out-reason the sophists and that he ultimately is murdered by the state for being an especially effective sophist are part and parcel of the danger Plato sees in relativism and its political apologists — or from another angle in arbitrary political force and the mouthpieces that keep it safeguarded from open scrutiny. I would like to close this section with Thucydides' account of the response the Athenian generals gave to the islanders of Melos before the siege and subsequent genocide of those Spartan colonists. Notice how consistent it is with the sophism of Thrasymachus and Callicles as we've come to know them through Plato:

“You understand as well as we do that in the human sphere judgments about justice are relevant only between those with an equal power to enforce it. And that the possibilities are defined by what the strong do and the weak accept [...] As far as good relations of the gods are concerned we don't feel that we will be any worse off than you. There is nothing either in our principles or our practice at odds with human assumptions about the gods or with human purposes in their own sphere. In the case of the gods, we believe, and in the case of humankind, it has always been obvious that as a necessity of nature wherever anyone has the upper hand they rule. We were not the ones to lay down this law or the first to take advantage of its existence. We found it already established, expect to leave it to last forever, and now make use of it, knowing full well that you and anyone else who enjoyed the same power as we do would act in just the same way” (Thucydides 2013, p. 380-382).

§3. Epistemic Limitations and Liberalism

a. The birth of liberal theory

Ancient sophistry flourished in part by undermining the idea that truth was meaningful beyond popular perceptions. This may have been an indirect effect, where any given sophist wished foremost to generate wealth and a reputation based on his ability to prepare young men for the life of the citizen or for the courts, but the essential condition of the rise of sophistry as a profession, as Plato saw, was the establishment of a cynical disbelief in the possibility of truth, recognizable in shared explanations or justifiable in reasonably shared norms. Whereas we have become accustomed to phrases such as “alternative facts,” “fake news,” and “gas-lighting” in common parlance about the political discourse and venues of our times, the sophists could rely on a society accustomed to justifications for domination and violence like those offered by the Athenian

generals addressing Melos and by clients willing to pay to learn how to make others into their slaves.⁸

What the ancient Athenians knew as democracy, Thoreau viewed as a form of epistemic and moral gambling.

“All voting is a sort of gaming, like chequers or backgammon, with a slight moral tinge to it, a playing with right and wrong, with moral questions; and betting naturally comes with it. The character of the voters is not staked” (Thoreau 1993, p. 5).

Socrates would agree. In a democracy where majority opinion is the final political power and arbiter of truth, the art of sophistry will always thrive — and politicians will turn to polling data for their political justifications, just as they do now. As Zakaria points out, we still hear politicians speaking of popular opinion as if it had all the force of an ancient oracle: ‘The people have spoken!’ (2003).

One can imagine how the pretense of non-judgment is a draw of relativism — but egotism and the guilt free manipulation of others offer more realistic descriptors of how relativism gains a hold in politics. I mentioned earlier that Socrates’ critiques of Athenian democracy were liberal in impulse. The impulse remains undeveloped; the term would be a historical misnomer. But we can appreciate Socrates’ characterization in Plato as a person confronting the bounds of their knowledge, the reality of one’s fallibility and ignorance, and in this epistemic mode, coming to the moral necessity of tolerance regarding others’ errors and interested regarding others’ experience, as a consequence of shared epistemic limits and the need to work together, as it were in dialogue. In the *Crito*, Socrates provides the earliest defense of civil disobedience (Plato 1989, p. 48c-54c). By accepting the unwarranted result of his trial, Socrates endorses his own freedom of conscience, calls attention to injustice, and confirms the ultimate need for rule of law — all liberal concerns. So Socrates does represent an intentional rejection of sophism, both epistemological and moral, and he does stake out a position against rule by popular opinion that holds common cause with modern liberalism.

⁸ Again, the dialogue *Gorgias* provides compelling insight into the form of power taught by ancient sophists, as the sophist Gorgias explains what he considers to be the precise power he offers to his students: “[T]he power to convince by your words the judges in court, the senators in Council, the people in the Assembly, or in any other gathering of a citizen body. And yet possessed of such power you will make the doctor, you will make the trainer your slave, and your businessman will prove to be making money, not for himself, but for another, for you who can speak and persuade multitudes” (Plato 1989, p. 252e).

In its modern form, liberalism was forged as much in the philosophical works of Hobbes, Locke, Jefferson, Kant, Mill and other thinkers, as it was in the toils of the abolitionists, suffragists, and other labor and civil rights activists who have held nations to account against their professed philosophical and political ideals.⁹

Yet despite its long and impressive philosophical pedigree, liberalism has proven challenging to define in the popular imagination and even harder to defend. The way that the term itself is even now conflated with a caricatured ideological branch (by detractors who'd identify with the political left-wing as well as the right) is indicative of the difficulty, but as with many a caricature, it is also indicative of a real tension internal to liberalism. "Natural law" conceptions of liberalism, such as Locke's, unravel insofar as they depend on the existence of a divinely-naturally structured moral law.¹⁰ Liberalisms premised on utilitarianism, most notably that of J.S. Mill, depend upon the vitality of utilitarianism — which remains philosophically contested. Similarly, Kantian accounts of liberalism are bound with Kantian deontology, which itself remains subject to philosophical dispute.

John Rawls provides the most important and influential defense of liberalism in the 20th century. Rawls' took his account of liberalism to be consistent with Kantian notions of individual moral agency and autonomy. Obviously and here again, I can only gloss the seminal *Theory of Justice* (1971) and the later *Political Liberalism* (1993) and *Justice as Fairness: A Restatement* (2002). But it is a fair gloss to say that the motivating concern for Rawls, throughout, was to provide a justification of liberalism that itself avoided circularity.

⁹ Without pretending to offer an exhaustive list of philosophical sources, the following works are of vital importance in liberalism's modern history: Thomas Hobbes' *Leviathan*, 1651 (1996) — though Hobbes is no liberal the *Leviathan* plants many liberal seeds — John Locke's' *Two Treatises of Government*, 1690 (2013); *Thomas Jefferson's Virginia Bill for Establishing Religious Freedom*, 1777 (2005); Immanuel Kant's *Groundwork for the Metaphysics of Morals*, 1785 (2012); and John Stuart Mill's *On Liberty*, 1859 (1962). Additionally, it is worth noting the influence that natural law theorists like Hugo Grotius (1583-1645), Alberico Gentili (1552-1608), and Francisco de Vitoria (1483-1546) had on liberal thought regarding international law and human rights. In short, the historical influences on liberalism are expansive and this varied history helps to explain why liberalism can't be narrowed down to a single school of thought. In contrast, I argue that liberalism emerges with a constellation of moral commitments (e.g. freedom of conscience, speech, press, affiliation, etc.) that are informed by epistemological constraints culminating in a political framework focused, in general, on individual rights and protections against overarching dogmas.

¹⁰ Such accounts are either circular in dependence on controversial supernatural premises, or, otherwise, when framed secularly, inevitably commit the naturalistic fallacy.

In order to focus on the concern that motivated Rawls, consider the ancient skeptical trope of Agrippa's Trilemma, which deals with choosing between or justifying alternatives. In our modern world, moral pluralism or value pluralism are givens. We have a plurality of cultures and values, and insofar as we wish to remain a politically modern world, we affirm the plurality of cultures and values without attempting to force their reduction. One value says "x is desirable"; another holds "[the very same] x is not desirable." Per Agrippa's Trilemma, any assertion remains a mere assertion unless it is buttressed with appropriate justifications. In attempting to provide appropriate justifications, one must confront the reality that the problem resurfaces for each justification offered. We face an infinite regress of assertions and their justifications. The third horn of the trilemma is the practical necessity of cutting off infinite regress. We must commit to a founding, primary assertion that will remain undefended — thus rendering the entire effort circular at its core. And given this circularity, we have reason to remain skeptical about *any* given assertion or value and its justification. Note how relativism looms here.

In *Political Liberalism*, Rawls seeks to provide a justification of liberalism itself that is committed to metaphysical neutrality. Insofar as it works, reasonable people across a plurality of value commitments should be able to endorse this liberal justification without abandoning their own metaphysically-circular conceptions of meaning and value, or *comprehensive doctrines*, as Rawls calls them. Rawls accepts that comprehensive doctrines cannot be mutually reduced to foundational principles compelling to all people; they do not yield a reasonable common denominator. Therefore the pluralism of comprehensive doctrines remains a permanent feature of any free society. Put differently, the only way to get rid of pluralism is by force of oppression. Rawls believes, though, that reasonable comprehensive doctrines will permit an overlapping consensus on liberal principles of justice.

b. *Socratic Ignorance and Reason*

Rawls attributes the permanence of value or moral pluralism to what he calls the *burdens of judgment*. The reason one cannot ultimately justify any one comprehensive doctrine, on this view, is that human beings run up against insurmountable epistemic limitations. For any given claim, we might lack sufficient context, understanding, information, or be misled by implicit forms of confirmation bias. The contemporary formulations of these burdens of judgment were correctly prefigured in Ancient skeptical tropes. Moreover, the foundational principles of logic inherited from Aristotle remind us that valid arguments are

formal structures — validity is independent of truth-content. These epistemic limits allow people to remain rational in committed disagreement, even when incommensurable first principles guide their comprehensive doctrines.

I will not attempt a full defense of Rawls' principles of justice. Here I want to stick with Rawls' understanding of human *reason* as the realm of the political, and to describe what this entails for the legitimacy of liberalism, for public discourse, and for the threat and reality of disinformation.

For Rawls and for Socrates, reason (or a kind of wisdom) arises from the realization that one can be wrong about one's most deeply held beliefs, and that as a consequence of this persistent fallibility, one owes consideration and broadmindedness to those with whom one shares reasonable disagreements. It follows too that we cannot force others to accept views that fall outside the boundaries of reason — nor can the collective state body impose this force. This is consistent with the liberal principle of legitimacy Rawls articulates:

“Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason” (Rawls 1993: 137).

This principle underwrites the liberal commitment of prioritizing individual rights and protections over *collective*, or we might say *comprehensive*, ideas about the good. From this commitment rooted in the realization of our own epistemic limitations comes, I argue, an entire constellation of liberal commitments deriving from freedom of conscience. For example, freedom of religion, freedom of the press, and numerous legal rights and protections under law become patently warranted for preserving individual rights against encroachments by the state, special interests, and other individuals.

c. Public Reason as Sentinel against Coercion and Disinformation

The issue of abortion provides an illustration of what sorts of protections are required and how democracies fail insofar as liberal institutions and commitments are absent or weakened. As I have argued elsewhere, there is no metaphysically non-controversial argument that attributes moral relevance to an embryo or fetus (Torcello 2009). One can, in coherent rational fashion, grant such entities moral relevance significant enough to make their destruction morally impermissible within the framework of a particular comprehensive doctrine — religious or otherwise. But such comprehensive doctrines, given their

ultimately circular status, are not in the category of things that others can reasonably be expected to adopt as part of their own comprehensive doctrines. No others, including the state, can force one to accept such metaphysical proposals. It follows that any ban on a woman's right to an abortion is unwarranted, and therefore, that such a ban would constitute an oppressive use of state power.¹¹

Furthermore, consistent with Rawls, and as I have supported elsewhere, public officials must limit themselves to arguments that are understandable to reasonable others irrespective of their comprehensive doctrines — for only these arguments are consistent with the principle of liberal legitimacy constraining the use of state force. This requirement of public reason allows all reasonable citizens in a pluralistic society to understand, if not agree with, decisions of public legislation and policy. To this end, Rawls advocates the use of public reason in political discourse regarding matters of basic justice (e.g. issues like abortion, same-sex marriage, etc.) and constitutional essentials (e.g. issues like voting and electoral procedure).

Moreover, references to scientific findings relevant to public policy, when such findings are not scientifically controversial (e.g. human caused climate change; vaccine safety, etc.) are suitable forms of public reason. All public officials, elected and appointed, ought to limit themselves to the usage of public reason, including accepted science and accurate statistics, when arguing and

¹¹ The concerned reader may wonder why the liberal position isn't one of prohibitive caution when it comes to the issue of abortion. In other words, given the controversial metaphysical and moral status of the fetus a cautionary prohibition on abortion may seem appropriate to some. The reason such cautionary prohibitions are unwarranted extensions of state power under a liberal regime is due to the uncontroversial personhood, moral status, and autonomy of women. In other words, liberalism requires that the actual moral autonomy and relevance of a non-controversial persons take priority over the uncertain metaphysical and moral nature of the fetus and embryo. This liberal position is rooted in a fallibilism that recognizes how under normal circumstances the most obvious harm caused by prohibitions on abortion is to women's autonomy — as opposed to the far more uncertain harms one can recognize for a fetus or embryo with perpetually controversial metaphysical and moral status. Therefore, the cautionary liberal position on abortion is entirely permissive of that procedure. See Torcello 2009. "A precautionary tale: Separating the infant from the fetus" *Res Publica* 15 (1): 17-31. In that work I show why this permissiveness does not extend to infanticide given that a newborn infant is not directly dependent upon its biological progenitor for survival, as is a fetus, and thus bans on infanticide do not thwart a woman's autonomy in the same way that bans on abortion do out of necessity. Consequently, the precautionary fallibilist position on infanticide is one of prohibition. It should be noted that I do not extend my argument, in the previously mentioned work, to the question of euthanasia for terminally ill and suffering infants.

deciding upon matters of public legislation.¹² It is permissible to acknowledge one's comprehensive doctrines, in the interest of transparency, but only arguments made within the terms of public reason, or easily convertible to public reason, are appropriate for such matters.

I am aware of the significant and growing gap between the Rawlsian ideal theory defining political liberalism and our current situation — for me, the United States in 2019 during, among other things, a humanitarian crisis at the US Southern border that is rooted in racist, nationalist pandering, and an environmental crisis that intensifies yearly and observably, while the sitting US president and a majority of congressional republicans deny anthropogenic global warming. This is, in fact, why I think it necessary to return to the definition of political liberalism and to insist upon what liberalism was developed to do. Liberalism is a necessary corrective to populist democracy, and in its best, that is its Rawlsian outline, it is sharpened to cope directly with the relativism and disinformation that thrive in illiberal democracies (Torcello 2014).

Far of failing to bridge into application, I believe that the example of abortion rights, among others, demonstrates how a liberal polity should cope with relativism and disinformation. When public officials offer arguments against abortion that misrepresent statistics, medical procedures, or scientific findings, they act in ways incompatible with the constraints of liberal neutrality and the requirement of public reason; they have violated the obligations of the public official. Journalist who merely repeat such statements, as if reporting demanded no more, are failing to utilize their own constitutional protections and obligations (Torcello 2014). Instead, journalists and others in any position of public leadership should point out the inappropriateness of such arguments and treat them as if they were an affront to the requirements of a neutral liberal society, with its equalities and protections under law, as indeed they are.¹³

Additionally, all citizens speaking in and about the public sphere ought to limit ourselves to arguments of public reason — that is, arguments that reasonable others can in principle understand, while nonetheless disagreeing, and while mutually participating in public life. We should all be insisting the legislators do so, and this obviously extends beyond abortion rights, to the science

¹² For additional arguments in support of Rawls' inclusion of science among acceptable forms of public reason, consistent with my own arguments on science and public reason, see Badiola (2018).

¹³ The referenced, Torcello 2009, explains in detail my argument for the permissive liberal position on abortion and its relationship to public reason. For other examples of how the neutral liberal requirements of public reason apply to contemporary issues of public debate and legislation: see Torcello 2008 on same-sex marriage; 2011 and 2016 on Climate Change.

supporting vaccination or fluoride, to that which explains why we know that humans have seriously and potentially catastrophically changed the climate. Disinformation, here, isn't simply the latest thing at which we might yell "*fake news!*" — it is an active threat to the functioning of liberal democracy, with ancient roots in non-liberal democracy itself, and with the potential to be curbed by citizens who choose liberal principles as the conditions of sustainably pluralistic modern political entities. If these sound like miniature solutions to gargantuan problems, consider how far we are from consistently testing them out. Political liberalism has not failed us, we have mostly failed to become practicing political liberals.

§4. Transcendental Liberal Legitimacy

What of the justification of liberalism? Some argue that liberalism, Rawlsian or otherwise, is still just one more comprehensive doctrine among others, pretending not to compete among them.¹⁴ How does one respond to the Viktor Orbáns of the world? To the relativist, to the nationalist, or anyone, who thinks that modern democracy secures their willingness to do political violence to others? I have argued that liberalism is necessitated by our epistemic limitations. This is because liberalism allows reasonable moral pluralism (i.e. non-violent ideologies) to flourish in a free society. The only way to do away with pluralism, as Rawls knew, is through the oppressive use of state force.

This truth brings us back to ancient Athens. My argument rests on an essential moral commitment implicit in Plato's Socratic dialogues, namely that *coercion requires justification*. This commitment to reasoned argument and justification rather than brute force and manipulation forms the transcendental commitment already accepted by all practitioners of philosophical inquiry. By *transcendental*, I mean that the commitment is a necessary intellectual condition of knowing oneself to be giving and entertaining (or potentially giving and entertaining) reasons. Yet the commitment to engage in the sharing of reasons, to always be willing to consider others' reasons, even where they appear to contradict a held belief, is not justified by reason alone, nor alone by the pragmatic fact that *it works*. It is, as Socrates personifies in Plato's texts, also an ethical decision about the kind of person one wishes to be. It is a moral choice to treat others as worthy of what Kant would call respect, as being ends in themselves.¹⁵

¹⁴ See (Gray, 2007) and (MacIntyre 2007) for examples.

¹⁵ For a Utilitarian argument with interesting similarity to this Kantian commitment towards the other see Chapter One of Peter Singer's *Practical Ethics* (2011) For an argument directly contrasting my

The twinned epistemic and moral readiness to recognize reasons is consistent with elements of Kantian idealism, as Rawls acknowledges, but it is not dependent upon the acceptance of Kantian philosophy. One might access them as well in a corollary to the transcendental commitment, which is confirmed when one accepts the principle of liberal legitimacy:

“Our exercise of political power is fully proper only when it is exercised in accordance with a constitution the essentials of which all citizens as free and equal may reasonably be expected to endorse in the light of principles and ideals acceptable to their common human reason” (Rawls 1993, p. 137).

Liberalism is grounded on our moral and epistemic commitment to reasoned justification rather than brute appeals to power — including the coercive power of fallacious forms of rhetorical manipulation and disinformation. To require a justification for this position is to accept the justification of this position — it is to accept a transcendental moral and epistemic commitment to the principle of liberal legitimacy.¹⁶

Along the same lines, to recognize another person is to recognize their freedom of conscience. It is not possible to force others to accept one’s own beliefs and values—though we may reason together and sometimes change our minds aware of our common fallibility. It is in recognizing the limits of reason that we identify the freedom of others to hold opposing positions; we recognize that the freedom of others is coextensive with our own. I want to emphasize that these commitments remain a matter of epistemic and moral choice. They are epistemic in that they recognize human epistemological limits, and they are

transcendental affirmation of liberalism against conservative (e.g. Alasdair MacIntyre) and postmodern (e.g. Rorty) critiques of liberalism see, Torcello (2011) “Sophism and Moral Agnosticism, or How to Tell a Relativist from a Pluralist,” *The Pluralist* 6 (1); 87-108. This latter work argues for a distinction between relativism and pluralism that links the latter to liberal democracy while avoiding the philosophical pitfalls of relativism.

¹⁶ For arguments, grounded in American Pragmatism, that posit epistemic commitments implicit to democracy see Misak (2000) as well as Aikin and Talisse (2018). See also Misak and Talisse (forthcoming in *Raisons Politiques*). The arguments I make in this paper, and the arguments they make about epistemic democracy share an emphasis on epistemic commitments. The degree of overlap, compatibility, and difference, between the arguments in this paper and those of the three just referenced goes beyond the scope of this article. Suffice it to say that the present argument involves a transcendental *ethics of inquiry* that I identify with liberalism whereas the authors just referenced focus on epistemic commitments they identify with democratic practices. See: Torcello (2014) “Moral Agnosticism: An Ethics of Inquiry and Public Discourse” *Teaching Ethics* 14 (2):3-16, for more on my own position.

moral in that they recognize others are owed justifications against any encroachments we might make on them.

Like the Nazi jurist Carl Schmitt, some may choose to view politics as a struggle between moral friends and enemies. The very need to protect ourselves from those others who might reject the requirement of reasoned justification only provides more reason to secure ourselves and society with liberal institutions, services, and laws. The willingness of some to commit violence, conceptual or physical, has always been a danger but never a negation of truth and justice.

In closing, I want to highlight the example of climate change denialism as paradigmatic of the way that the forces of disinformation and power politics are playing out in the United States, as liberal constraints on democracy continue to erode. In recent years, the literature on climate change denialism, or pseudoskepticism, has begun to keep up with that denialism. Much of this literature addresses the cognitive science behind belief formation.¹⁷ Yet as important as these cognitive mechanisms are, the primary influence behind political inaction and disinformation regarding climate change is still the command of money in politics. The fossil fuel industry and its lobbying force has seen no serious loss of its ability to sway democratically elected politicians. Here the documentation is robust: we know that corporate interests have spent enormous sums on lobbyists, campaign financing, think tanks, and misleading advertisements.¹⁸

More recently, fossil fuel interests such as The Charles Koch Foundation have sought to influence academia directly (Gluckman 2018). The organization has invested millions of dollars in higher education grants and sponsorships, some of which comes with conditions that run contrary to standard norms and practices of academic integrity.

“When [Charles Koch’s] foundation provided \$1.5 million to hire a pair of economics professors at Florida State University, his representatives insisted on a contract with the school that gave them veto power over job candidates” (Schulman 2014).

Charles and recently deceased David Koch (1940-2019) have sought to portray themselves as “classical liberals” (Shulman 2014) but their zealous commitment to unregulated markets, their intent to influence public policy by force of wealth,

¹⁷ See Stephen Lewandowsky (2016) for an introduction to ongoing work on these topics.

¹⁸ See Oreskes and Conway (2011) and Brulle (2018) For arguments tracing the serious moral implications of corporate and ideological disinformation campaigns and related political agendas see Torcello (2018).

and their record of funding disinformation regarding anthropogenic global warming betray a decidedly illiberal commitment, namely to manipulating democracy, including the right to a liberal education grounded in academic pursuits absent of corporate influence (Farrell 2016). The recent efforts of the Charles Koch Foundation suggest that we will see increased attempts to infiltrate university curriculums and research publications with claims more reflective of their financial interests than fact based academic inquiry. Faculty and student pushbacks against such efforts have prompted the foundation to pledge more transparency in its academic funding — but concerns remain (Flaherty 2018). This recent push into academia is not new, but represents an expansion into more subject areas — it will likely follow the pattern already established in the funding of contrarian climate science research.

Few scientists dismiss the overwhelming scientific consensus on human caused climate change, but among those who do many have received substantial funding from fossil fuel interests. Corporate funding does not automatically mean that research is dishonest but the pattern of corporate funding to a minority of contrarian scientists who consistently reject consensus science is troubling (Oreskes and Conway 2010). One such case was brought to broader public attention in 2015 when the depth of corporate money received, but not disclosed in all relevant publications, by the aerospace engineer Wei-Hock Soon who has part-time affiliation with the Harvard-Smithsonian Center for Astrophysics, was exposed (Gillis and Schwartz 2015). While his work is heavily disputed, by the long established scientific consensus on climate change, Soon is well known among those who reject anthropogenic global warming. His dubious research, for instance, has been referenced favorably by Senator James Inhofe of Oklahoma who has long rejected the reality of anthropogenic climate change — and is among a number of Republican legislators also receiving substantial funds from the fossil fuel industry (McCarthy and Gambino 2017).

One may hope that our academic institutions are strong enough to weather this challenge to their integrity. But the example — which in fact involves circumstances unfolding even now — reminds us that all who have made sincere liberal commitments, including to education, have a civic responsibility to challenge modern sophistry and relativism in our contemporary institutions and in the public sphere. Special interest money in politics has nothing to do with reasoned justifications but it is a tactic of manipulation — an illiberal commitment to the relativistic politics of power grounded in wealth. With his liberal instincts, Socrates remains a relevant touchstone in our current age of democracy and disinformation.

La democracia y los límites de la razón: por qué es necesaria una defensa continuada de los compromisos liberales para contrarrestar la desinformación y la xenofobia

LAWRENCE TORCELLO

§1. Introducción

LOS MOVIMIENTOS POLÍTICOS están en aumento a nivel mundial. Mientras tanto, nuestra dependencia de los combustibles fósiles impulsa el cambio climático, y a medida que el cambio climático continúa mermando recursos y enfatizando la inestabilidad de los regímenes políticos, observamos un número creciente de más evacuados y refugiados que buscan tierras más seguras — lo cual establece condiciones propicias para la intolerancia y el nacionalismo¹⁹. Al mismo tiempo, si bien no siempre está directamente relacionado con el calentamiento global antropogénico y con las políticas xenofóbicas, enfrentamos una crisis de desinformación que exacerba estas dos emergencias y que se intensifica gracias a ellas. Quiero remarcar que el estado de cosas que describo — la ascendente concurrencia de desinformación generalizada, política nacionalista reaccionaria basada en la xenofobia, y la negativa a poner en práctica respuestas realistas al cambio climático — está ocurriendo en naciones ostensiblemente democráticas.

Los grupos políticos estadounidenses de extrema derecha, y gran parte de los europeos, ofrecen amplios estudios de caso de concomitante negacionismo de la ciencia combinado con movimientos sociales y políticos xenófobos, llamamientos al nacionalismo y una observable nostalgia por el fascismo u otros períodos históricos supuestamente grandes, en los cuales los extranjeros, las minorías

¹⁹ Ver Blitzer (2019) para un informe sobre cómo el cambio climático está afectando a Guatemala y alimentando la migración a América del Norte.

étnicas y el medio ambiente parecen haber estado mejor gestionados²⁰. Sin embargo, a pesar de la discusión pública sobre la erosión de la democracia, existen más gobiernos democráticos que nunca. ¿Cómo es posible que ocurra esta creciente ola de desinformación y fanatismo en naciones aparentemente democráticas? La posición que defenderé aquí es que la democracia en sí misma es parte del problema. Específicamente, las democracias globales que ahora están a la base de la ruina de sus propias instituciones liberales. No argumentaré a favor del abandono de la democracia. Argumentaré, en cambio, que una democracia sin restricciones liberales ha creado y creará un ambiente agradable para la desinformación y la xenofobia.

Resulta sencillo confundir democracia y liberalismo, dada la frecuencia con la cual que el término “democracia” se emplea como abreviatura de lo que con más precisión se denomina “democracia liberal”. Mientras la democracia tiene antiguas raíces atenienses, el liberalismo es un concepto moderno, desarrollado en base a avances y retrocesos en toda Europa y América. Nuestras democracias liberales modernas están más orientadas hacia la República romana que hacia la Ekklesia ateniense. Menciono esta distinción desde el principio porque tengo la intención de resaltar el patrimonio histórico e intelectual que trajo el liberalismo a la democracia, a través del cual la vulnerabilidad y los riesgos implícitos de las democracias iliberales se hicieron evidentes por primera vez.

En la primera sección de este artículo repasaré dicha historia a fin de aclarar cómo la naturaleza esencial de la democracia manifiesta susceptibilidad a la violencia y la demagogia. Argumentaré que el liberalismo, o una democracia intencionadamente liberal, puede sostener la buena salud de las sociedades democráticas y de sus culturas públicas. Los principios liberales reflejan compromisos morales y epistémicos que son cruciales para enfrentar las campañas de desinformación y demagogia a las que es vulnerable la democracia. En la segunda sección principal de este artículo, describiré esos compromisos y sostendré que el tipo de responsabilidad que proponen invierte de manera única las justificaciones epistémicas, involucrando dimensiones normativas y morales. En la teoría liberal y en el funcionamiento de las instituciones liberales, las fuerzas democráticas se perfeccionan por medio de las condiciones intelectuales y prácticas que las sostienen, con justicia y sin relativismo. Finalmente, en la tercera sección, aclaro cómo las concepciones históricas y filosóficas que he ofrecido conducen a determinadas conclusiones acerca del tipo de amenaza que la desinformación representa para la democracia. También sobre cómo debe

²⁰ Ver, Farand (2019) para un desglose de cómo los partidos populistas de extrema derecha en Europa tienden hacia la negación de la ciencia.

enfrentarse la desinformación en una democracia liberal. Estas conclusiones abordan la naturaleza de la coerción y de la razón pública, y defienden lo que denominaré como “la legitimidad trascendental de los principios liberales”.

§2. Democracia y liberalismo

a. *Pactos democráticos y principios liberales*

La democracia es la expansión y el enriquecimiento de la vida política a través de la emancipación de diversos ciudadanos en un único cuerpo político. Las elecciones democráticas proporcionan un medio pacífico para deponer líderes y garantizar que el gobierno por consenso (que se convertirá en un compromiso fundamental de la democracia liberal) no dependa exclusivamente de una rebelión violenta. Mientras la democracia disuelve al individuo en un colectivo que comparte equitativamente el poder del estado — un “cuerpo artificial”, tomando prestada una imagen del anti-demócrata Hobbes —, el liberalismo considera al individuo como un componente atomizado, con sus propias relaciones, valores y necesidad de protección legal. Rousseau resume del siguiente modo el pacto social en el que entra cada individuo:

“Cada uno de nosotros pone su persona y su pleno poder en común bajo la dirección suprema de la voluntad general; y como en un cuerpo recibimos a cada miembro como una parte individual del todo. A la vez, en lugar de la persona privada de cada parte contratante, este acto de asociación produce un cuerpo moral y colectivo compuesto por todos los miembros de la asamblea con voz, que recibe, de este modo, su unidad, su yo común, su vida y su voluntad ”(Rousseau 1997: 50).

El liberalismo es esencialmente un compromiso político con los principios destinados a proteger al individuo de los conceptos colectivos del “Bien” — principios como la libertad de conciencia, de expresión, de prensa, de reunión y el estado de derecho, por nombrar algunos. En una democracia liberal que funcione bien, la tensión entre la voluntad democrática y las protecciones individuales guía tanto las políticas públicas como el discurso político. Es la tensión detrás del principio engañosamente simple que anima *On Liberty* (1858), de John Stuart Mill:

“Ese principio consiste en que el único fin por el cual la humanidad está justificada, individual o colectivamente, a interferir con la libertad de acción de cualquiera de sus miembros, es la autoprotección. El único propósito por el cual el poder puede ejercerse legítimamente sobre cualquier miembro de una comunidad civilizada, contra su voluntad, es evitar daños a otros” (Mill, 1962: 135).

Dado que Mill dejó en claro que existen muchas vías para dañar en la sociedad, incluidas aquellas generadas por las presiones del conformismo colectivo y la negligencia, el principio de Mill no es una cruda máxima libertaria.

b. *Democracia iliberal*

El término *democracia iliberal* fue acuñado por el periodista político Fareed Zakaria en su ensayo, publicado en *Foreign Affairs*, "The Rise of Illiberal Democracy" (1997). En su libro posterior, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad* (2003) Zakaria presenta el concepto del siguiente modo:

“Supongamos que las elecciones son libres y justas, y los elegidos son racistas, fascistas, separatistas”, dijo el diplomático estadounidense Richard Holbrooke sobre Yugoslavia en la década de 1990. "Ese es el dilema". De hecho lo es, y no únicamente en Yugoslavia sino en el mundo actual [...] En todo el mundo, los regímenes democráticamente elegidos, a menudo aquellos que han sido reelectos o reafirmados mediante referéndums, ignoran rutinariamente los límites constitucionales sobre su poder y privan a sus ciudadanos de derechos básicos. Este perturbador fenómeno — visible desde Perú hasta los territorios palestinos, desde Ghana hasta Venezuela — podría denominarse "democracia iliberal" (Zakaria 2003: 17).

Desde la publicación del libro de Zakaria no ha habido una disminución en las naciones que se describen a sí mismas como democracias, pero de ello no se sigue que el liberalismo esté floreciendo a nivel mundial. Las salvaguardas liberales contra el gobierno autoritarista parecen estar erosionándose incluso en naciones como los Estados Unidos. Por ejemplo, el abandono democrático del liberalismo es manifiesto en la administración del primer ministro de Hungría, Viktor Orbán. El siguiente extracto de discurso, reimpresso en *The Budapest Beacon*, es notable por su combinación de rechazo abierto al liberalismo y respaldo a la democracia.

“Necesitamos afirmar que una democracia no es necesariamente liberal. Aunque algo no sea liberal, todavía puede ser una democracia [...] tenemos que abandonar los métodos y principios liberales de organizar una sociedad, así como la forma liberal de mirar al mundo [...] el nuevo estado que estamos construyendo es un estado iliberal, un estado no liberal. No niega los valores fundamentales del liberalismo, como la libertad, etc., pero no hace de esta ideología un elemento central de la organización estatal. Por el contrario, aplica un enfoque específico, nacional y particular en su lugar” (2014).

Mi objetivo no es discutir si Orbán y otros autoritaristas interpretan o no de forma caritativa el concepto de *democracia*, sino, por el contrario, argumentar que

Orbán entiende perfectamente cómo explotar la democracia de modo populista y nacionalista. La concepción de la democracia iliberal que sostienen Zakaria y Orbán recuerda al antiguo experimento político ateniense, en el cual la única democracia era la democracia no liberal. Esta es la democracia sobre la cual Platón, el gran diagnosticador, teorizó, en el Libro VIII de *La República*, que estaría congénitamente orientada hacia la tiranía (Platón 1989: 562a-569c).

En su libro, Zakaria analiza las presiones históricas, ambientales y económicas que alentaron el desarrollo del liberalismo²¹. Aquí debería ser suficiente recordar que la combinación de liberalismo y democracia encontró el éxito generalizado únicamente durante la segunda mitad del siglo XX. La relación entre democracia y liberalismo no fue dada por sentada por los pensadores del siglo XIX, que entendieron los peligros tiránicos del gobierno de la mayoría en un momento en que el liberalismo aún no se había establecido a nivel mundial. Como Henry David Thoreau, escribe en *Civil Disobedience* (1849):

"... la razón práctica por la cual, una vez el poder está en manos de la gente, se permite a la mayoría, durante un largo período de tiempo, gobernar, no es porque es más probable que tengan la razón, ni porque la minoría lo encuentre más justo, sino porque son físicamente los más fuertes" (Thoreau 1993: 2).

En el primer volumen de *Democracy in America* (1835), Alexis de Tocqueville reconoció la tendencia de la democracia estadounidense a alentar la mediocridad y sofocar la libertad de pensamiento (Tocqueville 1969: 254-255). La crítica de Tocqueville fue compartida por el filósofo alemán Friedrich Nietzsche, aún cuando Nietzsche tendía a combinar la democracia y el liberalismo en sus escritos, al considerar la democracia como nihilista dada su tendencia a suprimir en lugar de alentar la grandeza individual²². Y, como John Stuart Mill enfatiza en *On Liberty*, la tiranía no es menos tiránica cuando surge del gobierno de la mayoría:

"La voluntad del pueblo, además, significa en términos prácticos la voluntad de la *parte* más numerosa o más activa del pueblo; la mayoría, o aquellos que logran hacerse aceptar como mayoría; en consecuencia, la gente *podría* desear oprimir a la otra parte; y las precauciones son tan necesarias en este caso como respecto a cualquier otro abuso de poder [...] cuando la

²¹ Aunque no tengo espacio aquí para analizar en detalle el trabajo de Zakaria, las conclusiones del libro sobre las condiciones de las democracias liberales históricamente exitosas son consistentes con mi argumento de que los principios liberales reflejan los compromisos morales y epistémicos necesarios para sostener las sociedades democráticas y sus culturas públicas.

²² Nietzsche simpatizaba más con el liberalismo de lo que generalmente se piensa, ver Egyed (2008).

sociedad es en sí misma el tirano — la sociedad de forma colectiva sobre los individuos que la componen — sus medios para tiranizar no se limitan a los actos que pueden realizarse mediante las manos de sus funcionarios políticos” (Mill 1962: 129-130).

Espero haber explicado cuán vulnerable era la democracia para los teóricos del siglo XIX, antes de los movimientos del siglo pasado, relacionados de forma específica a la "tiranía de la mayoría" — en los cuales la capacidad de influir en cualquier mayoría por medio de la manipulación de sus temores e inseguridades ideológicas se mantuvieron vigentes. Como ejemplifican las anteriores citas y muchas otras, la inclinación sistemática hacia el gobierno de la opinión popular no es un bien en sí mismo. En una democracia sin restricciones, tiende a sofocar la autonomía y la disidencia constructiva, mientras alienta la demagogia carismática, la manipulación de la opinión pública, los prejuicios populares desplegados en nombre de esquemas de intereses individuales o especiales, y la división de la ciudadanía. Como Platón sabía, la manipulación retórica y la desinformación son las herramientas por excelencia de los aspirantes a tirano. Permítanme, nuevamente de forma breve, ahondar aún más en el vínculo entre desinformación y democracia, tal como fue descrito en su antiguo hogar.

c. *Democracia ateniense*

"Él los guió más de lo que fue guiado por ellos [...] cada vez que sentía que la arrogancia los hacía más seguros de lo que merecía la situación, decía algo para infundir miedo en sus corazones; y cuando, por otro lado, los vio temerosos sin una buena razón, les devolvió la confianza. Entonces ocurrió que lo que se llamaba democracia era en la práctica el gobierno del líder” (Tucídides 2013: 129).

Estas son las palabras de Tucídides, que describen la relación que el gran estadista Pericles tenía con los atenienses. Si bien Pericles no es descrito como un déspota, al menos no en los términos típicos, el pasaje de Tucídides ilustra la vulnerabilidad de la política democrática a los líderes carismáticos capaces de manipular la opinión de las masas. De hecho, el nombre de Pericles aún hoy sigue siendo equivalente a la evocación de un altavoz conmovedor.

Mientras tendemos a asociar el liberalismo y la democracia, los antiguos, familiarizados con la democracia en su forma más pura, tenían más clara la distinción. Tucídides continúa con los detalles en su relato de la guerra del Peloponeso: la democracia ateniense no creó una sociedad justa, equitativa o justa. Leer a Tucídides disipará la nostalgia romántica por la democracia ateniense que cualquiera pueda estar inclinado a sostener: describe una polis

subyugada a las ambiciones de los aristócratas, bajo la constante presión manipuladora de sus habilidades para hablar, publicitarse y promocionarse. Atenas rompía de forma repetida sus tratados y se veía inmersa en distantes campañas sangrientas y actos de genocidio, casi siempre en base a votos motivados por intereses particulares. En contraste, Tucídides, que era un general ateniense, ilustra cómo la forma mixta de gobierno en Esparta influyó en que dicha polis fuera más circunspecta y reticente a participar en guerras no provocadas.

Platón y su Sócrates son quizás los más famosos testigos. Yo diría que, leído de forma adecuada, los ataques de Platón contra los sofismas están vinculados a su comprensión de la facilidad con la que se alimentan la superstición, la ambición y la violencia populares, particularmente en el contexto de una ciudadanía democrática sin entrenamiento en investigación rigurosa y responsabilidad moral. Diría que el compromiso de Sócrates con la exploración de cuestiones epistémicas y morales fue liberal por impulso, al haberse centrado en aprovechar y utilizar la libertad que permitía el entorno democrático. En cualquier caso, Platón pretendía que su Sócrates fuera visto en contraste con los sofistas populares de su época. Mientras ellos buscaban riqueza y fama, Sócrates no se veía motivado por estas cuestiones. Mientras ellos se arrogaban conocimiento, Sócrates anunciaba no poseer ninguno. Mientras ellos aceptaron estudiantes y les enseñaron habilidades oratorias, Sócrates insistía en que sus interlocutores se volvieran autosuficientes y críticos de la doctrina recibida. Los diálogos de Platón están llenos de ejemplos, pero aquí lo más relevante es que la democracia ateniense proporcionó un terreno fértil para el desarrollo de la sofistería como una especie de profesión; no solo para un sofista en particular, sino una gran variedad de enfoques que implicaban no solo relativismo axiológico, sino prácticamente de toda posible verdad. Por encima de todo, el Sócrates de Platón representa el rechazo de los valores y verdades relativas, la búsqueda de una realidad que sea a la vez verdadera y buena. Sócrates representa el espíritu de una vida cívica dedicada a la investigación y las justificaciones deliberativas.

d. *Poder, relativismo y democracia*

La República de Platón empieza con Sócrates regresando a Atenas desde las festividades en el Puerto del Pireo con Glaucón — probablemente representando al hermano de Platón. El dúo es detenido por un esclavo enviado por Polemarco, que se está acercando, junto a algunos otros conocidos, desde la distancia. Cuando Polemarco llega hasta Sócrates, insiste en que la pareja se quede a cenar en la casa de Céfalo. La narración del encuentro de Sócrates es la siguiente:

Polemarco me dijo: Percibo, Sócrates, que tú y tu compañero ya están de camino a la ciudad.

No estás muy equivocado, dije.

¿Puedes ver — se incorporó — cuántos somos?

Por supuesto.

¿Y eres más fuerte que todos nosotros? Si no, tendrás que quedarte donde estás.

¿No hay posibilidad — dije — de que podamos persuadirte de que nos dejes ir?

Pero, ¿puedes convencernos si nos negamos a escucharte? — dijo. Ciertamente no — respondió Glaucón.

Entonces no vamos a escuchar; de eso puedes estar seguro (Platón 1939: 327c).

Este encuentro remarca el contraste que supone Sócrates respecto al pensamiento convencional de su tiempo, específicamente, respecto a la idea de que la fuerza es la base de la interacción humana. Aunque parezca un precursor literario trivial del argumento filosófico "real", de hecho, toda *La República* examina esta concepción de la fuerza, y rastrea sus desarrollos en la autoridad política, la organización social y el autodomínio. ¿Por qué obedecer? Sócrates pregunta a cada paso, probando una gran cantidad de argumentos dependiendo de las respuestas y las suposiciones posteriores de sus amigos.

Platón describe lo que debieron ser supuestos profundamente arraigados. Hesíodo sostiene que la raza humana está abocada a la competencia violenta desde sus orígenes, como se describe en *Trabajos y días*:

“El padre no estará de acuerdo con sus hijos, ni los niños con su padre, ni el invitado con su anfitrión, ni el compañero con el compañero; ni el hermano será querido por el hermano [...] porque la fuerza será su derecho: y un hombre saqueará la ciudad de otro. No habrá favor para el hombre que mantiene su juramento o para el justo o para el bueno; por el contrario, los hombres alabarán al malhechor y su trato violento. La fuerza será correcta y la reverencia dejará de existir; y el malvado lastimará al hombre digno, pronunciará palabras falsas contra él, y lo injuriará. A los miserables hombres, que sin excepción se deleitan con el mal, los acosará la envidia, el ceño fruncido y las malas palabras” (Hesíodo 1977: 58).

La violencia y la lucha son inherentes a la naturaleza, y, según Hesíodo, también a la naturaleza humana; los humanos únicamente actuarían de otra manera a causa de la vulnerabilidad personal más que de la virtud. El *Eutifrón* de Platón retoma y desafía esta idea, que se extiende por toda la obra de Hesíodo, de que incluso las leyes dictadas por los propios Dioses son sancionadas únicamente por el poder arbitrario de los propios Dioses²³.

²³ Ver *Eutifrón* (1989) para el llamado “dilema de Eutifrón”, es decir, ¿algo es bueno porque es amado por los dioses o es amado por los dioses porque es bueno?

Sin embargo, durante el diálogo de apertura de *La República* se asume que la fuerza de los numerosos es suficiente para obligar a Sócrates y Glaucón a permanecer en contra de su voluntad. En efecto, pronto Trasímaco vuelve a asumir la misma idea de que la fuerza mantiene un privilegio respecto a la debilidad, aunque esta vez de una forma más argumentativa que se convierte en el punto de partida de una discusión más amplia llevada a cabo por el Sócrates de Platón. Podríamos pensar en la máxima de que "la fuerza hace lo correcto" como una noción "trasimaquiiana", no obstante, era sabiduría popular, ortodoxa, en la antigua Grecia, y Platón la desafía radicalmente con algo de ayuda por parte del absurdo Trasímaco²⁴.

El Sócrates de Platón no se limita a rechazar a Trasímaco, sino que vuelve a la mayoría en su contra al exigir razones o justificaciones para sus afirmaciones sobre el asiento del poder en la fuerza. Cuando los intentos de Trasímaco se descubren como fallidos, Sócrates se declara, en nombre de todos, insatisfecho y merecedor de más. En el marco de una sociedad dominada por la influencia moral de la poesía mítica y los sofismas, Sócrates es desplegado por Platón, tal vez por medio de una adecuada caracterización, para descubrir cómo los sofistas llegaron a poner la retórica al servicio del poder político. El ascenso de los sofistas permitió a Platón reconocer la retórica como una forma de poder en sí misma, potenciada por la política democrática. Sócrates presenta la razón como una alternativa a estos poderes atrincherados e interconectados que se manifiestan en el contexto de la democracia iliberal. Sócrates a menudo es presentado como antidemocrático en este contexto, generalmente mediante la yuxtaposición analógica entre diversas formas de experticia y la ignorancia de la población general. En consecuencia, *La República* presenta una extensa discusión acerca de por qué la justicia, por difícil que sea de definir, no puede vincularse con la coerción física, aunque sea motivada por las opiniones de muchos, los decretos de los Dioses o las ambiciones de los demagogos (Platón 1989).

Mientras la esencia relativista de la política basada en el poder coercitivo se retrata de manera cruda en el caricaturizado Trasímaco, Platón otorga un trato más respetuoso, aunque no menos crítico, al sofista Protágoras. Cuando la humanidad es la medida de todo, la verdad se disuelve en una cuestión de

²⁴ A fin de enfatizar el sentido común de ese momento, respecto a que la fuerza bruta era el estado natural de las cosas, Trasímaco es introducido en la conversación como una bestia salvaje: "Pese a que estábamos conversando, Trasímaco había estado intentando varias veces interrumpir y apoderarse de la discusión, pero fue reprimido por aquellos que se sentaron junto a él y deseaban escuchar. Sin embargo, cuando se hizo una pausa, ya no pudo mantener la calma. Recobrándose como una bestia salvaje, se arrojó sobre nosotros como si fuera a hacernos pedazos. Polemarco y yo nos asustados al ser zarandeados. Gritó entre nosotros, ¿qué disparates estáis hablando y por qué os molestáis el uno al otro?" (Platón 1989: 336b).

percepción individual y el discurso razonado que apunta a una verdad certera carece de sentido. Del mismo modo, tal como Sócrates le dice al joven Teeteto en el diálogo que lleva su nombre: “Si la verdad de Protágoras es realmente veraz, revisar y comprobar las nociones y opiniones de los demás cuando todos tienen razón es una exhibición tediosa y monstruosa de locura” (Platón 1989: 161e). En un mundo en el cual la verdad resulta irrelevante, los argumentos no pueden medirse en base a estándares epistémicos estables. Ello deja la manipulación y la fuerza como los principales métodos para solucionar disputas y compromisos democráticos — una conclusión que el Sócrates de Platón extrae de los sofistas Calicles y Gorgias en el diálogo que toma este último nombre:

Sócrates: ¿Y es lo mismo el mejor y el más poderoso? [...] ¿Es acaso aquel físicamente más fuerte al que llamas poderoso, alegando que las grandes ciudades atacan a las pequeñas de acuerdo a la justicia natural, porque son más poderosas y mejores, siendo ambas cosas una y lo mismo? — ¿O es posible ser mejor pero más débil y menos poderoso, o más poderoso pero más malvado? Teniendo las definiciones claras, quizás consideres que lo más poderoso, lo mejor y lo más fuerte son lo mismo o asuntos diferentes.

Calicles: Bueno, puedo asegurar con claridad que son lo mismo.

Sócrates: ¿No son los muchos más poderosos por naturaleza que el uno?

Calicles: Por supuesto.

Sócrates: Entonces, ¿las ordenanzas de los muchos son las de los más poderosos?

Calicles: Naturalmente.

Sócrates: ¿Y de los mejores también? Porque los más poderosos son mucho mejores, según usted.

Calicles: Sí (Plato 1989: 488c).

Cada vez que surgen disputas que requieren un acuerdo, el subjetivismo de un Protágoras más sofisticado se reduce a las políticas de poder de los relativistas Trasímaco y Calicles — este asunto está lejos de ser trivial. No se trata simplemente de que tal relativismo sea radicalmente defectuoso teniendo en consideración determinados requisitos de coherencia lógica: al sostener de forma categórica que la verdad no existe o no puede ser encontrada, necesariamente se debe afirmar una verdad universal. Sin embargo, esta autorefutación podría ser importante para aquellos interesados en la coherencia lógica, no para aquellos comprometidos con la fuerza.

Si el poder, y no la verdad, motiva a la política, no hay restricciones para el uso engañoso de la retórica, el marketing y las mentiras al servicio de la acumulación de poder. De hecho, bajo estas condiciones, la retórica engañosa se

convierte en una herramienta legítima del poder. Utilizando a Sócrates, Platón descubre que la democracia coquetea necesariamente con el relativismo, que el sofisma y la manipulación retórica de la opinión pública florecen dentro de ella, y que ciudadanos y actores públicos confían en suposiciones para justificar sus afirmaciones. Ahí donde Trasímaco o Protágoras deben sostener el “haré y tomaré lo que quiera porque puedo”, Sócrates y un pensador liberal posterior notarán el contexto comunicativo de la afirmación y señalarán otra vía: la elección de una comunidad que comparta razones y base su toma de decisiones en la calidad de las mismas.

La idea de que el imperio de la ley debería depender de contingencias, como la fuerza o la opinión pública, es la piedra angular del carácter incoherente del relativismo que abordan los escritos de Platón. Que el Sócrates de Platón quite la razón a los sofistas y finalmente sea asesinado por el estado acusado de ser un sofista particularmente efectivo es parte del peligro que Platón observa en el relativismo y en sus apologistas políticos — o, desde otro punto de vista, en la fuerza política arbitraria y en los grupos de presión que la protegen del escrutinio público. Me gustaría cerrar esta sección con el relato de Tucídides sobre la respuesta que los generales atenienses ofrecieron a los habitantes de Melos antes del asedio y posterior genocidio de estos colonos espartanos. Nótese cuán consistente es respecto al sofisma de Trasímaco y Calicles, tal como lo hemos conocido a través de Platón:

“Comprendéis tan bien como nosotros que en la esfera humana los juicios sobre la justicia son relevantes únicamente entre aquellos con el mismo poder para aplicarla. Y que las posibilidades están definidas por lo que los fuertes hacen y los débiles aceptan [...] En lo que respecta a nuestras buenas relaciones con los dioses, no sentimos que sean peores que las vuestras. No hay nada en nuestros principios o en nuestra práctica que esté en desacuerdo con los supuestos humanos sobre los dioses o con los propósitos humanos dentro de su propia esfera. En el caso de los dioses, creemos, y en el caso de la humanidad, siempre ha sido obvio que es una necesidad de la naturaleza que dondequiera que alguien tenga la ventaja, debe gobernar. No fuimos nosotros los que establecimos esta ley ni los primeros en aprovechar su existencia. La encontramos ya establecida, esperamos que dure para siempre, y ahora la utilizamos, siendo perfectamente conscientes de que vosotros o cualquier otro que disfrutara del mismo poder que nosotros actuaría del mismo modo” (Tucídides 2013: 380-382).

§3. Limitaciones epistémicas y liberalismo

a. *El nacimiento de la teoría liberal*

Los sofismas florecieron en la antigüedad en parte al socavar la idea de que la verdad era significativa más allá de las percepciones populares. Ello puede haber sido un efecto indirecto, dado que todo sofista deseaba generar riqueza y una

reputación basada en su capacidad para preparar a los hombres jóvenes para la ciudadanía y los tribunales. Sin embargo, la condición esencial del surgimiento del sofisma como profesión, tal como lo observó Platón, era el establecimiento de una incredulidad cínica respecto a la verdad reconocible por medio de explicaciones compartidas o justificable por medio de normas compartidas que resulten razonables. Dado que nos hemos acostumbrado a frases como "hechos alternativos", "noticias falsas" y "hacer luz de gas" en nuestro lenguaje común acerca del discurso y los lugares públicos, los sofistas de hoy en día pueden sentirse confiados en una sociedad acostumbrada a las justificaciones motivadas por la dominación y la violencia, como aquellas ofrecidas tanto por los generales atenienses a los habitantes de Melos como por aquellos dispuestos a pagar para aprender cómo hacer de los otros sus esclavos²⁵.

Lo que los antiguos atenienses entendían como una democracia, Thoreau lo veía como una forma de juego de azar epistémico y moral:

“Toda votación es una especie de juego con un ligero tinte moral, como las damas o el backgammon, un juego con el bien y el mal, con cuestiones morales; y apostar viene de forma natural. El carácter de los votantes no está en juego” (Thoreau 1993: 5).

Sócrates estaría de acuerdo. En una democracia en la cual la opinión mayoritaria es el poder político definitivo y el árbitro de la verdad, el arte de la sofistería siempre prosperará — y los políticos recurrirán a los datos de las encuestas para justificar sus políticas, tal como hacen ahora. Como Zakaria señala, todavía escuchamos a los políticos hablar de la opinión pública como si tuviera la fuerza de un antiguo oráculo: “¡La gente ha hablado!” (2003).

Uno puede imaginar cómo la pretensión de no juzgar a los demás es una de las mayores atracciones del relativismo — aunque el egoísmo y la manipulación libre de culpa ofrecen una descripción más realista de cómo el relativismo se afianza en la política. Mencioné anteriormente que las críticas de Sócrates a la democracia ateniense fueron liberales por impulso. Pero, dado que dicho impulso permanece sin desarrollar, el término sería anacrónico. Es posible interpretar al Sócrates de Platón como una persona que confronta los límites de

²⁵ Una vez más, el diálogo *Gorgias* ofrece una visión convincente acerca de la forma de poder enseñada por los antiguos sofistas. El sofista Gorgias explica del siguiente modo el tipo de poder que ofrece a sus alumnos: “El poder convencer con sus palabras a los jueces en la corte, a los senadores en el consejo, a las personas en la asamblea, o en cualquier otra reunión de un organismo ciudadano. En posesión de tal poder harán del doctor y del entrenador sus esclavos, y los hombres de negocios se verán haciendo dinero, no solo para sí mismos, sino también para otros, al poder hablar y persuadir a las multitudes” (Platón 1989 : 252e).

su conocimiento, la realidad de la falibilidad y la ignorancia de uno mismo, y que, desde esta postura epistémica, llega a la necesidad moral de tolerar los errores de los demás y a interesarse por la experiencia del otro — como consecuencia de los límites epistémicos compartidos y de la necesidad de trabajar juntos, por así decirlo, en el diálogo. En el *Critón*, Sócrates ofrece la defensa más temprana de la desobediencia civil (Platón 1989: 48c-54c). Al aceptar el veredicto injusto de su juicio, Sócrates respalda su propia libertad de conciencia, llama la atención sobre la injusticia y confirma la necesidad última del estado de derecho — todas ellas preocupaciones liberales. De modo que Sócrates representa un rechazo explícito del sofismo, tanto epistemológico como moral, y se opone al gobierno de la opinión pública, una causa común con el liberalismo moderno.

En su forma moderna, el liberalismo se forjó tanto en las obras filosóficas de Hobbes, Locke, Jefferson, Kant, Mill y otros pensadores, como en los trabajos de los abolicionistas, sufragistas y otros activistas laborales y de derechos civiles que han llevado a las naciones a rendir cuentas respecto a los ideales filosóficos y políticos que profesan²⁶.

En su forma moderna, el liberalismo se forjó tanto en las obras filosóficas de Hobbes, Locke, Jefferson, Kant, Mill y otros pensadores, como en los trabajos de los abolicionistas, sufragistas y otros activistas laborales y de derechos civiles que han llevado a las naciones a rendir cuentas respecto a los ideales filosóficos y políticos que profesan²⁷. Sin embargo, a pesar de su larga e impresionante

²⁶ Sin pretender ofrecer una lista exhaustiva de fuentes filosóficas, los siguientes trabajos son de vital importancia en la historia moderna del liberalismo: el *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651 (1996) — aunque Hobbes no es liberal, el *Leviathan* planta muchas semillas liberales —, *Two Treatises of Government* de John Locke, 1690 (2013); *Virginia Bill for Establishing Religious Freedom*, de Thomas Jefferson, 1777 (2005); *Groundwork for the Metaphysics of Morals* de Immanuel Kant, 1785 (2012); y *On Liberty* de John Stuart Mill, 1859 (1962). Además, vale la pena señalar la influencia que los teóricos del derecho natural como Hugo Grocio (1583-1645), Alberico Gentili (1552-1608) y Francisco de Vitoria (1483-1546) tuvieron en el pensamiento liberal sobre el derecho internacional y los derechos humanos. En resumen, las influencias históricas del liberalismo son expansivas y esta variada historia ayuda a explicar por qué el liberalismo no puede reducirse a una sola escuela de pensamiento. Por el contrario, sostengo que el liberalismo surge con una constelación de compromisos morales (por ejemplo, libertad de conciencia, expresión, prensa, afiliación, etc.) informados por restricciones epistemológicas que culminan en un marco político contra dogmas generales, centrado, en general, en los derechos y protecciones individuales.

²⁷ Sin pretender ofrecer una lista exhaustiva de fuentes filosóficas, los siguientes trabajos son de vital importancia en la historia moderna del liberalismo: el *Leviathan* de Thomas Hobbes, 1651 (1996) — aunque Hobbes no es liberal, el *Leviathan* planta muchas semillas liberales —, *Two Treatises of Government* de John Locke, 1690 (2013); *Virginia Bill for Establishing Religious Freedom*, de Thomas Jefferson, 1777 (2005); *Groundwork for the Metaphysics of Morals* de Immanuel Kant, 1785 (2012); y *On Liberty* de John Stuart Mill, 1859 (1962). Además, vale la pena señalar la influencia que los teóricos del derecho natural como Hugo Grocio (1583-1645), Alberico Gentili (1552-1608) y Francisco de Vitoria (1483-1546)

tradición filosófica, el liberalismo ha resultado difícil de fijar en el imaginario popular e incluso más difícil de defender. La forma en que el término se combina hoy en día con ramas ideológicas caricaturizadas (por detractores que se identifican tanto con la izquierda como con la derecha política) es un indicativo de dicha dificultad, pero, como ocurre con muchas otras caricaturas, esta también es el reflejo de una tensión interna real del liberalismo. Las concepciones liberales de la "ley natural", como la de Locke, se desmoronan en la medida en que dependen de la existencia de una ley moral divinamente estructurada²⁸. Los liberalismos basados en el utilitarismo, especialmente el de Mill, dependen de la vitalidad del utilitarismo, que sigue siendo discutido filosóficamente. Del mismo modo, las concepciones kantianas del liberalismo están vinculadas con la deontología de Kant, que a su vez permanece sujeta a disputas filosóficas.

John Rawls ofreció la defensa más importante e influyente del liberalismo del siglo XX. Consideró que el liberalismo era coherente con las nociones kantianas de agencia moral individual y de autonomía. Otra vez, aquí me limito a pasar por alto su fundamental *Theory of Justice* (1971) y los posteriores *Political Liberalism* (1993) y *Justice as Fairness: A Restatement* (2002). Pero vale la pena mencionar que la preocupación que motivó a Rawls en todo momento fue proporcionar una justificación no circular del liberalismo.

A fin de centrarnos en la preocupación central que motivó a Rawls, consideremos el antiguo trilema escéptico de Agripa, que lidia con la elección o justificación de alternativas. En el mundo contemporáneo, el pluralismo moral o pluralismo axiológico nos viene dado. Vivimos en una pluralidad de culturas y valores, y en la medida en que deseamos seguir viviendo en un mundo políticamente moderno, afirmamos esta pluralidad sin intentar forzar su reducción. Un valor dice "x es deseable" mientras otro sostiene que "x no es deseable". Según el trilema de Agripa, cualquier afirmación sigue siendo una mera afirmación a menos que se vea reforzada por medio de las justificaciones apropiadas. Al intentar proporcionar justificaciones apropiadas, uno debe

tuvieron en el pensamiento liberal sobre el derecho internacional y los derechos humanos. En resumen, las influencias históricas del liberalismo son expansivas y esta variada historia ayuda a explicar por qué el liberalismo no puede reducirse a una sola escuela de pensamiento. Por el contrario, sostengo que el liberalismo surge con una constelación de compromisos morales (por ejemplo, libertad de conciencia, expresión, prensa, afiliación, etc.) informados por restricciones epistemológicas que culminan en un marco político contra dogmas generales, centrado, en general, en los derechos y protecciones individuales.

²⁸ Tales concepciones son circulares en tanto dependen de premisas sobrenaturales altamente controvertidas y, cuando se enmarcan de forma secular, inevitablemente cometen la falacia naturalista.

confrontar el hecho de que el problema resurge con cada justificación ofrecida. De este modo, nos enfrentamos a una regresión infinita de afirmaciones y sus respectivas justificaciones. El tercer componente del trilema es la necesidad práctica de poner fin a dicha regresión infinita. Debemos comprometernos con una afirmación fundamental y primaria que permanecerá indefensa — lo que, a su vez, hará que todo el esfuerzo justificativo sea circular en su núcleo. Dada esta circularidad, tendríamos razones para permanecer escépticos acerca de cualquier afirmación o valor y su respectiva justificación. Obsérvese cómo el relativismo se cierne sobre esta postura filosófica.

En *Political Liberalism*, Rawls busca proporcionar una justificación del liberalismo que resulte neutral en el plano metafísico. En la medida en que funcione, los sujetos que resulten razonables a través de una pluralidad de compromisos axiológicos deberían poder respaldar esta justificación liberal sin tener que abandonar sus propias concepciones metafísicamente circulares, o *doctrinas integrales*, como las denomina Rawls. Acepta que las doctrinas integrales no pueden reducirse mutuamente a principios fundamentales que obliguen a todas las partes, dado que no comparten un denominador común universalmente razonable. Por lo tanto, el pluralismo de las doctrinas integrales sigue siendo una característica inherente a cualquier sociedad libre. Dicho de otra manera, la única forma de deshacerse del pluralismo es por la fuerza de la opresión. Sin embargo, Rawls cree que las doctrinas integrales razonables podrían dar lugar a un consenso superpuesto sobre los principios liberales de justicia.

b. *Ignorancia socrática y razón*

Rawls atribuye la permanencia del pluralismo axiológico a lo que él denomina como *cargas del juicio*. La razón por la que uno no puede justificar en última instancia ninguna doctrina integral, desde este punto de vista, es que los seres humanos se enfrentan a limitaciones epistémicas insuperables. Dada cualquier afirmación, podríamos carecer de suficiente contexto, comprensión, información o ser engañados por formas implícitas de sesgo de confirmación. Las formulaciones contemporáneas de estas cargas de juicio fueron prefiguradas de forma certera en los antiguos razonamientos escépticos. Además, los principios fundamentales de la lógica heredada de Aristóteles nos recuerdan que los argumentos válidos son estructuras formales — es decir, la validez argumental es independiente de su contenido de verdad. Estos límites epistémicos permiten a las personas permanecer racionales ante un desacuerdo comprometido, incluso

cuando primeros principios inconmensurables guían sus respectivas doctrinas integrales.

No pretendo llevar a cabo una defensa completa de los principios de justicia de Rawls. Aquí quiero, en cambio, seguir la concepción de Rawls de la *razón* humana como el reino de lo político, y describir lo que ello implica para la legitimidad del liberalismo, el discurso público y la amenaza real de la desinformación. Para Rawls, y también para Sócrates, la razón (o una especie de sabiduría) surge de la comprensión de que uno puede estar equivocado acerca de sus creencias más profundamente arraigadas, de modo que, como consecuencia de esta persistente falibilidad, uno debe considerar con una actitud abierta a aquellos con quienes comparte desacuerdos razonables. De ello también se deduce que no podemos obligar a los demás a aceptar puntos de vista que caen fuera de los límites de la razón — tampoco el cuerpo estatal colectivo puede imponer este tipo de fuerza. Esto es consistente con el principio liberal de legitimidad que Rawls articula:

"Nuestro ejercicio del poder político es apropiado únicamente cuando se ejerce en el marco de una constitución cuyos elementos esenciales suponen que todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, apoyan principios e ideales razonables, aceptables bajo la luz de la razón humana compartida" (Rawls 1993: 137).

Este principio suscribe el compromiso liberal de priorizar los derechos y protecciones individuales por encima de las ideas *colectivas*, o podríamos decir *integrales*, sobre el bien. Sostengo que de este compromiso, arraigado en nuestras propias limitaciones epistémicas, surge una constelación de compromisos liberales derivados de la libertad de conciencia. Por ejemplo, la libertad religiosa, la libertad de prensa y numerosos derechos y protecciones legales que encuentran su justificación en la preservación de los derechos individuales respecto a las invasiones del estado, los intereses particulares y, en general, de otras personas.

c. La razón pública como un guardián contra la coerción y la desinformación

El asunto del aborto permite ilustrar qué tipo de protecciones individuales se requieren y cómo las democracias fracasan en la medida en que las instituciones liberales y sus compromisos están ausentes o se ven debilitados. Como he argumentado en otro artículo, no existe un argumento metafísicamente incontrovertido capaz de atribuir relevancia moral a un embrión o feto (Torcello, 2009). Es posible, sin embargo, otorgar de manera racional y coherente a tales entidades una relevancia moral lo suficientemente significativa como para hacer

que su destrucción sea moralmente inadmisibles en el marco de una doctrina integral particular — religiosa o de otro tipo. Pero tales doctrinas integrales, dado su estatus circular, no se enmarcan dentro de la clase de cuestiones que otros podrían adoptar de forma razonable como parte de sus propias doctrinas integrales. Nadie, incluido el estado, puede obligar a otro individuo a aceptar tales creencias metafísicas. De ello se deduce que cualquier prohibición del derecho de la mujer al aborto no está justificada y que, por lo tanto, dicha prohibición constituiría un uso opresivo del poder estatal²⁹.

Adicionalmente, de acuerdo con Rawls, y como he apoyado en otro trabajo, los funcionarios públicos deben limitarse a argumentos que sean comprensibles para otros sujetos razonables, independientemente de sus doctrinas integrales — solo estos argumentos son consistentes con el principio de legitimidad liberal que restringe el uso de la fuerza estatal. Este requisito de razón pública permite que todos los ciudadanos razonables inmersos en una sociedad pluralista comprendan, si no están de acuerdo, las decisiones legislativas y las políticas públicas. Con este fin, Rawls aboga por el uso de la razón pública en el discurso político respecto a asuntos de justicia básica (por ejemplo, respecto a cuestiones como el aborto, el matrimonio entre personas del mismo sexo, etc.) y elementos constitucionales esenciales (por ejemplo, respecto a cuestiones como el voto y los procedimientos electorales).

Las referencias a hallazgos científicos relevantes para las políticas públicas, particularmente cuando tales hallazgos no son científicamente controvertidos (por ejemplo, el cambio climático antropogénico; la seguridad de las vacunas,

²⁹ El lector preocupado podría preguntarse por qué la posición liberal no invita, en cambio, a la precaución prohibitiva cuando se trata del aborto. En otras palabras, dado el controvertido estado metafísico y moral del feto, una prohibición preventiva del aborto podría parecer apropiada para algunos. La razón por la cual tales prohibiciones son extensiones injustificadas del poder del estado bajo un régimen liberal se basa en la personalidad incontrovertida del estatus moral y de la autonomía de las mujeres. En otras palabras, el liberalismo requiere que la autonomía moral real y la relevancia de las personas no controvertidas tengan prioridad sobre la naturaleza metafísicamente incierta del estatus moral del feto y el embrión. Esta posición liberal se enraíza en un falibilismo que reconoce que, en circunstancias normales, el daño más obvio causado por las prohibiciones del aborto respecto a la autonomía de las mujeres, en oposición a los daños mucho más inciertos y controvertidos que uno podría reconocer para un feto o embrión. Por lo tanto, la posición liberal, cautelosa, sobre el aborto es permisiva. Ver Torcello 2009, “A precautionary tale: Separating the infant from the fetus”, publicado en *Res Publica* 15 (1): 17-31. En ese trabajo nuestro por qué esta permisividad no se extiende al infanticidio, dado que un recién nacido no depende directamente de su progenitor biológico para sobrevivir, como es el caso del feto, y, por lo tanto, la prohibición del infanticidio no frustra la autonomía de una mujer de la misma manera que las prohibiciones sobre el aborto. En consecuencia, la posición cauta, falibilista, respecto el infanticidio es prohibitiva. Cabe señalar que no extendiendo mi argumento, en el trabajo mencionado anteriormente, a la cuestión de la eutanasia para bebés que sufren enfermedades terminales.

etc.), son formas adecuadas de razón pública. Todos los funcionarios públicos, elegidos y nombrados, deben limitarse al uso de dicha razón pública, incluida la ciencia aceptada y las estadísticas precisas, al debatir y decidir sobre asuntos pertinentes a la legislación pública³⁰. Está permitido reconocer las doctrinas integrales de uno mismo, sobre todo en aras de la transparencia, pero únicamente los argumentos elaborados dentro de los límites de la razón pública, o fácilmente convertibles en razón pública, son apropiados para tales fines.

Soy consciente de la significativa y creciente brecha entre la teoría ideal rawlsiana empleada para definir el liberalismo político y nuestra situación actual — para mí, Estados Unidos tuvo durante el 2019, entre otras cosas, una crisis humanitaria en la frontera sur que hunde sus raíces en el racismo, el nacionalismo autocomplaciente y una crisis medioambiental que se intensifica anualmente de manera observable, mientras el presidente estadounidense en ejercicio y la mayoría de los congresistas republicanos niegan el calentamiento global antropogénico. De hecho, esta es la razón por la que creo necesario volver a la definición del liberalismo político e insistir en las razones por las cuales el liberalismo fue desarrollado. El liberalismo es un correctivo necesario para la democracia populista, y en su mejor formulación, es decir, en su concepción rawlsiana, se agudiza para hacer frente de forma directa al relativismo y a la desinformación que prosperan en las democracias iliberales (Torcello, 2014).

Lejos de no encontrar aplicación, creo que el ejemplo del derecho al aborto, entre otros, demuestra cómo una política liberal debe hacer frente al relativismo y a la desinformación. Cuando los funcionarios públicos ofrecen argumentos en contra del aborto tergiversando las estadísticas, los procedimientos médicos o los hallazgos científicos, actúan de manera incompatible con las limitaciones de la neutralidad liberal y el requisito de la razón pública — es decir, han violado las obligaciones del funcionario público. Los periodistas que se limitan a repetir tales afirmaciones, como si el periodismo no exigiera más, fallan respecto a sus propias protecciones y obligaciones constitucionales (Torcello, 2014). En cambio, los periodistas y otras personas en posición de liderazgo público deben señalar lo inapropiado de tales argumentos y tratarlos como si fueran una afrenta a los requisitos de una sociedad liberal neutral, con sus igualdades y protecciones legales — han de tratarlas como lo que en realidad son³¹.

³⁰ Para argumentos adicionales en apoyo de la inclusión de la ciencia llevada a cabo por Rawls entre las formas aceptables de razón pública, en la línea de mis propios argumentos sobre la ciencia y la razón pública, ver Badiola (2018).

³¹ Torcello (2009) explica en detalle mi argumento a favor de la posición liberal permisiva sobre el aborto y su relación con la razón pública. Para otros ejemplos sobre cómo los requisitos neutrales liberales para la

Todos los ciudadanos que discuten en y sobre la esfera pública deben limitarse a argumentos de razón pública — es decir, a argumentos que otros ciudadanos razonables puedan entender y aceptar, aunque no estén de acuerdo con ellos pese a participar también en la vida pública. Todos deberíamos insistir en que los legisladores lo hagan, y esto, obviamente, se extiende más allá del derecho al aborto y a la ciencia que respalda la vacunación, la fluorización del agua de consumo y por qué los humanos hemos modificado el clima de manera grave y potencialmente catastrófica. La desinformación, en estos casos, no es simplemente la última información sobre la que podemos gritar "¡noticias falsas!" — es una amenaza activa para el funcionamiento de la democracia liberal, con raíces antiguas y con el potencial de ser refrenado por ciudadanos que eligen principios liberales como las condiciones básicas de entidades políticas modernas, pluralistas y sostenibles. Si esto suena a soluciones minúsculas para problemas descomunales, le invito a considerar cuán lejos estamos de ponerlos en práctica de forma constante. El liberalismo político no nos ha fallado, en su mayoría somos nosotros quienes le hemos fallado.

§4. Legitimidad liberal trascendental

¿Qué sucede con la justificación del liberalismo? Algunos sostienen que el liberalismo, ya sea rawlsiano o de otro tipo, continúa siendo una doctrina más completa entre otras, con las que pretende no competir³². ¿Cómo responder, entonces, a los viktor orbáns del mundo? ¿Al relativista, al nacionalista, o cualquiera que piense que la democracia moderna justifica su voluntad de aplicar la violencia política sobre otros? He argumentado que el liberalismo es necesario debido a nuestras limitaciones epistémicas. Esto se debe a que el liberalismo permite que florezca un pluralismo moral razonable (es decir, ideologías no violentas) en una sociedad libre. La única forma de acabar con el pluralismo, como bien señala Rawls, es a través del uso opresivo de la fuerza estatal.

Esta verdad nos lleva de vuelta a la antigua Atenas. Mi argumento se basa en un compromiso moral esencial, implícito en los diálogos socráticos de Platón: *la coerción requiere justificación*. Este compromiso con los argumentos razonados y las justificaciones razonables en lugar con la fuerza bruta y la manipulación forma parte de un compromiso trascendental ya aceptado por todos los implicados en

razón pública se aplican a temas contemporáneos del debate público y la legislación ver Torcello (2008). Sobre el matrimonio entre personas del mismo sexo ver Torcello (2011), y Torcello (2016) sobre el cambio climático.

³² Ver Gray (2007) y MacIntyre (2007) para ejemplos.

la investigación filosófica. Por *trascendental*, quiero decir que este compromiso es una condición intelectual necesaria para ofrecer y comprender razones — al menos potencialmente. Sin embargo, el compromiso de participar en el intercambio de razones, de estar siempre dispuesto a considerar las razones de los demás, incluso cuando parecen contradecir nuestras creencias más asentadas, no se justifica únicamente por la razón compartida. Tampoco por el hecho pragmático de que *funciona*. Es, tal como Sócrates personifica en los textos de Platón, también una decisión ética sobre el tipo de persona que uno desea ser. Es una elección moral tratar a los demás como dignos de lo que Kant llamaría respeto, como si fueran fines en sí mismos³³.

La disposición epistémica y moral para reconocer razones es consistente con elementos del idealismo kantiano, como lo reconoce Rawls, pero no depende de la aceptación de este sistema filosófico. También es posible acceder a ella mediante el compromiso trascendental, que se confirma de forma implícita al aceptar el principio de legitimidad liberal:

"Nuestro ejercicio del poder político es apropiado únicamente cuando se ejerce en el marco de una constitución cuyos elementos esenciales suponen que todos los ciudadanos, en tanto que libres e iguales, apoyan principios e ideales razonables, aceptables bajo la luz de la razón humana compartida" (Rawls 1993: 137).

El liberalismo se basa en nuestro compromiso moral y epistémico con la justificación razonada en lugar de las apelaciones brutas al poder — incluido el poder coercitivo de formas falaces de manipulación retórica y desinformación. Exigir una justificación para este compromiso implica aceptar el propio compromiso — es decir, sería aceptar un compromiso moral y epistémico trascendental respecto al principio de legitimidad liberal³⁴.

³³ Para un argumento utilitario con una similitud interesante con este compromiso kantiano hacia el otro, ver el primer capítulo del *Practical Ethics* de Peter Singer (2011). Para un argumento que contrasta directamente mi argumento trascendental contra las críticas conservadoras (por ejemplo, de Alasdair MacIntyre) y posmodernas (por ejemplo, Richard Rorty) del liberalismo, ver Torcello (2011) "Sophism and Moral Agnosticism, or How to Tell a Relativist from a Pluralist" *The Pluralist* 6 (1); 87-108. Este último trabajo aboga por una distinción entre el relativismo y el pluralismo, vinculando este último con la democracia liberal.

³⁴ Para argumentos basados en el pragmatismo estadounidense, que postulan compromisos epistémicos implícitos en la democracia, ver Misak (2000) y Aikin y Talisse (2018). Ver también Misak y Talisse (a ser publicado en *Raisons Politiques*). Los argumentos que despliego en este documento y los argumentos que estos autores desarrollan sobre la democracia epistémica comparten un énfasis en los compromisos epistémicos. El grado de superposición, compatibilidad y diferencia entre los argumentos de este documento y los de los tres autores mencionados va más allá del alcance de este artículo. Basta mencionar

En este sentido, reconocer la libertad del otro supone reconocer su libertad de conciencia. No es posible obligar a otros a aceptar las propias creencias y valores — aunque a veces podamos razonar juntos y cambiar de opinión tras comprender nuestra falibilidad compartida. Al reconocer los límites de la razón reconocemos también la libertad de los demás a sostener posiciones opuestas; reconocemos que la libertad de los demás es coextensiva a la nuestra. Quiero enfatizar nuevamente que estos compromisos siguen siendo una cuestión de elección epistémica y moral. Son epistémicos en el sentido de que reconocen los límites epistemológicos humanos, y son morales en el sentido de que reconocen que los otros están justificados a actuar en contra de cualquier atropello de su autonomía individual.

Al igual que el jurista nazi Carl Schmitt, algunos pueden optar por ver la política como una lucha entre amigos y enemigos morales. La necesidad misma de protegernos de aquellos que podrían rechazar el requisito de justificación razonada proporciona razones adicionales para protegernos a nosotros mismos y a la sociedad por medio de instituciones, servicios y leyes liberales. La voluntad de algunos de cometer violencia, ya sea conceptual o física, siempre ha sido un peligro y una negación de la verdad y la justicia.

Para concluir, quiero destacar el caso del negacionismo del cambio climático como paradigmático respecto a cómo la desinformación y la política se están desarrollando en los Estados Unidos, a medida que las restricciones liberales a la democracia continúan erosionándose. En los últimos años, la literatura sobre el negacionismo del cambio climático, o pseudoescepticismo, ha comenzado a seguir el día a día de esta forma de negacionismo. Gran parte de dicha literatura analiza los procesos cognitivos que subyacen a la formación de creencias³⁵. Sin embargo, a pesar de la importancia de estos mecanismos cognitivos, la principal influencia tras la inacción política y la desinformación respecto al cambio climático continúa siendo el dominio del dinero sobre la política. La industria de los combustibles fósiles y sus *lobbies* no han perdido capacidad de influencia sobre los políticos democráticamente electos. La documentación sobre esta cuestión es sólida: sabemos que los intereses corporativos han gastado enormes

que el presente argumento involucra una ética trascendental que identifico con el liberalismo, mientras que los autores se limitan a considerar este enfoque entre los compromisos epistémicos que identifican con las prácticas democráticas. Ver Torcello (2014) “Moral Agnosticism: An Ethics of Inquiry and Public Discourse” *Teaching Ethics* 14 (2):3-16 para más información sobre mi propia posición.

³⁵ Ver Lewandowsky (2016) para una introducción al trabajo en actual sobre estas cuestiones.

sumas de dinero en *lobbies* de presión y en el financiamiento de campañas, centros de estudios y anuncios engañosos³⁶.

Recientemente, defensores de los intereses que rodean a los combustibles fósiles, como la Fundación Charles Koch, han tratado de influir de forma directa en la academia (Gluckman 2018). La organización ha invertido millones de dólares en subsidios y patrocinios para educación superior, algunos de los cuales incluyen condiciones que son contrarias a las normas y prácticas de integridad académica.

"Cuando la fundación [Charles Koch] proporcionó 1,5 millones de dólares para contratar a un par de profesores de economía en la Universidad Estatal de Florida, los representantes de la fundación insistieron en firmar un contrato con la universidad que les otorgara poder para vetar candidatos" (Schulman, 2014).

Tanto Charles como el recientemente fallecido David Koch (1940-2019) han intentado presentarse públicamente como "liberales clásicos" (Shulman 2014), pero su celoso compromiso con la desregulación de los mercados, su intención de influir en las políticas públicas por medio de su riqueza, y su historial de financiación de desinformación respecto al calentamiento global antropogénico dibujan un compromiso decididamente iliberal, a saber, manipular la democracia, incluido el derecho a una educación liberal, basada en actividades académicas que se mantengan fuera de la influencia corporativa (Farrell 2016). Los recientes esfuerzos de la Fundación Charles Koch sugieren que veremos mayores intentos de infiltrarse en los temarios universitarios y en las publicaciones científicas, con afirmaciones que reflejen más sus intereses financieros que la investigación académica basada en hechos. El rechazo de la facultad y de los estudiantes frente a tales esfuerzos han llevado a la fundación a prometer más transparencia en su financiación académica — aunque persisten las preocupaciones (Flaherty 2018). Este reciente pulso a la academia no es nuevo y se hará extensivo a más áreas científicas — probablemente siguiendo el patrón ya establecido en la financiación contraria a la climatología.

Pocos científicos rechazan el abrumador consenso científico sobre el cambio climático antropogénico, pero, entre aquellos que lo hacen, muchos han recibido sustanciales fondos procedentes de los intereses de los combustibles fósiles. La financiación corporativa no implica de forma automática que la

³⁶ Ver Oreskes y Conway (2011) y Brulle (2018) para argumentos sobre las graves implicaciones morales de las campañas de desinformación corporativa e ideológica. Para las agendas políticas relacionadas, ver Torcello (2018).

investigación sea deshonesta, pero resulta preocupante el patrón de financiación corporativa de una minoría de científicos que rechaza de forma recalcitrante los hechos científicamente consensuados (Oreskes y Conway 2010). Uno de estos casos recibió un mayor nivel de atención pública en 2015, cuando la gran cantidad de dinero corporativo recibido por el ingeniero aeroespacial Wei-Hock Soon no fue declarado en todas sus publicaciones relevantes, pese a estar afiliado a tiempo parcial en el Centro Harvard-Smithsonian de Astrofísica (Gillis y Schwartz 2015). Si bien su trabajo es puesto en entredicho por la comunidad científica que sostiene un consenso desde hace mucho tiempo respecto al cambio climático, Soon es muy conocido entre aquellos que rechazan el calentamiento global antropogénico. Su más que dudosa investigación, por ejemplo, ha sido mencionada de forma favorable por el senador James Inhofe de Oklahoma, que ha rechazado durante mucho tiempo la realidad del cambio climático antropogénico — y que, junto a otros legisladores republicanos, recibe sustanciales fondos procedentes de la industria de los combustibles fósiles (McCarthy y Gambino 2017).

Sería deseable que nuestras instituciones académicas sean lo suficientemente fuertes como para resistir este desafío a su integridad. Pero estos ejemplos — que se están desarrollando ahora mismo — nos recuerdan que todos los que han asumido compromisos liberales sinceros, incluidos aquellos respecto a la educación, tienen la responsabilidad cívica de desafiar el sofisma moderno y el relativismo, tanto en nuestras instituciones contemporáneas como en la esfera pública. La influencia del dinero procedente de intereses particulares sobre la política no tiene nada que ver con las justificaciones razonadas, pero constituye una eficaz táctica de manipulación — y un compromiso iliberal en relación a las políticas relativistas del poder, basadas en la riqueza. Con sus instintos liberales, Sócrates continúa siendo un referente de enorme relevancia para comprender nuestra era de democracia y desinformación.

REFERENCES

- AIKIN, SCOTT R., and TALISSE, ROBERT B. 2018. *Pluralism, Pragmatism, and the Nature of Philosophy*. Routledge.
- BADIOLA, Cristóbal Bellolio. 2018. Science as Public Reason: A Restatement. *Res Publica*. 24 (4): 415-432.
- BLITZER, Jonathan. 2019. "How Climate Change is Fueling the U.S. Border Crisis." *The New Yorker*. April. 3. <https://www.newyorker.com/news/dispatch/how-climate-change-is-fuelling-the-us-border-crisis> Last visited 7/20/2019.
- BRULLE, Robert. 2018. "The climate lobby: a sectoral analysis of lobbying and spending on climate change in the USA, 2000 to 2016" *Climatic Change*, (149): 3-4. pp. 289-303.
- CHO, Renee. 2015. "The Presidential Candidates on Climate Change," State of the Planet, Earth Institute, Columbia University, <https://blogs.ei.columbia.edu/2015/10/26/the-presidential-candidates-on-climate-change/> Last visited 7/15/2019.
- CRANEY, Ellen. 2019. "These are the 130 current members of Congress who have doubted or denied climate change" *Business Insider*, <https://www.businessinsider.com/climate-change-and-republicans-congress-global-warming-2019-2>, last visited 7/16/2019.
- DE TOCQUEVILLE, Alexis. 1969. *Democracy in America*. Translated by George Lawrence. Edited by J.P. Mayer, Harper Perennial.
- EGYED, Belá .2008. "Nietzsche's Anti-democratic liberalism," *Eurozine*, 8 April <https://www.eurozine.com/nietzsches-anti-democratic-liberalism/> last accessed 6/27/2019
- FARAND, Chloe. 2019. Denial and Dampening Ambition: Where do Europe's Right Wing Populist Parties Stand on Climate Change? *DesmogUK*, May 17, <https://www.desmog.co.uk/2019/05/16/right-wing-populist-parties-climate-science-denial-european-parliament-elections> Last visited 7/10/2019.
- FARRELL, Justin. 2016 "Corporate funding and ideological polarization about climate change". *Proceedings of the National Academy of Sciences of the United States of America*. 113 (1) 92-97; first published November 23, 2015.
- FLAHERTY, Colleen. 2018. "A Shift for Koch, but How Much of a Shift?" *Inside Higher Ed*. <https://www.insidehighered.com/news/2018/07/25/koch-foundation-pledges-make-future-grant-terms-public-critics-want-know-more-about> Last visited 7/21/2019.

- GILLIS, Justin and SCHWARTZ, John. 2015. "Deeper Ties to Corporate Cash for Doubtful Climate Researcher." *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2015/02/22/us/ties-to-corporate-cash-for-climate-change-researcher-Wei-Hock-Soon.html> 7/21/2019.
- GLUCKMAN, Nell. 2018. "Undeterred by Criticism, Koch Foundation Increases Spending in Higher Education." *The Chronicle of Higher Education*. <https://www.chronicle.com/article/Undeterred-by-Criticism-Koch/243528> Last visited 7/21/2019.
- GOODMAN, Peter S. 2019. "For Many British Businesses, Brexit Has Already Happened," *New York Times*, <https://www.nytimes.com/2019/04/01/business/british-business-brexit.html> last visited 7/16/2019.
- GRAY, John. 2007. *Enlightenment's Wake*. Routledge Classics.
- HESIOD. 1977. "The Five Ages." *The Portable Greek Reader*. (ed.) W.H. Auden. (Trans.) H.G. Evelyn-White. Penguin Books.
- HESIOD. 1988. *Theogony Works and Days*. (Trans.) M.L. West. Oxford University Press.
- HOBBS, Thomas. 1996. *Leviathan*, Richard Tuck (ed.) Cambridge University Press
- JEFFERSON, Thomas. 2005. *Jefferson: Political Writings*. Joyce Applby and Terence Ball (eds.) Cambridge University Press.
- KANT, Immanuel. 2012. *Groundwork of the Metaphysics of Morals*. Mary Gregor, Jens Timmermann, (eds.) Christine M. Korsgaard (Introduction) Cambridge University Press.
- LEWANDOWSKY, Stephan. 2016. "Future Global Change and Cognition," eds. Intro., *TopiCS: Topics in Cognitive Science*, 8, 1, pp. 1-348.
- LOCKE, John. 2013. *Two Treatises of Government*. Peter Laslett (ed.) Cambridge University Press.
- MACINTYRE, Alisdair. 2007. *After Virtue*. University of Notre Dame Press.
- MARKHAM, Laura, 2019. "How climate change is pushing central American migrants to the U.S." *The Guardian*, April 6th <https://www.theguardian.com/commentisfree/2019/apr/06/us-mexico-immigration-climate-change-migration> Last visited 7/15/2019.
- MCCARTHY, Tom and Gambino, Lauren. "The Republicans who urged Trump to pull out of Paris deal are big oil darlings." *The Guardian*.

- <https://www.theguardian.com/us-news/2017/jun/01/republican-senators-paris-climate-deal-energy-donations> Last visited 7/21/2019.
- MILL, John Stuart, 1962. *Utilitarianism, On Liberty, Essays on Bentham, Mary Warnock* (ed.) Meridian Books.
- MISAK, Cheryl and Robert B. Talisse. (forthcoming) "Pragmatism, Truth, and Democracy." *raisons politiques*.
- MISAK, Cheryl. 2000. *Truth, Politics, Morality*. Routledge.
- Oreskes Naomi and Erik M. Conway. 2010. *Merchants of Doubt*. Bloomsbury Press.
- PLATO. 1939. *Republic*. 1930. Loeb Classical Library. Revised edition. 327C. Cambridge: Harvard University Press.
- PLATO. 1989. *The Collected Dialogues of Plato*, (eds) Edith Hamilton and Huntington Cairns, Princeton University Press, Princeton, New Jersey.
- ROUSSEAU, Jean Jacque. 1997. *Rousseau: The Social Contract and other later political writings*. Victor Gourevitch (ed.) Cambridge University Press.
- SCHULMAN, Daniel. 2014. Charles Koch's Brain. *Politico Magazine*, September/October
<https://www.politico.com/magazine/politico50/2014/charles-kochs-brain.html#.XTS2BU18BMt> Last visited 7/21/2019.
- SPRING, Marianna and Webster Lucy. 2019. European elections: How Disinformation spread on Facebook groups. *BBC News*, <https://www.bbc.com/news/blogs-trending-48356351> last visited 7/16/2019.
- THOREAU, Henry David. 1993. *Civil Disobedience and Other Essays*, Dover Thrift Editions.
- TORCELLO, Lawrence. 2019. "A precautionary tale: Separating the infant from the fetus" *Res Publica* 15 (1): 17-31.
- TORCELLO, Lawrence. 2014. "On the Virtues of Inhospitability: toward an Ethics of Public Reason and Critical Engagement." *Philo* 17 (1): 99-115.
- TORCELLO, Lawrence. 2008 "Is the state endorsement of any marriage justifiable? Same-sex marriage, civil unions, and the marriage privatization model." *Public Affairs Quarterly*. 22 (1) 43-61.
- TORCELLO, (2014) "Moral Agnosticism: An Ethics of Inquiry and Public Discourse" *Teaching Ethics* 14 (2):3-16.
- TORCELLO, Lawrence. 2011 "Sophism and Moral Agnosticism, or How to Tell a Relativist from a Pluralist. *The Pluralist*. 6 (1): 87-108.

- TORCELLO, Lawrence. “The Ethics of Belief, Cognition, and Climate Change Pseudoskepticism: Implications for Public Discourse” *Topics in Cognitive Science* 8(1) 19-48.
- TORCELLO, Lawrence. 201 “The Ethics of Inquiry, Scientific Belief, and Public Discourse.” *Public Affairs Quarterly* 25 (3): 197-215.
- TÓTH, Csaba. 2014. “Full text of Viktor Orbán’s speech at Băile Tuşnad (Tusnádfürdő),” *The Budapest Beacon*, 26 July, <https://budapestbeacon.com/full-text-of-viktor-orbans-speech-at-baile-tusnad-tusnadfurdo-of-26-july-2014/>, Last visited 7/13/2019.
- THUCYDIDES, 2013. *The War of the Peloponnesians and the Athenians*, (ed.) Jeremy Mynott, Cambridge University Press.
- ZAKARIA, Fareed, 2003. *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton and Company, New York, N.Y.
- ZAKARIA, Fareed. 1997. “The Rise of Illiberal Democracy,” *Foreign Affairs* 76 November–December: 22–43.



NOTES ON CONTRIBUTOR

LAWRENCE TORCELLO is an Associate Professor of Philosophy at Rochester Institute of Technology in New York, USA. His current research involves liberal democracy and the ethical implications of science denialism.

CONTACT INFORMATION

Philosophy Department, Rochester Institute of Technology, New York, United States. e-mail (✉): lgtghs@rit.edu

HOW TO CITE THIS ARTICLE

Torcello, Lawrence (2020). «Democracy and the Limits of Reason: Why a sustained defense of liberal commitments is necessary to counter democracy’s disinformation and xenophobia / La democracia y los límites de la razón: por qué es necesaria una defensa continuada de los compromisos liberales para contrarrestar la desinformación y la xenofobia». *Disputatio. Philosophical Research Bulletin* 9, no. 13: pp. 00–00.