

Democracia deliberativa, platonismo y negación de la violencia del derecho. Nino, Gargarella y Michel Foucault.

Benente Mauro.

Cita:

Benente Mauro (2010). *Democracia deliberativa, platonismo y negación de la violencia del derecho. Nino, Gargarella y Michel Foucault. V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política. Asociación Latinoamericana de Ciencia Política, Buenos Aires.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-036/429>

Democracia deliberativa, platonismo y negación de la violencia del derecho. Nino Gargarella y Michel Foucault.*

Área: Teoría política. Sub-área: Teoría de la democracia

Mauro Benente**

Abstract: En el presente trabajo se brindarán los lineamientos generales de la democracia deliberativa tal como la describen Carlos Nino y Roberto Gargarella, ambos autores influyentes dentro de la Facultad de Derecho de la UBA. En particular se intentará sostener que la noción de decisión imparcial presupone una idea de verdad que, bajo un prisma foucaultiano, se configuraría como una idea de verdad en términos platónicos, es decir, separada de toda relación de poder. Finalmente, se sugerirá que los discursos de la democracia deliberativa se erigen como discursos que intentan negar las líneas de continuidad entre violencia y derecho.

I- Una introducción no pedida.

Ni los espacios de reflexión abiertos tanto por Carlos Santiago Nino cuanto por Roberto Gargarella –quien trabajara durante varios años con aquél- han sido espacios que he visitado con frecuencia en los últimos tiempos, por lo que quizás se me escapen algunos preciosismos técnicos. No obstante, me animaría a decir que junto con otras muy pocas excepciones –entre las que debo destacar algunos autores de la denominada y muy incipiente *teoría crítica del derecho*- los trabajos de Nino y de Gargarella se posicionan dentro de la Facultad de Derecho de la Universidad de Buenos Aires (UBA) como discursos que prestan atención a la temática de la igualdad o, mejor dicho, a la problemática de la desigualdad. En este sentido, y sólo a modo de ejemplo, el blog de Gargarella se titula “Seminario de Teoría Constitucional y Filosofía Política. Una mirada igualitaria sobre el constitucionalismo”¹ y en la introducción del libro de dos tomos que se propone como material de lectura para su cátedra de “Elementos de Derecho Constitucional”, sugiere mirar al derecho constitucional desde un punto de vista igualitario (Gargarella, 2008:4). Más allá de estos pequeños detalles, lo cierto es que son muy numerosas –mucho más numerosas que las de Nino- las publicaciones de Gargarella referidas a la temática de la igualdad y la desigualdad.²

Una preocupación que atraviesa varios de los trabajos de los autores tiene que ver con la situación de los denominados *grupos desaventajados*, y nombrarlos así y no llamarles *excluidos, oprimidos, víctimas del sistema*, es todo un dato. Ni Gargarella si Nino se preguntan por las condiciones estructurales de esta situación de *ventaja* o *desventaja* y es por ello que sólo reclaman solamente –o mayormente- al Estado que se haga cargo de este supuesto hecho fortuito, de esta *desventaja*.

* Trabajo preparado para su presentación en el V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política, organizado por la Asociación Latinoamericana de Ciencia Política (ALACIP). Buenos Aires, 28 a 30 de julio de 2010."

** UBA/CONICET. maurobenente@yahoo.com

¹ Cfr. <http://www.seminariogargarella.blogspot.com/>

² Así merecen destacarse dos compilaciones a su cargo (Gargarella1999b; Gargarella-Alegre, 2007), un importante libro (Gargarella, 2005a) y numerosos artículos (Gargarella 2003; 2004; 2005b; 2005c; 2008b; 2008c)

Quizá lo anterior pueda explicarse por la tradición filosófica que tanto Nino como Gargarella predicán, que no es otra que el liberalismo igualitario anglosajón.³ Hacia 1999 Gargarella publicó una serie de artículos que en su mayoría había publicado de modo separado en diferentes revistas, agrupados bajo el título *Las teorías de la justicia después de Rawls*. El interesante trabajo de Gargarella, tiene una dedicatoria a “aquellos que están cansados por su trabajo, y para los que no tienen trabajo” (Gargarella, 1999a). No es momento para analizar la teoría de la justicia de John Rawls, pero no puedo dejar de dar cuenta de la curiosidad de esta dedicatoria en libro en el cual se reivindica la obra de Rawls, siendo que éste se ha encargado de defender el sistema de economía de mercado, el sistema que genera el cansancio de los trabajadores y la falta de trabajo de los excluidos. Para Rawls, pues, una ventaja importante “del sistema de mercado es la de que, dado el requisito de las instituciones básicas, concuerda con las libertades justas y con una justa igualdad de oportunidades. Los ciudadanos tienen libre elección de carreras y ocupaciones, no hay razón para una dirección centralizada del trabajo (...) Además, un sistema de mercado descentraliza el ejercicio del poder económico. Sea cual fuere la naturaleza interna de las empresas, privadas o estatales, dirigidas por empresarios o por gerentes elegidos por los trabajadores, toman los precios de los *outputs* e *inputs* dados, y proyectan sus planes de vida de acuerdo con ello.” (Rawls, 1971:310).

Según entiendo, estos pasajes demuestran una grave ausencia de sustento socio-histórico, ya que la economía de mercado parece traer en sus bolsillos determinadas consecuencias que si bien no es el objetivo enumerarlas, son claramente opuestas a las diagnosticadas por Rawls (Boron, 2002: 153).⁴

Según entiendo, la preocupación que tenía Carlos Nino y que hoy mantiene y potencia Roberto Gargarella respecto de la situación de los sectores excluidos de la sociedad es sumamente valorable en un ámbito como la Facultad de Derecho de la UBA, lugar donde estas preocupaciones suelen estar ausentes. No obstante, mi inquietud, y a esto apunta la introducción no pedida, se presenta como un sinsabor generado a partir de que (casi) las únicas voces que se erigen con estas preocupaciones, trabajan sobre paradigmas que, según entiendo, no desbaratan los elementos que generan los problemas que son el centro de preocupación. Asimismo, y en el mismo sentido, se proponen determinadas soluciones o líneas de trabajo a los que le adjudican caracteres erróneos que, quizás, no hagan más que seguir reproduciendo aquello que pretenden solucionar.

El sinsabor, la pesadumbre que genera ver dedicar una obra a los trabajadores y a los que no tienen trabajo, a la vez de reivindicar la obra de un autor que llega a afirmar, casi ridículamente, que la economía de mercado permite a los hombres y las mujeres escoger su ocupación, es lo que acompañará mi reseña de los trabajos de Nino y Gargarella. Sinsabor

³ En una conferencia Gargarella se proclama socialista (Gargarella, 2006). No es la intención de este trabajo analizar la afinidad política de Gargarella sino su producción teórica que, por el material bibliográfico empleado, son pocas las dudas para ubicarlo dentro de una tradición liberal igualitaria.

⁴ Una crítica a la falta de apoyatura sociohistórica de los argumentos Rawlsianos también se encuentra en Anderson (1994). El autor inglés, refiriéndose a *Political Liberalism* –y en particular al presupuesto del *consenso superpuesto o traslapado* (Rawls, 1993) denomina esta situación como *conformidad inconformante*: “el sueño de extraer una alternativa radical a nuestro mundo social existente a partir de los rasgos de la propia descripción que ese mundo social hace de sí mismo. La contradicción entre los postulados de consenso, a los que Rawls se adscribe continuamente, y las realidades del disenso, a las que pertenecen sus mejores impulsos, es incurable” (Anderson, 1994:127-128).

que se centrará en otros asuntos, en particular el de la democracia deliberativa que los autores reivindican.

II- Democracia deliberativa.

Una aproximación mínima a la concepción deliberativa de la democracia que postula Carlos Nino y que retoma Gargarella, sugiere que la toma de decisiones políticas debe hacerse luego de un amplio proceso de discusión colectiva, en el cual deben participar todos los posibles afectados. Deben considerarse legítimas pues, de acuerdo con esta primera aproximación, sólo aquellas normas precedidas de un debate con las características descriptas. Asimismo, y ya presentado un segundo elemento de esta aproximación mínima, Gargarella afirma que las decisiones políticas deben ser imparciales y una norma cumple con el requisito de la imparcialidad cuando se adopta no para favorecer un grupo determinado de personas, sino porque se considera que su contenido es el más justo, tomando en consideración todos los intereses involucrados (Gargarella, 1995: 91-92; 1998: 324-326).

De acuerdo con Carlos Nino, la democracia deliberativa es el sistema más propicio para las decisiones imparciales, ya que permite debate público, siendo éste, el mejor método para acceder al conocimiento de la verdad moral, de la decisión más justa. Esto es así, porque permite que todos los potencialmente afectados por una decisión opinen y arguyan sobre la viabilidad de las medidas a tomar, lo que hace que los argumentos se perfeccionen, se contemplen todos los supuestos de hecho a tener en cuenta, se detecten los errores de razonamiento, entre otros. No obstante, esta es la superficie de un discurso más complejo, pero también más escarpado y problemático.

Ya en la primera edición de *Ética y derechos humanos* que data de 1984, Nino establecía un nexo entre la democracia y el discurso moral, temática sobre la que avanzará en los años subsiguientes. Allí, proponía a modo de hipótesis, que “además de ser el régimen que mejor promueve su expansión, la democracia es un *sucedáneo* del discurso moral” (Nino, 1984:239). Recordemos que para Nino, “el discurso moral es una técnica para convergir en acciones y actitudes sobre la base de la adopción libre y compartida de los mismos principios para guiar esas acciones y actitudes” (Nino, 1984:239). Tal como quedará más claro en “Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”, aparecido en *Doxa* en 1988, Nino detecta en la democracia, y más específicamente en la democracia deliberativa, un mecanismo, una práctica social capaz de acceder al conocimiento moral (Nino, 1988:87). Esta tesis será sostenida por Nino hasta sus últimos escritos, algo que claramente puede detectarse en el capítulo 5 de la *Constitución de la democracia deliberativa*, que, siendo de carácter póstumo, guarda muchas similitudes con el citado ensayo de 1988, y que propone, luego de establecer una interconexión entre la moral y la política, que “el valor de la democracia reside en su naturaleza epistémica con respecto a la moralidad social (...) una vez hechos ciertos reparos, se podría decir que la democracia es el procedimiento más confiable para acceder al conocimiento de los principios morales” (Nino, 1996:154).

Carlos Nino denomina su teoría *constructivismo epistemológico*. Proponiéndose como una teoría intermedia a las posturas de John Rawls y Jürgen Habermas, presenta una tesis ontológica y una tesis epistemológica de sobre la verdad moral. Nino da cuenta de una

tesis ontológica que le atribuye a Rawls, según la cual “la verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales inherentes al razonamiento práctico de cualquier individuo, en particular el presupuesto de acuerdo al cual un principio moral es válido si es aceptable para todas las personas que se encuentren bajo condiciones ideales de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos relevantes” (Nino, 1996:160-161). A su vez, Nino le atribuye a Rawls una tesis epistemológica consecuente de aquella tesis ontológica, que estipula que “el conocimiento de la verdad moral se alcanza sólo por medio de la reflexión individual. La discusión con otros es un elemento auxiliar útil de la reflexión individual pero, en definitiva, debemos actuar ineludiblemente de acuerdo con los resultados finales de esta última” (Nino, 1996:161).

A Habermas, Nino también le atribuirá una tesis ontológica y una consecuente tesis epistemológica. De acuerdo con la primera, pues, “la verdad moral se constituye por el consenso que resulta de la práctica real de la discusión moral cuando se lleva a cabo de acuerdo con algunas restricciones procesales acerca de los argumentos que se esgriman” (Nino, 1996:161). A su vez, la tesis epistemológica atribuida de Habermas sostiene que “el método de discusión y decisión colectiva es la única forma de acceder a la verdad moral, ya que la reflexión monológica es siempre distorsionada por el sesgo del individuo en favor de su propio interés o el interés de la gente cercana a él debido al condicionamiento contextual y a la dificultad insuperable de ponerse uno mismo en la situación de otro. Sólo el consenso real logrado después de un amplio debate con pocas exclusiones, manipulaciones y desigualdades es una guía confiable para tener acceso a los mandatos morales” (Nino, 1996:161).

Más allá de que uno pueda acordar o discrepar con las atribuciones que Nino hace a Rawls y a Habermas, su reseña sólo me interesa a los efectos de presentar su postura. Tanto su tesis ontológica cuanto su tesis epistemológica son presentadas como intermedias de las anteriores. Así, la primera afirma que “la verdad moral se constituye por la satisfacción de presupuestos formales o procesales de una práctica discursiva dirigida a lograr cooperación y evitar conflictos” (Nino, 1996:161)⁵, mientras que la tesis epistemológica asevera que “la discusión y la decisión intersubjetivas constituyen el procedimiento más confiable para tener acceso a la verdad moral, pues el intercambio de ideas y la necesidad de ofrecer justificaciones frente a los otros no sólo incrementa el conocimiento que uno posee y detecta defectos en el razonamiento, sino que ayuda a satisfacer el requerimiento de atención imparcial a los intereses de todos los afectados. Sin embargo, esto no excluye la posibilidad de que a través de la reflexión individual alguien pueda tener acceso al conocimiento de soluciones correctas, aunque debe admitirse que este método es mucho menos confiable que el colectivo, debido a la dificultad de permanecer fiel a la representación de los intereses de otros y ser imparcial.” (Nino, 1996:161).⁶

⁵ En “Constructivismo epistemológico”, había brindado una formulación algo más extensa: “la verdad moral se constituye por presupuestos formales o procedimentales de una práctica social destinada a cooperar y evitar conflictos sobre la base de convergencia de acciones y actitudes dada por el consenso en la aceptación de principios para guiar la conducta. Entre esos presupuestos de la práctica social del discurso moral está el de que un principio es válido cuando es aceptable o no rechazable por todos en condiciones de imparcialidad, racionalidad y conocimiento de los hechos” (Nino, 1988:99; 1989b:104).

⁶ En el mismo sentido, y haciendo hincapié en las dificultades para ponerse en lugar de otro, en “La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia”, Nino sostenía que “Este enfoque implica que la democracia tiene valor epistemológico como un método adecuado de conocimiento

Atento a este postulado según el cual la democracia sería un sucedáneo del discurso moral, Nino reconoce que la dificultad más grande de su teoría es institucionalizar su tesis epistémica, impregnar a las instituciones democráticas del valor epistémico del proceso informal de discusión moral (Nino, 1996:196).⁷

No obstante, y según me interesará dar cuenta, los problemas no están en el modo de trasladar el valor epistémico de la discusión informal a las instituciones democráticas, sino que los problemas se encuentran dentro de los presupuestos mismos de la teoría. Primero pondré un ejemplo en el cual son los propios Carlos Nino y Roberto Gargarella quienes me facilitan el trabajo ya que es notable que los problemas se encuentran mucho antes que en el intento de trasladar al plano institucional la teoría esgrimida. En segundo, luego exploraré, a partir de un recorrido que creo más dificultoso, la problemática del platonismo de Nino y también de Roberto Gargarella.

En su tesis ontológica, Nino proponía que la verdad moral debía cumplir con algunos requisitos formales: uno de ellos era el de la imparcialidad (Nino, 1988:99; 1989b:104; 1996:164). Ahora bien, nuestro autor afirma explícitamente que “la teoría epistémica de la democracia depende de ciertas hipótesis. Una es que la falta de imparcialidad no se debe a menudo a inclinaciones egoístas de los actores en el proceso social y político, sino a mera ignorancia acerca del contenido de los intereses de los demás” (Nino, 1996:168). En el mismo orden de ideas, Gargarella sostiene que “puede aducirse que las decisiones son a menudo «parciales» a causa de la ignorancia respecto de los intereses o preferencias reales de los otros. Se puede llegar a decisiones no neutrales no en virtud del interés propio o de la parcialidad de quienes toman las decisiones, sino porque no se ha comprendido bien de qué modo otras personas evalúan ciertas opciones” (Gargarella, 1998:324).

Tomemos en serio lo anterior y pensemos, pues, en la situación más dramática que atraviesa a la Argentina y a todos los países latinoamericanos, que es la pobreza, la exclusión, la marginación, el hambre –no la *desventaja*-. Supongo que Nino debiera atribuir esta situación a que los actores políticos desconocen esta realidad y por ello las decisiones no vienen siendo, desde la fundación del Estado Argentino, *imparciales*. Es decir, el problema, desde la perspectiva de Nino, y también desde la de Gargarella, radicaría en que los actores políticos no serían egoístas, sino que no saben, desconocen, que hay cordones de pobreza alrededor de todas las ciudades. Que en las villas miseria no hay agua potable, que los chicos caminan descalzos por las calles. ¿Quienes pasan con sus autos por la Autopista Illia desconocen que eso es una villa miseria y creen que en realidad se trata del decorado de una película?

moral, ya que ella incluye esencialmente la discusión y el acuerdo mayoritario, que son formas de aproximarse a la verdad moral. Por contraposición a lo que llevamos dicho, se infiere que un individuo que llega a una conclusión moral en forma irreflexiva o aún mediante una reflexión aislada, sin confrontación mediante discusión con otros individuos con intereses y rasgos distintos que pueden verse afectados por esa conclusión, tiene pocos títulos para presumir que esa conclusión habría sido aceptada unánimemente por todos los afectados en condiciones ideales. Aunque no imposible es muy difícil que alguien dé el debido peso a los deseos y necesidades de todos los afectados por un curso de acción sin una previa confrontación con ellos. También la discusión con otros suele poner de manifiesto nuestras deficiencias en la información y en el razonamiento que conduce a cierta posición moral” (Nino, 1989c:131)

⁷ Esta preocupación es también recogida en (Arrimada, 2008:254)

En la misma línea de lo anterior, Nino avanza aún más y postula que “el error en el juicio acerca de los intereses de un grupo social particular es a menudo debido a una ética perfeccionista que sostiene que los intereses de la gente no necesariamente coinciden con sus elecciones. En lugar de ello, estos intereses podrían ser mejor perseguidos por las personas si ellas tuvieran un mejor conocimiento acerca de los datos fácticos relevantes” (Nino, 1996:169). Nuevamente. ¿Nino está pensando en que no se provee de estufas –y muchas veces ni siquiera de vidrios para las ventanas- a las escuelas que funcionan en las villas de emergencia porque se desconoce que el “dato fáctico relevante” de que allí hace frío, mucho frío?

III- La búsqueda de la verdad y la imparcialidad. El platonismo

Tal como adelantaba, como fundamento de aquellas aproximaciones mínimas de democracia deliberativa existía un discurso más complejo: el de las ventajas epistemológicas de la democracia deliberativa, el de tener a la democracia como un proceso, el mejor proceso para acceder a un lugar preciado, al que pocos parecen alcanzar. La democracia deliberativa parece ser el mejor camino para el altar, para el altar de la verdad en el caso de Nino y de la imparcialidad en el caso de Gargarella. De lo que se trata es, pues, de un procedimiento para acceder a algo que no está entre nosotros, algo que hay que ir a buscar, que llamamos verdad o imparcialidad, y la democracia deliberativa sería el mejor método, no el único para encontrarla.⁸

Si en la obra de Nino la democracia deliberativa es el mejor método para alcanzar la verdad, en la obra de Gargarella parece ser el mejor método para alcanzar otro tesoro al que también pocos pueden acceder, el tesoro de la imparcialidad. Para Gargarella “(l)a concepción de la democracia parte de la idea de que un sistema político valioso es aquel que promueve la toma de decisiones políticas imparciales, esto es, decisiones que no resultan sesgadas indebidamente en beneficio de alguna persona o grupo, sino que tratan a todos con igual consideración. En este sentido, afirma que la democracia resulta defendible *porque* favorece, mejor que cualquier otro sistema, la toma de decisiones imparciales” (Gargarella, 1996:158). No obstante, del mismo modo que en Nino el debate no garantiza encontrar el tesoro de la verdad, en los trabajos de Gargarella, la discusión tampoco garantiza acceder al tesoro de la imparcialidad ya que “defender la deliberación no implica sostener que la misma implica –o debe implicar, para tener sentido-, el logro de un consenso unánime entre los participantes; o creer que un previo proceso deliberativo garantiza la imparcialidad final de la decisión en juego” (Gargarella, 2008d:40).

Afirmar que el resultado de la discusión puede no dar la guía para acceder al cofre de la verdad o de la imparcialidad, implica sostener que el cofre está fuera, separado del ámbito de discusión. Está fuera de las relaciones sociales. Mediante un tipo determinado de relación como es el diálogo se puede acceder al tesoro, pero no hay garantías de ello. El tesoro de la verdad en Nino y de la imparcialidad de Gargarella, se sitúan en un lugar similar que la Verdad en el discurso platónico.

Tal vez las dos obras en las cuales puede detectarse con mayor fluidez la teoría de las Ideas de Platón, sean *Fedón* y *República*, siendo ambos diálogos del denominado

⁸ Tal como se lee en la segunda edición de *Ética y Derechos Humanos* “La discusión es un buen método, aunque falible, para acercarse a la verdad moral” (Nino, 1989a:390).

período de madurez de Platón, y posiblemente siendo *Fedón* anterior a *República* (Eggers Lan, 1971:30). El primero de los diálogos citados narra la conversación que mantiene Sócrates con Cebes y Simmias poco antes de que el primero proceda a beber la copa de cicuta y, estando Fedón allí presente, es quien cuenta la conversación a Equócrates. En el relato, Sócrates intenta probar la tesis de la inmortalidad del alma y para ello hecha mano, entre otras estrategias, de lo que se conoce como la teoría de las Ideas o de las Formas. Platón escinde la realidad en un plano sensible y otro inteligible, siendo que la realidad de los elementos presentes en el primero de los planos depende del grado de participación que los elementos ideales tengan en aquél. Asimismo, en comparación con la plenitud de las ideas del mundo inteligible, las cosas del mundo sensible se presentan como deficientes (Porati, 1999:69).

De acuerdo con lo anterior, en *Fedón*, Platón le hace decir a Sócrates que “¿decimos que hay algo igual? No me refiero a un leño igual a otro leño, ni a una piedra igual a otra piedra, ni a ninguna otra cosa de esa índole, sino a algo distinto, fuera de todas esas cosas, lo Igual-en-sí (...) no son lo mismo las cosas iguales y lo Igual-en-sí (...) Por consiguiente antes de que comenzáramos a ver, oír o percibir de las demás maneras, necesariamente hemos adquirido el conocimiento de lo que es lo Igual-en-sí, si es que vamos a referir a él las cosas iguales que percibimos, en el pensamiento de que todas desean ser como aquello, pero le son inferiores” (Platón, 74a-75b). Aquello que percibimos, que percibimos a través de los sentidos, tiene un estatus epistemológico inferior a lo que hemos accedido a través del pensamiento, a las Verdades estáticas que se encuentran fuera del plano sensible.

Lo anterior será desarrollado con mayor profundidad en *República* a través tanto del paradigma de la línea cuanto de la alegoría de la caverna. El tema de *República* es la justicia, la Idea de Bien, y Platón intenta desarrollar su utopía de la *polis* justa, de una *polis* cuyo fundamento último sea el Bien. Allí, y en vistas a mostrar los procesos mentales idóneos para acceder a la verdadera idea de Bien, Platón le hace sugerir a Sócrates el trazo de una línea que habría que separar en dos partes desiguales. En una de las partes, el campo visible, se ubican las imágenes y los objetos, siendo que las operaciones para acceder a ellos serían la imaginación (*eikasía*) y la creencia (*pístis*), ambas configurantes de la opinión (*doxa*). En la segunda parte de la línea, en el plano inteligible, el desarrollo se vuelve más complejo, pero podría sostenerse que en el nivel inferior estarían las ideas matemáticas y, en el superior, las Ideas. Para acceder a las primeras, la operación idónea sería el pensamiento discursivo o entendimiento (*diánoia*) mientras que a las segundas se accedería a través del pensamiento intuitivo o inteligencia (*nóesis*) (Platón, 509d-511e).⁹

El trazo del paradigma de la línea dibuja los obstáculos a sortear hasta llegar a conocer el Bien. Esto será nuevamente puesto en juego en *República*, bajo un formato

⁹ Como bien explica Porati, “(e)l pensamiento matemático va desde las hipótesis (=sub-puestos) hacia las conclusiones, ayudándose con imágenes (modelos y diagramas), aunque sepa que no discurre acerca de ellas sino de las realidades inteligibles que representan. La crítica del Platón es que los matemáticos no toman las hipótesis como tales, sino como principios y puntos de partida absolutos por detrás de los cuales no habría nada. Esta falta de fundamentación descalifica al procedimiento verdadero como conocimiento (cf. 533d). En la sección superior, en cambio, la mente, si bien parte de esos supuestos, los reconoce como tales y los usa como apoyo para su propio camino, a través de las ideas y sin recurrir a imágenes, hacia un principio ‘no-supuesto’: el Bien en su función de fundamento epistemológico último. Habiendo aprehendido este principio incondicionado, puede descenderse de Idea en Idea, fundamentando ahora realmente el conocimiento, inclusive el conocimiento matemático” (Porati, 1999:71-72).

alegórico. No es el momento para reproducir el conocido relato de la caverna, pero sí me interesa rescatar la interpretación de la narración alegórica que se pone en la boca misma de Sócrates, quien argumenta que “la imagen precisa a que debemos ajustar, por comparación, lo que hemos dicho antes: el antro subterráneo es este mundo visible; el resplandor que lo ilumina es la luz del Sol; si en el cautivo que asciende a la región superior y la contempla te figuras al alma que se eleva al mundo inteligible, no te engañaras sobre mi pensamiento, puesto que deseas conocerlo (...) En los últimos límites del mundo inteligible, está la idea del bien, que se percibe con dificultad, pero que no podemos percibir sin llegar a la conclusión de que es causa universal de cuanto existe de recto y de bueno: que en el mundo visible crea la luz y el astro que la dispensa; que en el mundo inteligible, engendra y procura la verdad y la inteligencia, y que, por lo tanto, debemos tener fijos los ojos en ella para conducirnos sabiamente, tanto en la vida privada como en la pública” (Platón 517a-517b).

Tal como se desprende de este pasaje citado, la Verdad es lo que debe guiar la conducta tanto en el ámbito de lo privado cuanto en el ámbito de lo público, pero ésta Verdad no está entre nosotros, está depositada en un cofre al que pocos pueden acceder, al que sólo alcanza el *Rey-filósofo*, el *perfecto guardián*. Con la ubicación de la Verdad, por fuera de la caverna, por fuera de las relaciones sociales, por fuera de la historia, se inicia lo que Richard Rorty concibe como una *actitud objetivante*, esto es, una búsqueda del sentido de las relaciones comunitarias a partir de elementos que no hacen referencia a relaciones humanas. Asimismo, esta actitud supone que saliéndose, alejándose de las relaciones humanas, es como se configura el medio más apropiado para analizarlas. Rorty sitúa la emergencia de esta *actitud objetivante* en el pensamiento griego y afirma que “(l)a combinación de la alienación socrática y la esperanza platónica da lugar a la idea del intelectual como alguien que está en contacto con la verdadera naturaleza de las cosas, no por medio de las opiniones de su comunidad, sino de manera más inmediata. Platón formuló la idea de un intelectual semejante por medio de las distinciones entre conocimiento y opinión y entre apariencia y realidad” (Rorty, 1985:39-40).

Trabajando sobre algunos pasajes de *República* y de *Gorgias*, Sheldon Wolin propone que en la obra de Platón es posible distinguir entre el dirigente democrático y el gobernante platónico a partir del grupo de adeptos que se represente o al cual debe responderse. En el caso del dirigente democrático, el grupo de adeptos sería la comunidad, sus necesidades, sus conflictos y la actividad propia del gobernante sería la de resolución de los conflictos y la satisfacción de las necesidades. Muy por el contrario, el gobernante platónico “(a)l atenerse al verdadero arte de gobernar, el gobernante se adecuaba al conocimiento posibilitado por la filosofía y cumplía la obligación de buscar al verdad que tenía el filósofo (...) su grupo de adeptos no era la comunidad; es decir que su lealtad no era reclamada por un grupo político de adeptos, sino por la Idea de la buena comunidad” (Wolin, 1960:56).

Según creo, es posible trazar un primer paralelismo entre los desarrollos de Nino y de Gargarella con los de Platón. Si en este último, la Verdad o la Idea de bien son aquello que debe imperar en el ámbito de la *polis*, en los trabajos de Nino será el discurso verdadero en el plano moral y en Gargarella la idea de imparcialidad. Tanto la Verdad, el discurso verdadero en el plano moral cuanto la imparcialidad se presentan como elementos que están fuera del plano sensible, están guardados en ese cofre que está fuera de la caverna, fuera del

proceso de diálogo. Es por esto que creo que Nino y Gargarella adolecen de un *platonismo en sentido fuerte*: la verdad en el plano del discurso moral y la imparcialidad, ocupan en lugar que en Platón ocupaba la Verdad o la idea de Bien. La diferencia, si se quiere, es que mientras en Platón la confianza para acceder al cofre de la Verdad estaba depositada en el *Rey-filósofo* o *perfecto guardián*, en Nino y Gargarella la confianza está depositada en el debate de ideas, en la deliberación, en la democracia deliberativa.

Asimismo, y según intentaré sugerir, los postulados de Nino y Gargarella también adolecen de un *platonismo en sentido débil* que es consecuente de aquel *platonismo en sentido fuerte*. Si el *platonismo en sentido fuerte* aludía al afuera, a ese lugar donde estarían la verdad en el plano moral y la imparcialidad, el *platonismo en sentido débil* alude a un adentro y supone que junto con aquello que llamamos Verdad no están entretreídas relaciones de poder. No solamente el cofre está fuera de, sino que además, en su interior no hay lugar para las relaciones de poder. Para esbozar lo que denomino *platonismo débil*, presentaré algunas referencias que realiza Michel Foucault sobre la obra de Platón.

Las referencias a Platón en la obra de Michel Foucault están presentes, sobre todo, en conferencias, cursos y libros de finales de la década de 1970 y los primeros años de la década de 1980. Por un lado, Foucault refiere a los trabajos de Platón –y en especial aunque no exclusivamente a *Político*– en el marco de sus análisis sobre el *poder pastoral* (Foucault, 1977-1978:161-189; 1979:105-111) y por otro lado los abordajes sobre la obra platónica aparecen en el contexto de las reflexiones foucaultianas sobre las *tecnologías del yo*, y en particular respecto de la noción de *el cuidado de sí (epiméleia heautoû)* (Foucault, 1981-1982; 1984a; 1984b). No obstante aquí me interesará rescatar algunas referencias más fragmentarias que Foucault le atribuye a Platón, y que me permitirán dar cuenta de esta idea de *platonismo débil*, para luego aplicarla a los desarrollos de Nino y Gargarella en torno a la democracia deliberativa.

En las primeras obras de Foucault es posible encontrar muy pocas referencias y bastante superficiales, muchas veces casi al pasar, sobre Platón y el platonismo –en particular el emergente durante el Renacimiento– (Foucault, 1961:53-51, 450-451; 1966:39; 1969:174). En este sentido, y a modo de ejemplo, la falta de referencias a Platón y al clasicismo en general llegaron a ser tales que una de las críticas de Jacques Derrida a los desarrollos de Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* es no haber rastreado la batalla entre *razón* y *sin razón* en el pensamiento griego, o incluso más, haber sostenido que el *logos* griego no tenía contrario (Derrida, 1964:58-62). Hacia los primeros años de la década de 1970, las referencias a Platón en los trabajos de Foucault también resultan bastante fragmentarias, aunque lejos de ser superficiales como en los casos citados, presentarán una notable densidad.

Con motivo de hacerse cargo de la cátedra de *Historias de los sistemas de pensamiento* en el *Collège de France*, el 2 de diciembre de 1970 Foucault pronunció su lección inaugural. Allí propuso, a modo de hipótesis, que “en toda sociedad la producción de discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos que tienen por función conjurar sus poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1970:14). A partir de aquí, se enumeran tres sistemas de control de los discursos: 1) controles externos; 2) controles internos; 3) un tercer grupo de sistemas de control a los que Foucault no asigna ningún nombre en particular.

Los controles externos funcionan como sistemas de exclusión de determinados discursos, y aluden a la parte del discurso que pone en juego el poder y el deseo (Foucault, 1979:25). Dentro de los controles externos, se encuentran la *prohibición*, la *separación* y *rechazo* y la *oposición entre lo verdadero y lo falso* –también denominada *voluntad de verdad*-. Al referirse a la *voluntad de verdad*, Foucault aclara que el sistema de exclusión no opera a nivel proposicional donde las distinciones no son arbitrarias, sino en una voluntad de saber con apoyatura institucional que encuadra, que enmarca, al discurso.¹⁰ “Si uno se sitúa en el nivel de una proposición, en el interior de un discurso, la separación entre lo verdadero y lo falso no es arbitraria (...) Pero si uno se sitúa en otra escala, si se plantea la cuestión de saber cuál ha sido y cuál es constantemente, a través de nuestros discursos, esa voluntad de verdad que ha atravesado tantos siglos de nuestra historia, o cuál es en su forma general el tipo de separación que rige nuestra voluntad de saber, es entonces, quizá, cuando se ve dibujarse algo así como un sistema de exclusión (sistema histórico, modificable, institucionalmente coactivo)” (Foucault, 1970:19).

Foucault muestra que la separación entre el discurso verdadero y el falso está históricamente constituida. Así, para los poetas griegos del siglo VI a.c. el discurso verdadero era el pronunciado por quien tenía el derecho y de acuerdo un ritual determinado y era un discurso que no solamente anunciaba el futuro sino que contribuía a su realización. “Ahora bien, he aquí que un siglo más tarde la verdad superior no residía ya más en lo que *era* el discurso o en lo que *hacía*, sino que residía en lo que *decía*: llegó un día en que la verdad se desplazó del acto ritualizado, eficaz y justo, de enunciación, hacia el enunciado mismo: hacia su sentido, su forma, su objeto, su relación con su referencia. Entre Hesíodo y Platón se establece cierta separación, disociando el discurso verdadero del discurso falso; separación nueva, pues en lo sucesivo el discurso ya no será el discurso precioso y deseable, pues ya no será el discurso ligado al ejercicio del poder” (Foucault, 1970:20).

Siempre de acuerdo con lo pronunciado en esta lección inaugural, a partir de la esta separación platónica según la cual la verdad no ya no se encuentra ligada al ejercicio del poder, pareciera que la voluntad de saber tiene su propia historia, una historia autónoma respecto de los restantes procesos históricos. No obstante, “esta voluntad de verdad, como los otros sistemas de exclusión, se apoya en una base institucional: está a la vez reforzada y acompañada por una densa serie de prácticas como la pedagogía, el sistema de libros, la edición, las bibliotecas, las sociedades de sabios de antaño, los laboratorios actuales” (Foucault, 1970:22).

Sólo algunos meses más tarde, en una publicación de 1971 con motivo de un homenaje a Jean Hyppolite –fallecido en octubre de 1968 y a quien Foucault había sucedido en el *Collège de France*- nuestro autor volvió a referirse de modo breve a Platón. Nuevamente, las referencias son casi al pasar, no son exhaustivas, pero están dotadas de un poderoso contenido. *Nietzsche, la genealogía y la historia* puede resumirse a partir de la misma introducción que Foucault propone, al sostener que la genealogía “exige un cierto encarnizamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como visión de águila y profunda del discurso en relación a la mirada escrutadora del sabio; se opone por el

¹⁰ Como bien explica Godoy Arcaya, Foucault “(n)o se refiere al estatuto verdadero de las proposiciones que configuran el discurso, porque a su interior la separación entre verdad y falsedad no es arbitraria. El problema, según el filósofo, radica más bien en la exterioridad del discurso, en la voluntad de saber que lo dimensiona y lo encuadra” (Godoy Arcaya, 1990:111)

contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de los indefinidos teleológicos. Se opone a la búsqueda del «origen»” (Foucault, 1971:6).¹¹

De acuerdo con Foucault, en Nietzsche pueden rastrearse dos empleos del término *Ursprung*. Uno de ellos no parece estar bien delimitado, pero en el otro caso la referencia es precisa: alude a la idea de origen. En este orden de ideas, se pregunta cuáles son los motivos por los cuales la genealogía de Nietzsche rechaza, en algunos momentos, la idea de origen. Los motivos de este rechazo radican en que la búsqueda por el origen no es otra cosa que la pesquisa por algo que “ya estaba dado”, por alguna idea de identidad que subyace. Así, propone que al momento en que el genealogista rechaza la posición de alimentar la fe en la metafísica, puede dar cuenta de lo siguiente: en primer lugar que “detrás de las cosas existe algo muy distinto: «en absoluto su secreto esencial y sin fechas, sino el secreto de que carecen de esencia, o que su esencia fue construida pieza por pieza a partir de figuras que les eran extrañas (...) Lo que se encuentra al comienzo histórico de las cosas, no es la identidad aún preservada de su origen –es la discordia con las otras cosas, es el disparate.” (Foucault, 1971:8). En segundo lugar, el no apego a la metafísica, el apego a la historia no metafísica enseña a “reírse de las solemnidades del origen. El alto origen es la «sobrepujanza metafísica que retoma la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que es más precioso y esencial»: se desea creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que salieron rutilantes de las manos del creador, o de la luz sin sombra del primer amanecer. El origen está siempre antes de la caída, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre en teogonía. Pero el comienzo histórico es bajo, no en el sentido de modesto o discreto como el paso de una paloma, sino irrisorio, irónico, propicio para deshacer todas las fatuidades” (Foucault, 1971:8-9). Finalmente, en lugar de situar al origen como el lugar de la verdad, la historia “obliga a invertir la relación y a abandonar una búsqueda «adolescente»: detrás de la verdad, siempre reciente, avara y comedida, está la proliferación milenaria de los errores” (Foucault, 1971:9). Por todo lo anterior, entonces, (h)acer genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será por tanto partir a la búsqueda de su «origen», minusvalorando como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario ocuparse de las meticulosidades y de los azares de los comienzos (...) El genealogista necesita la historia para conjurar la quimera del origen” (Foucault, 1971:10).¹²

¹¹ Foucault había trabajado sobre la obra de Nietzsche en una conferencia pronunciada en el *VII Coloquio Royaumont sobre Nietzsche*, celebrado entre el 4 y el 8 de julio de 1964 y en el que también participaron Pierre Klossowski, Gilles Deleuze y Giorgio Colli, entre otros. Allí trabajó sobre técnicas de interpretación en Nietzsche, Freud y Marx (Foucault, 1964).

En *Las palabras y las cosas* también hay breves referencias a la obra de Nietzsche, pero quizás no del todo ajustadas ni consecuentes con las futuras interpretaciones de su obra, ya que, casi al pasar, se ubicaba a Nietzsche del mismo lado que Hegel en lo que refiere a la filosofía de la historia (Hernández Castellanos, 2008:63).

Trabajos introductorios sobre la apropiación que hace Foucault de Nietzsche en *Nietzsche, la genealogía, la historia* y en la Primera conferencia de *La verdad y las formas jurídicas* en Sánchez (1996), López Farjeat (2000) y Moro Abadía (2009).

¹² Al respecto, es interesante la propuesta hermenéutica que realiza Giorgio Agamben al analizar este pasaje. El autor italiano sostiene que “(e)l término francés *conjurer*, que hemos traducido como «conjurar», une en sí dos significados opuestos: «evocar» y «expeler». Pero quizá ambos sentidos no se oponen entre sí, porque para conjurar algo –un espectro, un demonio, un peligro– es preciso ante todo evocarlo. Se deduce de esto que la alianza entre el genealogista y el historiador encuentra su sentido propio en esta «evocación-expulsión»

Tal como se enunciaba en la introducción, la genealogía se opone a la búsqueda del origen (*Ursprung*), y ésta, la idea de origen, tiene pluma de nacimiento: Platón. Antes de enumerar las enseñanzas que la historia puede ofrecerle al genealogista, Foucault se preguntaba “¿en qué consiste este fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón?” (Foucault, 1971:6).

Gran parte de este trabajo de Foucault está dedicado a oponer la noción de *procedencia* (*Herkunft*)¹³ y de *emergencia* (*Entstehung*)¹⁴ a la de *origen* (*Ursprung*) y a oponer las nociones de *historia efectiva* (*wirkliche Historie*) y *sentido histórico* a la historia de los historiadores. Casi al finalizar su labor, Foucault muestra el modo en que el *sentido histórico* presenta tres elementos que se oponen a las tres modalidades platónicas de la historia: “Uno es el uso de parodia, y destructor de la realidad, que se opone a la historia –reminiscencia o reconocimiento-; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia –continuidad y tradición-; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia –conocimiento-” (Foucault, 1971:24). El que aquí me interesa destacar es el segundo elemento, que propone “(o)tro uso de la historia: la disociación sistemática de nuestra identidad. Porque esta identidad, bien débil por otra parte, que intentamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: el plural la habita, numerosas almas se pelean en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros (...) La historia, genealógicamente dirigida, no tiene como finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario encarnizarse en disiparlas; no busca reconstruir el centro único del que provenimos, esa primer patria donde los metafísicos nos prometen que volveremos; intenta hacer aparecer todas las

(...) La operación que se lleva a cabo en la genealogía consiste en la evocación y en la eliminación del origen y del sujeto” (Agamben, 2008:116-117).

¹³ De acuerdo con el análisis que hace Foucault de la obra de Nietzsche, la procedencia “permite encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) se han formado. La genealogía no pretende remontar el tiempo para establecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido. Su objetivo no es mostrar que el pasado está todavía ahí vivo en el presente, animándolo aún en secreto después de haber impuesto en todas las etapas del recorrido una forma dibujada desde el comienzo. No hay nada que se asemeje a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener lo que pasó en la dispersión que le es propia: es percibir los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos-, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han producido aquello que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no están en absoluto la verdad ni el ser, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 1971:11). A modo de resumen, pues, vale decir que “(l)a búsqueda de la procedencia no funda, al contrario, remueve aquello que se percibía como inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo” (Foucault, 1971:12).

¹⁴ Siempre de acuerdo con Foucault, “(d)el mismo modo que muy frecuentemente uno se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción sería un error explicar la emergencia recurriendo al final (...) Situando el presente en el origen, la metafísica obliga a creer en el trabajo oscuro de un destino que pugnaría por manifestarse desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto el poder anticipador de un sentido, cuanto el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 1971:13-14). En el mismo orden de ideas, puede afirmarse que“(l)a emergencia se produce siempre en un estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el fuego, la manera como luchan unas contra otras, o el combate que realizan contra las circunstancias adversas, o aún más, la tentativa que hacen –dividiéndose entre ellas mismas- para escapar a la degeneración y revigorizarse a partir de su propio debilitamiento (...) La emergencia es pues, la entrada en escena de las fuerzas; es su irrupción, el movimiento de golpe por el que saltan las bambalinas a la escena, cada una con el vigor y la juventud que le es propia (Foucault, 1971:14-15)”

discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1971:26). Finalmente, el tercer elemento propone como uso de la historia “el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o mejor según la máscara que implica, la conciencia histórica es neutra, despojada de toda pasión, encarnizada solamente con la verdad (...) el análisis histórico de este gran querer-saber que recorre la humanidad hace pues aparecer a la vez que no hay conocimiento que no descansa en la injusticia (que no existe pues, en el conocimiento mismo, un derecho a la verdad o un fundamento de lo verdadero), y que el instinto de conocimiento es malo (que hay en él algo mortífero, y que no puede, que no quiere nada para la felicidad de los hombres). Adoptando, como sucede hoy, sus dimensiones más amplias, el querer-saber no acerca a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario no cesa de multiplicar los riesgos; hace crecer en todas partes los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo lo que se empeña en disociarle y destruirle” (Foucault, 1971:27).¹⁵

Dos años más tarde, hacia mayo de 1973 Foucault se trasladó hacia Río del Janeiro – era la segunda oportunidad que visitaba Brasil- para pronunciar una serie de conferencias en la Pontificia Universidad Católica de Río del Janeiro, bajo el título de *La verdad y las formas jurídicas*. En la primera de estas conferencias, titulada “Nietzsche y su crítica del conocimiento”, Foucault siguiendo otra vez la huella de Nietzsche, arremeterá nuevamente contra la noción de *origen*, pero en este caso le opondrá la noción de *invención* (*Erfindung*). En este orden de ideas, se lee que “(p)ara Nietzsche, la invención –*Erfindung*- es, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un conocimiento pequeño, mezquino, bajo, inconfesable. Éste es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la poesía. Igualmente fue debido a oscuras relaciones de poder que se inventó la religión. Villanía, por tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es visto por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades pues fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez, que finalmente se formaron grandes cosas. A la solemnidad de origen es necesario oponer, siguiendo el buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones e invenciones” (Foucault, 1973a:20-21). A partir de aquí la conferencia desarrolla algunos elementos no trabajados en *Nietzsche, la genealogía la historia*. Foucault ubica en Nietzsche una ruptura con la tradición filosófica occidental en lo que respecta a la relación entre el conocimiento y las cosas, que siempre se supuso en términos de adecuación. Muy por el contrario, en la filosofía de Nietzsche “no hay en el conocimiento una adecuación al objeto, una relación de asimilación, sino que hay por el contrario, una relación de distancia y dominación; en el conocimiento no hay nada que se parezca a la felicidad o al amor, hay más bien odio y hostilidad; no hay unificación, sino sistema precario de poder (...) La filosofía occidental –y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, sino que podemos encontrarnos a Platón- siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión (...) Nietzsche coloca en el núcleo, en la raíz

¹⁵ En una entrevista publicada en el número 70 de la Revista *L'Arc* en 1977 Foucault insiste en desembarazarse del sujeto constituyente y define a la genealogía “como una forma de historia que da cuenta de la constitución de los saberes, de los discursos, de los dominios de objeto, etc., sin tener que referirse a un sujeto que sea trascendente en relación al campo de los acontecimientos o que corre en su identidad vacía, a través de la historia” (Foucault, 1977:184-185).

del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder” (Foucault, 1973a:27-28).

En la segunda conferencia de la *Verdad y las formas jurídicas*, también hay una breve referencia a Platón. Si bien el eje de la exposición gira en torno a *Edipo Rey*, Foucault detecta que hacia el siglo V a.c. –origen de nuestra civilización- los tiranos griegos intentaron desmotar la relación entre el poder político y la detentación de cierto tipo de saber propio de las sociedades indoeuropeas del mediterráneo. Con Sófocles y el inicio de la época clásica comienza este dismantelamiento y el poder será tachado de ignorante, quedando la verdad reservada al adivino y al filósofo. Para Foucault, pues, “Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran Sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado. Con Platón se inicia un gran mito occidental: lo que de antinómico tiene la relación entre el poder y el saber. Si se posee el saber es preciso renunciar al poder; allí donde están el saber y la ciencia en su pura verdad jamás puede haber poder político. Hay que acabar con este gran mito. Un mito que Nietzsche comenzó a demoler al mostrar (...) que por detrás de todo saber o conocimiento lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, por el contrario, está entramado con éste” (Foucault, 1973b:61).

A partir de estas referencias, pues, me interesa sugerir que la noción de *platonismo débil* refiere a la suposición de una noción de Verdad, de saber, ajeno a las relaciones de poder. Sin dudas, esto es consecuente con aquello que denominé *platonismo fuerte*, con una idea de Verdad que se halla, que se encuentra en un afuera. Según intenté sugerir, tanto Nino como Gargarella participaban de este *platonismo fuerte*, ya que situaban a la verdad moral -en el caso de Nino-, y la imparcialidad –en el caso de Gargarella- por fuera del debate. El debate se erigía en un medio –no el único- para alcanzar –y no siempre- aquella decisión imparcial o que se aproxime a la verdad en términos morales. No obstante, si se descarta este análisis, si se desecha este postulado, creo las teorías de Nino y de Gargarella siguen padeciendo de un *platonismo débil*, que justamente por ser menos impactante, mucho más sutil, quizás sea más peligroso, más escurridizo. Quizás la división entre *platonismo fuerte* y *platonismo débil* tenga sentido porque en discursos más sofisticados como el de Jürgen Habermas, pareciera que no estamos ante un *platonismo fuerte*, pero en la estructuración de sus *condiciones ideales de habla* se encuentre colado el *platonismo débil*.

Nino y Gargarella escriben sobre teoría política, pero en su política no hay enfrentamientos, no hay sangre, no hay astucia, no hay batallas, no hay engaños. Hay razones, diálogo, deliberación. Las armas son remplazadas por unas tazas de té, y el campo de batalla es reemplazado por una larga mesa en que los interlocutores dan sus buenas razones. Según creo, el *platonismo débil* –cuanto menos el *platonismo débil*- se ha colado en el modo en que estos autores conciben a la política.

Foucault no respetaba totalmente sus proyecciones de publicación, tampoco respetaba mucho las promesas de trabajo de sus cursos. No obstante, en el curso de 1976 dictado en el *Collège de France*, Foucault cumplió con los objetivos que el miércoles 7 de enero de 1976, en la primera clase del curso, se había propuesto. Allí Foucault prometía, entre otras cosas, invertir la proposición del general Carl von Clausewitz –“la guerra no es

más que la continuación de la política por otros medios”- y postular “que la política es la continuación de la guerra por otros medios” (Foucault, 1976:28). A esta afirmación se llegaría a través de un proyecto genealógico, que intentaría “poner en juego unos saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que pretende filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de la ciencia que algunos poseerían” (Foucault, 1976:22). En este sentido, la genealogía podría catalogarse como “una especie de empresa para romper el sometimiento de los saberes históricos y liberarlos, es decir, hacerlos capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (Foucault, 1976:23-24). Lo que le aporta la empresa genealógica a nuestro autor, es lo que denomina *discurso histórico político*. Este discurso –que lo encontramos en la época de la Revolución Inglesa como un instrumento de lucha de la burguesía y pequeña burguesía contra la monarquía absoluta, que se halla a fines del siglo XVII en Francia como herramienta de lucha de la Aristocracia en contra del establecimiento de la monarquía absoluta, y hacia el siglo XIX puede rastrearse en los biólogos racistas y eugenistas- dice lo siguiente: “contrariamente a lo que sostiene la teoría filosófico jurídica, el poder político no se inicia cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no se inicia cuando cesa el fragor de las armas. La guerra no está conjurada. En un primer momento, desde luego, la guerra presidió el nacimiento de los Estados: el derecho, la paz, las leyes nacieron en la sangre y el fango de las batallas. Pero con ello no hay que entender batallas ideales, rivalidades, como las que imaginan los filósofos o los juristas: no se trata de una especie de salvajismo teórico. La ley no nace de la naturaleza, junto con los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, las masacres, las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; surge de los famosos inocentes que agonizan mientras nace el día. Pero eso no quiere decir que la sociedad, la ley y el Estado sean como el armisticio de esas guerras o la sanción definitiva de esas victorias. La ley no es pacificación, puesto que debajo de ella la guerra continúa causando estragos en todos los mecanismos de poder, aun en los más regulares. La guerra es el motor de las instituciones y el orden: la paz hace sordamente la guerra hasta en el más mínimo de sus engranajes. En otras palabras, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: aquella es la cifra misma de ésta. Así pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa toda la sociedad, continua y permanentemente, y sitúa a cada uno en un campo o en el otro. No hay sujeto neutral. Siempre se es, forzosamente, adversario de alguien” (Foucault, 1976:55-56).

Quizás el primer intento de neutralizar, desde lo discursivo, la línea de continuidad entre batallas, masacres, violencia y derecho se encuentre también en el platonismo. En Platón no solamente hay un intento de despegar la Verdad de las relaciones de poder, sino que, además, hay un poderoso esfuerzo teórico por desligar al derecho de la Violencia.

El capítulo II de la primera parte de *Homo Sacer I*, se inicia con un poema de Píndaro en el cual se lee que “El *nomos* de todo soberano/ de los mortales y de los inmortales/ dirige con una mano poderosa entre todas/ justificando al más violento./ Lo juzgo así por las obras de Hércules.” (Agamben, 1995:43). Del citado pasaje, Agamben postula que el poeta define la soberanía del *nomos* a partir de una justificación de la violencia, algo que se comprende si se asume la articulación entre justicia (*Diké*) y violencia (*Bía*). En *Las Leyes* –que aparentemente representa la última producción teórica

de Platón y que se trataría de un borrador que Filipo uno de sus discípulos transcribió para hacerlo legible¹⁶, se encuentra una referencia a Píndaro, y la apuesta de Platón parece ser la erradicación del componente violento de la justicia, de la soberanía. En este orden de ideas, es que cuando Clinias el cretense y el Ateniense discuten sobre los títulos para poder gobernar y el Ateniense refiere al título según el cual el que es más fuerte mande y el más débil obedezca, se lee que este título “es el que está más extendido entre todos los seres vivos y se da conforme a naturaleza, según dijo en otro tiempo el tebano Píndaro. Pero el mayor de todos los títulos será a lo que parece el sexto, que ordena al ignorante ir detrás y al prudente guiar y mandar. Y esto, ¡oh Píndaro sapientísimo!, no me atrevería yo a decir que va contra la naturaleza, sino que es conforme a ella; es el mando de la ley sobre los que la aceptan, mando de por sí exento de violencia” (Platón, 690b-c).

Como sugiere Agamben al analizar el párrafo citado, “lo que le interesa a Platón no es tanto la oposición entre *physis* y *nómos*, que estaba en el centro del debate sofístico (...), como la coincidencia de violencia y derecho que constituye la soberanía. En el pasaje citado de las *Leyes*, el poder de la ley que define como conforme a la naturaleza (*katà phýsin*) y esencialmente no violento, porque lo que en verdad le importa a Platón es precisamente neutralizar la oposición que, tanto para los sofistas como (de manera diversa) para Píndaro, justificaba la oposición soberana de *Bía* y *Diké* (...) Mientras en Platón la «ley de naturaleza» nace, pues, para eliminar la contraposición sofística entre *phýsis* y *nómos* y excluir la confusión soberana de violencia y derecho, en los sofistas la oposición sirve precisamente para fundar el principio de soberanía, la unión de *Bía* y *Diké*.” (Agamben, 1995:48).

Con Platón en el derecho, en la justicia, no hay violencia. Con Nino tampoco.

IV- La superfluidad de la Constitución

Uno de los primeros asuntos que intenta resolver Carlos Nino en *Fundamentos de derecho constitucional*, es lo que denomina la *paradoja de la superfluidad de la constitución*, cuya formulación estipula que “ninguna Constitución es relevante para el razonamiento práctico con el que justificamos acciones o decisiones” (Nino, 1992:15). Nino se encarga de mostrar diferentes posibles soluciones a lo que supone que hay que solucionar –aunque en ningún momento explica en demasía por qué habría que resolverse esta paradoja- para luego ensayar su propuesta. Así, dice “defender una teoría procedimental de justificación del gobierno democrático que evita el riesgo de la irrelevancia, puesto que el procedimiento propuesto no es considerado legítimo en virtud de ciertos valores sustantivos sino en función de su *capacidad epistémica* para permitir acceder a ciertos valores (...) De este modo, una norma jurídica de origen democrático se convierte en relevante para el razonamiento práctico, no porque en sí misma constituya una razón autónoma para justificar una acción o decisión, sino porque constituye un indicio relativamente confiable de cuál es el principio moral válido que establece tal razón (...) Creo, en efecto, que de este modo puede superarse la paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y al mismo tiempo proveerse de una justificación de la democracia” (Nino, 1992:33-34).

¹⁶ Sobre la autenticidad, origen y ubicación cronológica de *Las Leyes*, ver (Pabón- Fernández-Galeano, 1999:VII-XVIII).

No obstante, Nino muestra que muchos de los procesos de redacción de textos constitucionales –entre los que nombra el caso argentino y el estadounidense- no tuvieron aquella validez de origen, no fueron producto de ningún proceso democrático. No obstante Nino no detiene aquí su análisis y desecha todo proyecto de resolución de la paradoja, nunca hubiera hecho algo así. Nino no era un genealogista, no buscaba la sangre con la que se redactaron los artículos de la Constitución. Nino no reía de la solemnidad del origen, la buscaba. Nino no buscaba el trasfondo de batallas, de engaños, que asoman en cada artículo, en cada coma, del texto constitucional. Muy por el contrario, y tal como lo sugiere el título de su voluminosa obra, Nino buscaba *fundamentos*. Es así que Nino sugiere que la solución a la paradoja está dada por la adopción de un *razonamiento escalonado en dos niveles*: 1) el primero alude a las razones que permiten ubicar a la Constitución como expresión y a la vez estructurador de un consenso democrático y, 2) el segundo refiere a la aplicación de la Constitución para justificar decisiones o acciones (Nino, 1992:70-77).

Del mismo modo que Carlos Nino buscaba los *Fundamentos* del derecho constitucional, Gargarella cree hallar el derecho a la libertad en los fenómenos de protesta social.

V- Las protestas sociales

En similar sentido pueden alinearse las reflexiones de Roberto Gargarella respecto de la protesta social. Aquí se me presenta un sinsabor similar al expresado en la introducción no pedida. En general, las reacciones teóricas provenientes de docentes de la Facultad de Derecho de la UBA frente a la protesta social, han sido sumamente hostiles. Los trabajos de Gargarella, casi en soledad, se erigieron como una voz de defensa de las protestas callejeras en un ámbito que proponía –casi con exclusividad- la respuesta penal a tales reclamos.

Gran parte de las protestas de los sectores más excluidos de la sociedad se llevan a cabo a partir de cortes de ruta, bombos, pirotecnia, quema de neumáticos –de hecho, los manifestantes que cortaban rutas, antes de ser etiquetados como *piqueteros* recibieron el nombre de *fogoneros*-, etc. De lo que se trata es de violencia, generación de daño. La protesta es la creación de un espacio violento por fuera de la violencia instituida y tolerada jurídicamente. No obstante, en su defensa de los piquetes, Gargarella sustituye el fuego de las gomas, la producción de daño por algo mucho más paradisíaco, más próximo a un origen solemne, más afín al discurso del derecho: la libertad de expresión. Para Gargarella, pues, ante cortes de rutas o calles es menester tomar en serio el peso de la libertad de expresión ya que “en casos como los que examinamos, la libertad de expresión no sólo merece ser tomada en cuenta como cualquier otro derecho afectado, sino que –mucho más- requiere de una atención privilegiada: el socavamiento de la libertad de expresión afecta directamente el nervio principal del sistema democrático” (Gargarella, 2005d:26). Puede que en algún momento de las protestas se exprese alguna consigna, incluso que se pronuncie algún discurso, pero en las protestas poco es lo que se expresa. La expresión es la fuerza. Asimismo, el logro de los objetivos de la protesta depende mucho menos del contenido de lo expresado que del daño generado, de la violencia. Las manifestaciones son una muestra de poder, una manifestación de fuerza que se opone a otro poder, a otras fuerzas. Acá no hay diálogo y si lo hay, tiene el trasfondo de este ejercicio de poder, de un

poder que se ubica en la misma trama del diálogo. Hasta tanto la generación de violencia no se produzca, no hay diálogo entre funcionarios y manifestantes.

Al analizar los fenómenos de protesta social en Argentina durante los últimos años del siglo XX y los primeros del siglo XXI, Gargarella propone como diagnóstico que “en muchas zonas y círculos sociales de nuestro país, los individuos encuentran graves dificultades para tornar audibles sus voces y llamar la atención del poder político (...) es preocupante que un sistema democrático conviva con situaciones de miseria, pero es catastrófico que tales situaciones no puedan traducirse en demandas directas sobre el poder político” (Gargarella, 2005:30). Según entiendo, y más allá de las buenas intenciones de Gargarella –que no dejó de reivindicar- lo cierto es que este es un modo de quitar la potencialidad de los actos de protesta. El corte de ruta no solamente es una estrategia cuando hay sectores sociales que no logran generar la atención de los poderes políticos. La protesta, el piquete, la quema de gomas, es una forma de evitar que los reclamos transiten, o que transiten exclusivamente, por el camino institucional –cuya configuración no está dada por los sectores excluidos-. Tan importante es la generación de violencia para que el reclamo sea atendido, para que la demanda sea tenida en cuenta en el “foro público”, como la constante demostración de fuerza y generación de violencia para que el reclamo sea atendido.

Cuando Gargarella esboza su poderosa y muy interesante crítica al pronunciamiento dictado el 23 de abril de 2004 por la Cámara Nacional de Casación Penal en la causa “Alais”¹⁷ refiriéndose a los argumentos y la decisión de los jueces Tragant y Riggi, sostiene que “(l)os jueces del caso, en lugar de orientarse a satisfacer las demandas básicas de los grupos más desaventajados, decidieron dificultar la expresión de tales demandas. Actuando de este modo, dichos magistrados se mostraron más preocupados por preservar la «paz social» que la vitalidad del sistema democrático” (Gargarella, 2005e:57). Lo que resulta por demás curioso es que quien insiste sistemáticamente en el ejercicio de la libertad de expresión que supone el corte de ruta, o en el caso “Alais” el corte de vías del ferrocarril en localidad de Villa Lynch, no dedique ningún párrafo al contenido de la expresión de quienes cortaban las vías. En lugar de dar cuenta de la manifestación de potencia, de fuerza, en lugar de dar cuenta de la producción de daño que supone cortar las vías del ferrocarril, Gargarella busca la solemnidad del origen. Gargarella dota de la solemnidad del ejercicio de un valor liberal tal como lo es la libertad de expresión y al hacerlo, no hace más que trasladar elementos ideales de la mente del filósofo a contingencias históricas que poco tienen que ver con ellas. De allí que una vez conocido el la sentencia del Tribunal de la Haya respecto del diferendo entre Argentina y Uruguay sobre la pastera Botnia, Gargarella sugiera que “quienes protestan en Gualeguaychú se equivocan, políticamente, al insistir con medios de protesta que se han rutinizado y vaciado de potencia expresiva” (Gargarella, 2010). El problema con el corte del puente binacional General San Martín que separa la ciudad argentina de Gualeguaychú con la ciudad uruguaya de Fray Bentos no es un problema de potencia expresiva. El contenido de la expresión siempre fue similar, siempre fue un “no a las papeleras”. Lo que sucede es que el corte del puente no logró reunir las fuerzas necesarias para lograr el cometido, no logró causar el daño necesario para lograr el objetivo. La atención prestada a los paros docentes, por ejemplo, no depende del potencial

¹⁷ Cámara Nacional de Casación Penal, sala 3ª, “Alais, Julio A. y otros s/recurso de casación”, JA 2004-III-274.

expresivo, sino del potencial dañino. No por nada los reclamos salariales docentes, los paros y manifestaciones se desarrollan durante el ciclo lectivo –cuando es posible generar tal daño- y no en período de receso. No por nada el reclamo de los docentes de las escuelas primarias y medias es más atendido que el de los docentes universitarios. El potencial de la expresión es el mismo, pero el daño que generan es muy diferente. Expresarse en verano o en marzo sobre los bajos sueldos docentes tiene el mismo potencial expresivo, el contenido que se vuelca en el foro público es el mismo. Lo que cambia es la magnitud del daño producido.

Recordemos la definición mínima de democracia deliberativa, según la cual las decisiones políticas deben tomarse luego de un amplio proceso de discusión colectiva, en el cual deben participar todos los posibles afectados. Recordemos también, en este orden de ideas que para Gargarella “puede aducirse que las decisiones son a menudo «parciales» a causa de la ignorancia respecto de los intereses o preferencias reales de los otros. Se puede llegar a decisiones no neutrales no en virtud del interés propio o de la parcialidad de quienes toman las decisiones, sino porque no se ha comprendido bien de qué modo otras personas evalúan ciertas opciones” (Gargarella, 1998:324). A partir de este marco teórico es que Gargarella afirma que “(a)nte todo, vale la pena que pensemos sobre las dificultades expresivas que tienen muchísimos grupos, en nuestro país, y que les impiden hacer conocer a los demás aquellas cuestiones que más les preocupan. Se trata de las cuestiones relacionadas con un problema muy serio: el de las necesidades básicas insatisfechas (...) Lo que importa es que todos los grupos con necesidades básicas insatisfechas, en cualquier provincia o localidad, cuenten con la posibilidad adecuada de hacer conocer sus reclamos al poder público, y de ser atendidos debidamente” (Gargarella, 2008e:826-827). Creo que uno puede estar de acuerdo con estas líneas, pero es problemático acordar con ellas cuando éstas se escriben como argumentos para proteger las protestas sociales. El hacer conocer el reclamo es lo menos importante y se puede hacer de muchos modos –además en general quienes gobiernan están en conocimiento de los reclamos-, pero lo radical de la protesta es que pone a todas luces que las decisiones políticas poco tienen que ver con la razón y mucho con la astucia, poco con el diálogo y mucho la fuerza.

Podemos imaginar cualquier modelo ideal del funcionamiento de la democracia. Incluso podemos acordar que el mejor de los modelos ideales es el de la democracia deliberativa. Lo que es problemático es trasladar las piedras preciosas de la mente del filósofo al barro de la historia. En estos casos, si trasladamos la perla del diálogo al corte de ruta, *platonismo débil* se ha colado.

VI-Bibliografía citada

AGAMBEN, Giorgio (1995) *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida* (trad. de Antonio Gimeno Cuspinera), *Editora Nacional*, Madrid, 2002.

(2008). *Signatura rerum. Sobre el método* (trad. de Flavia Costa y Mercedes Ruvitoso), Bs. As., Adriana Hidalgo, 2009.

ANDERSON, Perry (1994) “El diseño del consenso. John Rawls” (trad. de Cristina Piña Aldao) en *Spectrum. De la derecha a la izquierda en el mundo de las ideas*, Madrid, Akal, 2008.

ARRIMADA, Lucas (2008) “Constitucionalismo, concepciones de la democracia y diseño institucional: Sobre frenos, puentes y motores en la democracia deliberativa” en AA.VV. *Homenaje a Carlos S. Nino*, Bs. As., La Ley- Facultad de Derecho (UBA), 2008.

BORON, Atilio A. (2002), “Justicia sin capitalismo, capitalismo sin justicia. Una reflexión acerca de las teorías de John Rawls” en BORON, Atilio A. y DE VITA, Álvaro (Comps.), *Teoría y filosofía política. La recuperación de los clásicos en el debate latinoamericano*, Bs. As. CLACSO, 2002.

DERRIDA, Jacques (1964), “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia* (trad. de Patricio Peñalver), Barcelona, Anthropos, 1989.

EGGERS LAN, Conrado (1971), “Introducción a la lectura del *Fedón*” en PLATÓN, *Fedón* (trad. de Conrado Eggers Lan), Bs. As., Eudeba, 2006.

FOUCAULT, Michel (1961), *Historia de la locura en la época clásica I* (trad. de Juan José Utrilla), México, Fondo del Cultura Económica, 1982.

(1964) *Nietzsche, Freud, Marx* (trad. de Carlos Rincón), Bs. As., El Cielo por Asalto, 1995.

(1966) *Las palabras y las cosas* (trad. de Elsa Cecilia Frost), México D.F, Siglo XXI, 2005.

(1969) *La arqueología del saber* (trad. de Aurelio Garzón del Camino), México D.F., Siglo XXI, 1972.

(1970), *El orden del discurso* (trad. de Alberto González Troyano), Bs. As., Tusquets, 2005.

(1971), “Nietzsche, la genealogía, la historia” (trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría) en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

(1973a) “Nietzsche y su crítica al conocimiento” (trad. de Enrique Lynch) en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, 2003.

(1973b) “Edipo y la verdad” (trad. de Enrique Lynch) en *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, 2003.

(1976) *Defender la sociedad* (trad. de Horacio Pons), Bs. As., 2000.

(1977) “Verdad y poder” (trad. de Julia Varela y Fernando Álvarez Uría) en *Microfísica del poder*, Madrid, La Piqueta, 1992.

(1977-1978), *Seguridad, territorio, población* (trad. de Horacio Pons), Bs. As. Fondo de Cultura Económica, 2006.

(1979) “*Omnes est singulatim*: Hacia una crítica de la «razón política»” en *Tecnologías del yo y otros textos afines* (trad. de Mercedes Allendesalazar), Barcelona, Paidós, 1990.

(1981-1982) *Hermenéutica del sujeto* (Trad. de Horacio Pons), Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2006.

(1982-1983) *El gobierno de sí y de los otros* (Trad. de Horacio Pons), Bs. As., Fondo de Cultura Económica, 2009.

(1984a) *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres* (trad. de Ulises Guinazú), México, Siglo XXI, 2005.

(1984b) *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí* (trad. de Tomás Segovia), Bs. As., Siglo XXI, 2003.

GARGARELLA, Roberto (1995), “Crisis de representación y constituciones contramayoritarias”, *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía Política*, N° 4, México D.F., 1995.

(1996) *La justicia frente al gobierno. Sobre el carácter contramayoritario del poder judicial*, Bs. As., Ariel, 1996.

(1998) “Representación Plena, deliberación e imparcialidad” en ELSTER, Jon (Comp.), *La Democracia Deliberativa*, Barcelona, Gedisa, 2001.

(1999a), *Las teorías de la justicia después de Rawls. Un breve manual de filosofía política*, Barcelona, Paidós, 1999.

(Coord.) (1999b), *El derecho frente a los grupos desaventajados*, Barcelona, Gedisa, 1999.

(2003) “Las precondiciones económicas del autogobierno político” en BORON, Atilio A. (Comp.), *Filosofía política contemporánea. Controversias sobre civilización, imperio y ciudadanía*, Bs. As., Clacso, 2003.

(2004) “Constitución y democracia” en AA. VV., *Derecho constitucional*, Bs. As., Universidad, 2004.

(2005a) *Los fundamentos legales de la desigualdad. El constitucionalismo en América 1776-1860*, Madrid, Siglo XXI, 2005.

(2005b) “Derechos especiales para grupos desaventajados” en *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Bs. As., Ad-Hoc, 2005.

(2005c) “La última carta. El derecho de resistencia en situaciones de alienación legal” en *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Bs. As., Ad-Hoc, 2005.

(2005d) “Ruta 1: Expresión cívica y «cortes de ruta»” en *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Bs. As., Ad-Hoc, 2005.

(2005e) “Por qué el fallo «Alais» es (jurídicamente) inaceptable” en *El derecho a la protesta. El primer derecho*, Bs. As., Ad-Hoc, 2005.

(2006) *Carta abierta sobre la intolerancia. Apuntes sobre derecho y protesta*, Bs. As., Siglo XXI, 2006.

(2008a), “Introducción” en *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Bs. As., Abeledo Perrot, 2008.

(2008b) “El contenido igualitario del constitucionalismo” en *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Bs. As., Abeledo Perrot, 2008.

(2008c) “De la justicia penal a la justicia social” (trad. de Mauro Benente y Ana Clara Piechestein) en *Revista Derecho y Barbarie* n°1, Bs. As.

(2008d), “Constitucionalismo *versus* democracia” en *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Bs. As., Abeledo Perrot, 2008.

(2008e) “El derecho frente a la protesta social” en *Teoría y Crítica del Derecho Constitucional*, Bs. As. Abeledo Perrot, 2008.

(2010) “Elstud/Gualeguaychú” posteo el 21 de abril de 2010 en <http://www.seminariogargarella.blogspot.com/>

GARGARELLA, Roberto, ALEGRE, Marcelo (Coords.) (2007), *El derecho a la igualdad. Aportes para un constitucionalismo igualitario*, Bs. As., Lexis Nexis, 2007.

GODOY ARCAÑA, Oscar (1990), “Analítica del poder: en torno a Michel Foucault” en *Revista Estudios Públicos* n°40, disponible en http://www.cepchile.cl/dms/archivo_1047_1443/rev40_godoy.pdf.

HERNÁNDEZ CASTELLANOS, Donovan Adrián (2008), Foucault y la genealogía nietzscheana: cuerpos, pasiones y azares” en AA. VV., *Michel Foucault. Reflexiones sobre el saber, el poder, la verdad y las prácticas de sí*, México, UNAM, 2008.

LÓPEZ FARJEAT, Luis Xavier (2000), “Genealogía y verdad. Sobre Nietzsche y Foucault” en *Revista Tópicos*, n°19, Santa Fe, 2000.

MORO ABADÍA, Oscar (2009), “Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical”, *Thémata. Revista de Filosofía*, n° 41, Sevilla, 2009.

NINO, Carlos Santiago (1984), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Bs. As., Paidós, 1984.

(1988) “Constructivismo epistemológico: Entre Rawls y Habermas” en *Revista Doxa* n°5, Alicante.

(1989a) *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2º edición, Bs. As., Astrea, 1989.

(1989b) “Constructivismo epistemológico: Entre Rawls y Habermas” en *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

(1989c) “La paradoja de la irrelevancia moral del gobierno y el valor epistemológico de la democracia” en *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989.

(1992), *Fundamentos de derecho constitucional*, Bs. As., Astrea, 2002.

(1996) *La constitución de la democracia deliberativa* (trad. de Roberto Saba), Barcelona, Gedisa, 1997.

PABÓN, Juan Manuel, FERNÁNDEZ-GALIANO, Manuel (1999), “Introducción” en PLATÓN, *Las Leyes*, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

PLATÓN (57a- 188c) *Fedón* (trad. de Conrado Eggers Lan), Bs. As., Eudeba, 2006.

(327a- 621d) *República* (trad. de Antonio Camarero), Bs. As., Eudeba, 1972.

(624a- 969d) *Las Leyes* (trad. de Juan Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano), Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999.

PORATI, Armando (1999) “Teoría política y práctica política en Platón” en BORÓN, Atilio (comp.), *La filosofía política clásica. De la antigüedad al feudalismo*, Bs. As., Clacso-Eudeba, 1999.

RAWLS, John (1971), *Teoría de la justicia* (trad. de María Dolores González), México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.

(1993) “La idea de un consenso traslapado” (trad. de Sergio René Madero Baéz) en *Liberalismo Político*, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 2003.

RORTY, Richard (1985) “Solidaridad u Objetividad” (trad. de Jorge Vigil Rubio) en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Barcelona, Paidós, 1996.

SÁNCHEZ, Cecilia (1996), “Nietzsche y Foucault. Verdad, invención y política” en *Revista de la Academia*, n°2.

WOLIN, Sheldon (1960), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental* (trad. de Ariel Bignami), Bs. As., Amorrortu, 1974.