

EL PLATONISMO EN LA DEMOCRACIA DELIBERATIVA DE CARLOS NINO*

Mauro Benente**

Resumen

En el presente trabajo se realiza una breve presentación de la teoría de la democracia deliberativa, tal como la describe Carlos Santiago Nino. En particular, se sugiere que la idea de democracia deliberativa como sucedáneo de un discurso moral que nos permite acceder a la verdad moral adolece de un *platonismo en sentido fuerte*, según el cual la verdad está fuera de las relaciones sociales, y de un *platonismo en sentido débil*, según el cual la verdad es ajena a toda relación de poder.

Palabras clave: deliberación, verdad moral, ideas, genealogía, derecho

Abstract

A brief presentation of the theory of the deliberative democracy, as described by Carlos Nino, is made in this work. Specifically, the work suggests that the idea of deliberative democracy as a substitute of a moral discourse that allows us to access to moral truth suffers from *Platonism in a strong sense*, according to which truth is out of social relationships, and suffers from *Platonism in a soft sense*, according to which truth is outside of all power's relations.

Keywords: Deliberation, moral truth, ideas, genealogy, law.

I. Introducción

Desde la década de 1980, pero con una fuerte intensificación durante la segunda mitad de la década de 1990, decenio en el cual se publica una obra fundamental como *Facticidad y validez*, la teoría de la democracia deliberativa comienza a ganar un importante terre-

* El presente trabajo es una versión reformada y acotada de “Democracia deliberativa, platonismo y negación de la violencia del derecho. Nino, Gargarella y Michel Foucault”, ponencia que presenté en el *V Congreso Latinoamericano de Ciencia Política*, desarrollado en Buenos Aires en julio de 2010. Debo agradecer a Lucas Arrimada, Ana Clara Piechestein, Juan Nieto, Sebastián Guidi, Nicolás Tauber, Victoria Ricciardi, Máximo Lanousse y muy especialmente a Roberto Gargarella por las críticas y comentarios sobre aquella ponencia.

** Universidad de Buenos Aires (UBA) - Instituto de Investigaciones Jurídicas y Sociales A.L. Gioja. Correo electrónico: maurobenente@yahoo.com

no dentro de las vertientes de la filosofía política que vuelcan su mirada hacia el valor de la democracia o, si se quiere, hacia la democracia como valor. En Argentina, ha sido la prosa de Carlos Santiago Nino –también con cierta presencia en el contexto anglosajón y español–¹ la que ha introducido la perspectiva de la democracia deliberativa, perspectiva que en la actualidad resulta tan seductora.

En el presente trabajo mi intención será esbozar de modo bastante superficial la noción de la democracia deliberativa presentada por Nino, poniendo énfasis en la idea de democracia como mecanismo sucedáneo del discurso moral en el objetivo de acceder a la verdad en términos morales. Según diré, esta propuesta guarda numerosas afinidades con aquello de denominaré *platonismo en sentido fuerte*, es decir con una aproximación teórica que sitúa a la verdad por fuera de las relaciones sociales. En este punto, mi intención será comparar el lugar que tiene la *verdad en términos morales* para Nino con las *Ideas* que pueden rastrearse en dos obras centrales del pensamiento del Platón: *Fedón* y *República*.

En segundo lugar, y para el caso que lo anterior no sea compartido, me interesará sugerir, valiéndome de pasajes fragmentarios de la obra de Michel Foucault, que la teoría de la democracia deliberativa propuesta por Nino adolece de lo que podría denominarse *platonismo en sentido débil*, es decir, que podría inscribirse dentro de una tradición teórica que supone a la verdad y al saber como distintos y distantes de toda relación de poder. Asimismo me interesará mostrar que, del mismo modo que Platón se esforzaba por desarticular la continuidad entre soberanía y violencia, Nino se esfuerza por cortar la línea que une a la violencia con el derecho.

II. Democracia deliberativa

Una aproximación mínima a la concepción deliberativa de la democracia que postula Carlos Santiago Nino y que retoma en la actualidad –también en Argentina–, Roberto Gargarella, sugiere que las decisiones políticas deben adoptarse luego de un amplio proceso de discusión colectiva, en el cual deben participar todos los posibles afectados, quienes deben brindar sus puntos de vista y, sobre todo, sus buenas ra-

¹ Una reseña de los congresos, tesis y homenajes a Nino en el ámbito anglosajón y español, puede consultarse en (Garzón Valdés, 2008, p. XVII).

zones y argumentos. Deben considerarse legítimas, 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 sólo 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, pp. 91-92; 1998, pp. 324-326). Si bien los desarrollos de Gargarella tienen varias líneas de continuidad –y algunas de ruptura– con los trabajos de Nino y resultan útiles para brindar una definición mínima de democracia deliberativa, a continuación trabajaré sobre la obra de Nino.

De acuerdo con Nino, pues, la democracia deliberativa es el sistema más propicio para alcanzar la imparcialidad de las decisiones, ya que permite el 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 racionalidad de las medidas a adoptar, posibilita que los argumentos se perfeccionen, se contemplen todos los supuestos de hecho a tener en cuenta, se detecten los errores de razonamiento, entre otras ventajas. No obstante, ésta sólo es la superficie de un discurso más profundo, más complejo, pero también más escarpado y problemático.

Ya en la primera edición de *Ética y derechos humanos*, publicada en 1984, Nino establecía un importante nexo entre la democracia y el discurso moral, asunto sobre el que avanzará en los años subsiguientes. Allí, a modo de hipótesis proponía que “además de ser el régimen que mejor promueve su expansión, la democracia es un *sucedáneo* del discurso moral” (Nino, 1984, p. 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, p. 239). Tal como quedará más claro en “Constructivismo epistemológico: entre Rawls y Habermas”, (*Doxa*, 1988), Nino detecta en la democracia, y más específicamente en la democracia deliberativa, un mecanismo, una práctica social capaz de acceder al conocimiento moral, a la verdad en sentido moral (Nino, 1988, p. 87). Esta tesis, resumida bajo la impronta de las *ventajas epistémicas de la democracia deliberativa*, será sostenida

por Nino hasta sus últimos escritos, algo que notoriamente puede detectarse en el capítulo 5 de la *Constitución de la democracia deliberativa* obra póstuma, guarda muchas similitudes con el citado ensayo de 1988, ya que propone, luego de insistir en la 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, p. 154).

Teniendo en cuenta lo anterior, nuestro autor denomina su propuesta teórica como *constructivismo epistemológico*. Proponiéndose como una teoría intermedia a las posturas de John Rawls y Jürgen Habermas, presenta una tesis ontológica y una tesis epistemológica 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, p. 160-161) A su vez, 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, p. 161).

En segundo lugar, a Habermas —de quien solamente cita el capítulo “Ética del discurso” de *Conciencia moral y acción comunicativa*² también le atribuye 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, p. 161). A su vez, la tesis epistemológica atribuida a Habermas sostiene

² Es de destacar que *Conciencia moral y acción comunicativa* se publicó dos años más tarde que *Teoría de la acción comunicativa*, pero a diferencia de la complejidad y la extensión de esta última, la primera no es más que una compilación de cuatro breves trabajos. En particular “Ética del discurso. Notas sobre un programa de fundamentación” es un artículo meramente introductorio que, tal como aclara el propio Habermas, “pretende ayudar a esclarecer la propuesta de la ética discursiva” (Habermas, 1983:7).

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, p. 161).

Más allá de que se pueda acordar o discrepar con las atribuciones que Nino hace a Rawls y a Habermas, su reseña sólo me interesa a efectos de exhibir su postura. Tanto su tesis ontológica cuanto su tesis epistemológica son exhibidas como intermedias de las anteriores. Así, de acuerdo con la formulaciones expuestas en *La constitución de la democracia deliberativa*, la tesis ontológica, postula 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, p. 161),³ 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, p. 161).⁴ Asimismo, y tal como desarrollaré hacia el final del trabajo,

³ 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, p. 99; 1989b, p. 104).

⁴ 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 “(e)ste enfoque implica que la democracia tiene valor epistemológico como un método adecuado de conocimiento moral, ya que ella incluye esencialmente la discusión y el acuerdo mayoritario, que son formas de aproximarse a la verdad moral. Por contraposo-

este anclaje epistemológico no solamente permite a Nino fundamentar la teoría de la democracia deliberativa sino que además le permite resolver la denominada paradoja de la *superfluidad de la Constitución*.

Ahora bien, atento a este postulado según el cual la democracia deliberativa sería un sucedáneo del discurso moral, sería el procedimiento más confiable para acceder a la verdad moral, Nino reconoce que la dificultad más grande de su proyecto teórico no es otra que institucionalizar su tesis epistémica, esto es, impregnar a las instituciones democráticas del valor epistémico del proceso informal de discusión moral (Nino, 1996, p. 196).⁵ No obstante, y según me interesará dar cuenta, los problemas no están en el modo de trasladar, en el modo de empapar del valor epistémico de la discusión informal a las instituciones democráticas, sino que los problemas se encuentran dentro de los presupuestos mismos de su teoría.

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, p. 99; 1989b, p. 104; 1996, p. 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, p. 168).⁶

Tomemos seriamente lo anterior y pensemos, pues, en la situación más dramática que atraviesa a la Argentina –donde Nino nació–, a Bolivia –donde Nino falleció–, o a cualquier otro Estado latinoamericana-

sición 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, p. 131).

⁵ Esta preocupación es también recogida en algunos seguidores de la obra de Nino (Arrimada, 2008, p. 254).

⁶ En la actualidad, en este mismo orden de ideas, Roberto Gargarella sugiere 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, p. 324).

no: la pobreza, la exclusión, la marginación, la desocupación, el hambre. Supongo que Nino debiera atribuir esta situación a que los actores políticos y económicos dominantes desconocen esta realidad y por ello las decisiones no vienen siendo, desde la fundación del Estado Argentino o de cualquier otro Estado latinoamericano –y excepto algún caso en particular–, *imparciales*. Es decir, el problema, desde la perspectiva de Nino, radicaría en que los actores políticos no serían egoístas, no estarían defendiendo intereses de sectores económicos concentrados, sino que se trataría, simplemente, de un problema de desconocimiento: no saben, desconocen, ignoran que hay cordones de pobreza alrededor de todas las ciudades latinoamericanas. Que en las villas miseria no hay agua potable, ni luz, ni gas; que los chicos caminan descalzos por las calles y que no caminan hacia la escuela sino hacia un trabajo precario. Todo ello sería, si tomamos seriamente la propuesta de Nino, producto de un mero desconocimiento de una situación que fácilmente podría remediarse dialogando, conversando, informando sobre aquello que los actores políticos y económicos desconocen. En la misma línea, 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, p. 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? Tal vez uno podría ser menos duro en las críticas hacia Nino –aunque creo que los propios desarrollos del autor permiten esta dureza– y postular que el desconocimiento de los actores políticos (y económicos) no refiere a la situación de pauperismo que sufren grandes sectores de la población, sino que el desconocimiento apunta a cómo solucionar la problemática. Es decir, el desconocimiento –que se solucionaría con el intercambio de razones– radicaría en si la situación de pobreza puede solucionarse, por ejemplo, con medidas que tiendan al libre mercado o que tiendan a la intervención estatal de la economía. No obstante, creo que incluso siendo menos radical en las críticas hacia Nino, el problema se mantiene puesto que éste está dado por el registro en el que sitúa

lo político: un registro que tiene que ver con razones, saberes y verdades y no con relación de fuerzas, disputas e intereses.

Si bien entiendo que lo anterior muestra cierta debilidad en la propuesta teórica de Nino, es el momento de avanzar sobre lo que lo que propongo denominar *platonismo en sentido fuerte*.

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

a. *El platonismo en sentido fuerte*

Tal como adelantaba, como fundamento de aquellas aproximaciones mínimas de democracia deliberativa existía un discurso más complejo: el de sus ventajas epistemológicas, el que concibe 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 moral*. 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 moral*, y la democracia deliberativa sería el mejor método para acceder a ella. No obstante no se trata del único medio para encontrarla ya que, tal como se detecta en el enunciado de su tesis epistemológica, y como puede leerse en la segunda edición de *Ética y Derechos Humanos* “(1)a discusión es un buen método, aunque falible, para acercarse a la verdad moral” (Nino, 1989a, p. 390).

Afirmar que el resultado de la discusión puede no dar la guía para acceder al cofre de la verdad, sugerir que puede alcanzarse sin este proceso dialógico, que se puede acceder a su escondite individualmente, implica sostener que el cofre está fuera, separado del ámbito de discusión. Se encuentra por fuera, lejos, alejado de las relaciones sociales. Mediante un tipo determinado de relación como es el diálogo se puede acceder al tesoro, pero no hay garantía de ello. También, aunque con menos garantías, se puede acceder en soledad. El tesoro de la *verdad moral* en Carlos Nino se sitúa, creo, en un lugar similar al de las *Ideas* 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, diálogos del denominado período de madurez de Platón, y posiblemente siendo Fedón anterior a República (Eggers Lan, 1971, p. 30). El primero de

ellos narra la conversación que mantiene Sócrates con Cebes y Simias poco antes de que el primero proceda a beber la copa de cicuta y, estando Fedón allí presente, es quien relata la conversación a Equécrates. De acuerdo con la narración, Sócrates intenta probar la tesis de la inmortalidad del alma y para ello utiliza, entre otras estrategias, lo que se conoce como la teoría de las Ideas o de las Formas. Muy simplificada, puede decirse que 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 aquellos. Asimismo, en comparación con la plenitud de las ideas del mundo inteligible, las cosas del mundo sensible siempre se muestran como deficientes (Porati, 1999, p. 69).

De acuerdo con lo anterior, en *Fedón*, Platón le hace a Sócrates preguntarse:

¿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).

De algún modo podríamos afirmar que aquello que percibimos, que accede a nosotros a través de los sentidos, tiene un status epistemológico inferior respecto de aquello a lo que hemos accedido a través del pensamiento: las *Ideas* estáticas, eternas y universales que se encuentran en un plano inteligible.

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 abordado y problematizado en *República* es la *Idea* de Justicia, la *Idea* de Bien, y Platón intenta desarrollar la utopía una *polis* justa, de una *polis* cuyo fundamento último sea, justamente, la *Idea* de Bien. En el diálogo, 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 ellas, en el campo de lo 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, esto es, 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 únicamente sería posible acceder a través del pensamiento intuitivo o inteligencia (*noésis*) (Platón, 509d-511e).⁷

El trazo del paradigma de la línea dibuja los obstáculos a sortear hasta llegar a conocer la *Idea* de Bien. Esto será nuevamente puesto en juego en *República*, pero bajo un formato alegórico. No es el momento para reproducir el conocido relato de la caverna –mucho más conocido que el *paradigma de la línea*–, pero sí me interesa rescatar la interpretación de la narración alegórica que se pone en la boca de Sócrates, quien argumenta sobre

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).

⁷ 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 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, p. 71-72).

Tal como se desprende de este pasaje citado, la *Idea* de Bien es aquello que debe guiar la conducta tanto en el ámbito –que anacrónicamente– podríamos llamar público cuanto privado. No obstante, esa *Idea* no se encuentra entre nosotros, sino que está depositada en un cofre al que pocos pueden acceder, al que sólo alcanza, al que únicamente puede acudir el *Rey-filósofo*, el *perfecto guardián*. Con la ubicación de la *Verdad*, de las *Ideas*, por fuera de la caverna, de las relaciones sociales, 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, paradójicamente, no hacen referencia a relaciones humanas. Asimismo, esta actitud supone que alejándose de las relaciones humanas, es el modo en que 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, pp. 39-40).

Por su lado, trabajando sobre pasajes de *República* y de *Gorgias*, Sheldon Wolin propone que en la obra de Platón, es a partir del grupo de adeptos que se represente o al cual se debe rendir cuenta, que resulta posible distinguir entre el dirigente democrático y el gobernante platónico. En el caso del dirigente democrático, el grupo de adeptos estaría integrado por la comunidad, sus necesidades y conflictos, siendo la actividad propia del gobernante la resolución de sus conflictos y la satisfacción de sus necesidades. Muy por el contrario, bajo el paradigma de 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, p. 56).

Según entiendo, es posible trazar un primer paralelismo entre los desarrollos de Nino y los de Platón. Si en este último, la *Idea* de bien es

aquello que debe imperar en el ámbito de la *polis*, en los trabajos de Nino será la *verdad moral* aquello que debe regir las decisiones políticas. Tanto las *Ideas* cuanto la *verdad moral*, 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 los trabajos de Nino adolecen de aquello que podría denominarse *platonismo en sentido fuerte*: la verdad en el plano del discurso moral se sitúa en el lugar que en el discurso platónico ocupaba la *Idea* de Bien. La diferencia, si se quiere, es que mientras en los diálogos platónicos la confianza para acceder al cofre de las *Ideas* estaba depositada en el *Rey-filósofo* o *perfecto guardián*, en la prosa de Nino la confianza está colocada en el debate de ideas, en la deliberación, en el intercambio de argumentos, de razones, es decir, en la democracia deliberativa.

Asimismo, y según intentaré sugerir, los postulados de Nino 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 *Ideas* no está entretejidas ningún tipo de relaciones de poder. No solamente el cofre está fuera de, sino que además, en su interior no hay lugar para las relaciones de poder. El cofre de las *Ideas*, de la *verdad moral*, nada tiene de relación con las relaciones de poder, él está circundado por impolutas razones y argumentos.

Para construir aquello que denomino *platonismo débil*, exhibiré algunas referencias dispersas que realiza Michel Foucault sobre la obra de Platón.

b. El platonismo en sentido débil

Las referencias a Platón en la obra de Michel Foucault están presentes, principalmente, 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, p. 166-176; 1979, p. 959-962) 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; 1982; 1983; 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 la propuesta de democracia deliberativa presentada por Nino.

En las primeras obras de Foucault se encuentran escasas referencias, bastante superficiales, a menudo casi al pasar, sobre Platón y el platonismo –en muchas oportunidades, incluso, la referencia es sobre el platonismo emergente durante el Renacimiento– (Foucault, 1954, pp. 116-120; 1961, pp. 53-51, 450-451; 1966, p. 46; 1969a, p. 136; 1969b, pp. 796-798; 1970a, pp. 944-945). En este sentido, y a modo de ejemplo, la ausencia de referencias a Platón, o más bien al clasicismo en general, fue el foco de una de las críticas que realizó Jacques Derrida a los desarrollos de Foucault en *Historia de la locura en la época clásica* fue no haber rastreado la ruptura entre *razón* y *sin razón* en el pensamiento griego, o incluso más, haber sostenido que el *logos* griego no tenía contrario (Derrida, 1964, pp. 58-62).

Hacia los primeros años de la década de 1970, las referencias a Platón en los trabajos de Foucault también resultan sumamente fragmentarias, aunque lejos de ser superficiales, presentan 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, p. 14). A partir de aquí, el autor francés enumera tres sistemas de control de los discursos: 1) controles externos; 2) controles internos; 3) un tercer grupo de sistemas de control a los que 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, 1970, p. 25). Dentro de los controles externos se encuentran la *prohibición*, la *separación* y el *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 que en una voluntad de saber con apoyatura institucional que funciona encuadrando y enmarcando al discurso.⁸ “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, p. 19).

Foucault muestra que la separación entre el discurso verdadero y el falso está históricamente constituida. Es así que para los poetas griegos del siglo VI a.c. el discurso verdadero era aquél que era pronunciado por quien tenía el derecho y de acuerdo a un ritual determinado, a la vez que 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, p. 20). Siempre de acuerdo con lo pronunciado en esta lección inaugural, a partir de esta separación platónica según la cual la verdad 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

⁸ 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, p. 111)

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, p. 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 introducción que el propio Foucault esgrime, al sostener que la genealogía exige “un cierto ensañamiento en la erudición. La genealogía no se opone a la historia como la visión altanera y profunda del filósofo (...) se opone por el contrario al despliegue metahistórico de las significaciones ideales y de las indefinidas teleológicas. Ella se opone a la búsqueda del ‘origen’” (Foucault, 1971, pp. 1004-1005).⁹

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 sí es bien precisa: alude a la idea de origen. En este sentido, se pregunta cuáles son los motivos por los cuales la genealogía de Nietzsche rechaza la idea de origen. Las razones radican en que la búsqueda por el origen no es otra cosa que la pesquisa por algo que “ya estaba dado”, por alguna identidad que subyace a aquello que sobre lo que se quiere indagar. 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: a) en primer lugar, y apoyándose en *Aurora*, permite mostrar que “detrás de las cosas hay

⁹ 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, en el que también participaron Pierre Klossowski, Gilles Deleuze y Giorgio Colli, entre otros. Allí expuso sobre técnicas de interpretación en Nietzsche, Freud y Marx. En particular, sostuvo que cada forma cultural de la civilización occidental había tenido su propio sistema de interpretación y estos tres autores habían cambiado la naturaleza del signo, el modo en que el signo podía ser interpretado (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, p. 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).

‘cualquier otra cosa’: no su secreto esencial y sin fecha, 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 (...) Eso que se encuentra en el comienzo histórico de las cosas, no es la identidad todavía preservada de su origen –es la discordia de las otras cosas, es el disparate.’” (Foucault, 1971, p. 1006); b) en segundo lugar, y esta vez con referencia a *El viajero y su sombra*, el apego una historia no metafísica enseña a “reír de las solemnidades del origen. El alto origen es el «brote [*surpousse*] metafísico que se hace jugar en la concepción según la cual al comienzo de todas las cosas se encuentra aquello que hay de más precioso y de más esencial»: se quiere creer que en sus comienzos las cosas estaban en su perfección; que ellas salieron resplandecientes de las manos del creador, o en la luz sin sombra de la primera mañana. El origen está siempre antes de la caída, antes del mundo y el tiempo; él 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 la paloma, sino irrisorio, irónico, propicio para deshacer todas las infatuaciones” (Foucault, 1971, p. 1007); c) finalmente, en lugar de situar al origen como como aquel lugar de la verdad, la historia no metafísica “obliga a invertir la relación y a abandonar una búsqueda «adolescente»: detrás de la verdad, siempre reciente, parca y medida, está la proliferación milenaria de los errores” (Foucault, 1971, p. 1007). Por todo lo anterior puede afirmarse, entonces, que “(h)acer genealogía de los valores, de la moral, del ascetismo, del conocimiento no será jamás, pues, partir a la búsqueda de su «origen», que descuida como inaccesibles todos los episodios de la historia; será por el contrario retrasarse a las meticulosidades y a los azares de los comienzos (...) El genealogista tiene necesidad de la historia para conjurar [*conjurer*] la quimera del origen” (Foucault, 1971, p. 1008).¹⁰

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: la obra de Platón. Antes de enumerar las enseñanzas

¹⁰ Sobre estas mismas líneas, es interesante destacar la propuesta hermenéutica que realiza Giorgio Agamben al proponer un doble movimiento de evocación y eliminación. 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’ (...) 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, pp. 116-117).

que la historia puede ofrecerle al genealogista, Foucault se preguntaba “¿en qué consiste, por ejemplo, este fundamento originario (*Ursprung*) de la moral que se busca desde Platón?” (Foucault, 1971, p. 1005).

Gran parte de este trabajo de Foucault está dedicado a oponer la noción de *procedencia* (*Herkunft*)¹¹ y de *emergencia* (*Entstehung*)¹² a la de *origen* (*Ursprung*) y, a su vez, a contrastar las nociones de *historia efectiva* (*wirkliche Historie*) y *sentido histórico*, a la *historia de los historiadores*. Casi al final del artículo, Foucault expone el modo en que el *sentido histórico* presenta tres elementos que se oponen, punto por punto, a las tres modalidades platónicas de la historia: I) “Uno es el uso paródico y destructor de la realidad, que se opone al tema de la historia-reminiscencia o reconocimiento; otro es el uso disociativo y destructor de identidad que se opone a la historia-continuidad o tradición–; el tercero es el uso sacrificial y destructor de verdad que se opone a la historia-conocimiento” (Foucault, 1971, p. 1020-1021); II) El segundo elemento propone “(o)tro uso de la historia: la disociación

¹¹ De acuerdo con el análisis que hace Foucault de la obra de Nietzsche, la *procedencia* “permite así encontrar bajo el aspecto único de un carácter, o de un concepto, la proliferación de los acontecimientos a través de los cuales (gracias a los cuales, contra los cuales) ellos se han formado. La genealogía no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad por encima de la dispersión del olvido; su cometido no es mostrar que el pasado está todavía ahí, viviendo en el presente, animándolo aún en secreto, después de haber impuesto en todas las etapas de la trayectoria una forma dibujada desde el inicio. Nada se asemeja a la evolución de una especie, al destino de un pueblo. Seguir la filial compleja de la procedencia, es, al contrario, mantener aquello que sucedió en la dispersión que le es propia: es localizar los accidentes, las desviaciones ínfimas –o al contrario los retornos completos–, los errores, los fallos de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a aquello que existe y vale 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, p. 1009). A modo de resumen, pues, vale decir que “(l)a búsqueda de la procedencia no funda, sino todo lo contrario: ella acosa eso que se percibía inmóvil, fragmenta lo que se pensaba unido; muestra la heterogeneidad de aquello que se imaginaba conforme a sí mismo” (Foucault, 1971, p. 1010).

¹² Siempre de acuerdo con Foucault, “(d)el mismo modo que uno muy a menudo se inclina a buscar la procedencia en una continuidad sin interrupción, no se tendría razón en rendir cuenta de la emergencia recurriendo al final (...) Ubicando el presente en el origen, la metafísica hace creer en el trabajo oscuro de un destino que buscaría hacerse luz desde el primer momento. La genealogía, por su parte, restablece los diversos sistemas de sumisión: no tanto la potencia anticipatoria de un sentido, sino el juego azaroso de las dominaciones” (Foucault, 1971, pp. 1011). En el mismo orden de ideas, más adelante agrega que“(l)a emergencia se produce siempre en un determinado estado de fuerzas. El análisis de la *Entstehung* debe mostrar el juego de las fuerzas, la manera en que ellas luchan unas contra otras, o el combate que dirigen frente a circunstancias adversas, o aún 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, el ingreso en escena de las fuerzas; es su irrupción, el salto por el cual ellas saltan del bastidor al teatro, cada una con el vigor, la juventud que le es propia” (Foucault, 1971, pp. 1011-1012).

sistemática de nuestra identidad. Ya que esta identidad, bien débil por otra parte, que tratamos asegurar y ensamblar bajo una máscara, no es más que una parodia: lo plural la habita, numerosas almas se disputan en ella; los sistemas se entrecruzan y se dominan los unos a los otros (...) La historia, genealógicamente dirigida, no tiene por finalidad reconstruir las raíces de nuestra identidad, sino por el contrario ensañarse en disiparlas; no emprende reconstruir el lugar único de donde provenimos, esa primera partida a donde los metafísicos nos prometen que habremos de retornar; ella emprende hacer aparecer todas las discontinuidades que nos atraviesan” (Foucault, 1971, p. 1022); III) el tercer elemento propone como uso de la historia avanzar hacia “el sacrificio del sujeto de conocimiento. En apariencia, o más bien según la máscara que ella 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 reposa sobre la injusticia (que no hay 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 asesino, 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 aproxima a una verdad universal; no da al hombre un exacto y sereno dominio de la naturaleza; al contrario no cesa de multiplicar los riesgos; en todas partes hace crecer los peligros; acaba con las protecciones ilusorias; deshace la unidad del sujeto; libera en él todo eso que se ensaña en disociarlo y destruirlo” (Foucault, 1971, pp. 1022-1023).¹³

Dos años después de la publicación de aquel artículo, en mayo de 1973, Foucault se trasladó hacia Río de Janeiro 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

¹³ En una entrevista publicada en 1977 Foucault insiste en desembarazarse del sujeto constituyente, sugiriendo la necesidad de “deshacerse del sujeto constituyente, deshacerse del sujeto mismo, es decir, llegar a un análisis que pueda rendir cuenta de la constitución de un sujeto en la trama histórica. Y eso es lo que yo denominaría genealogía, es decir, una forma histórica que toma en cuenta la constitución de saberes, discursos, dominios de objeto, etc. sin tener que referirme a un sujeto que sea trascendente en relación a un campo de acontecimientos o que recorra en su identidad vacía, todo el largo de la historia” (Foucault, 1976, p. 147).

conocimiento”,¹⁴ siguiendo otra vez la huella de Nietzsche, arremetió contra el *origen*, pero en esta oportunidad oponiéndole la noción de *invención* (*Erfindung*). En este orden de ideas, se lee que “(l)a invención, *Erfindung*, es para Nietzsche, por una parte, una ruptura y, por otra, algo que posee un comienzo pequeño, bajo, mezquino, inconfesable. Éste es el punto crucial de la *Erfindung*. Fue por oscuras relaciones de poder que la poesía ha sido inventada. Igualmente fue por puras y oscuras relaciones de poder que la religión ha sido inventada. Villanía, por lo tanto, de todos estos comienzos cuando se los opone a la solemnidad del origen tal como es concebido por los filósofos. El historiador no debe temer a las mezquindades ya que fue de mezquindad en mezquindad, de pequeñez en pequeñez que, finalmente, se formaron grandes cosas. A la solemnidad de origen hay que oponer, siguiendo el buen método histórico, la pequeñez meticulosa e inconfesable de esas fabricaciones, de esas invenciones” (Foucault, 1973, p. 1412). A partir de aquí, en la conferencia se desarrollan algunos elementos no trabajados en *Nietzsche, la genealogía, la historia*. De algún modo, Foucault ubica en Nietzsche un momento de ruptura con la tradición filosófica occidental en lo que respecta a la relación entre el conocimiento y las cosas, que siempre se había supuesto en términos de adecuación. Muy por el contrario, en la filosofía de Nietzsche “(n)o hay pues, en el conocimiento, una adecuación al objeto, una relación de asimilación, sino más bien una relación de distancia y dominación; no hay, en el conocimiento, algo como felicidad y amor, sino odio y hostilidad; no hay unificación, sino sistema precario de poder (...) La filosofía occidental –y esta vez no es necesario referirse a Descartes, sino que podemos encontrarnos a Platón– siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad. Todos esos grandes temas están ahora puestos en cuestión (...) Nietzsche coloca en el centro, en la raíz del conocimiento, algo así como el odio, la lucha, la relación de poder” (Foucault, 1973, p. 1417).

En la segunda conferencia de la *Verdad y las formas jurídicas*, titulada “Edipo y la verdad”, 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. 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

¹⁴ De los *Dichos y escritos* no surge que éste haya sido el nombre de la conferencia, pero sí de la edición publicada en español por Gedisa.

inicio de la época clásica comienza este desmantelamiento y el poder será tachado de ignorante, quedando la verdad reservada al adivino y al filósofo. Para Foucault, entonces, “(o)ccidente será dominado por el gran mito según el cual la verdad nunca pertenece al poder político, el poder político es ciego, el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando se recuerdan las cosas, cuando se mira el gran Sol eterno o se abren los ojos a eso que ha sucedido. Con Platón comienza un gran mito occidental: que existe antinomia entre poder y saber. Si se posee el saber es preciso renunciar al poder. Allí donde saber y ciencia en su pura verdad, jamás puede haber poder político. Este gran mito debe ser liquidado. Este es el mito que Nietzsche comenzó a demoler mostrando (...) que detrás de todo saber, detrás de todo conocimiento, lo que está en juego es una lucha de poder. El poder político no está ausente del saber, está entramado con el saber” (Foucault, 1973, p. 1458).

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. Tal como es posible detectar en las referencias de *El orden del discurso*, *Nietzsche*, *la genealogía*, *la historia* y *La verdad y las formas jurídicas*, la obra de Platón parece ser el puntapié de toda una tradición filosófica que supone a la Verdad, al saber, al conocimiento, como impermeables a toda gota de relaciones de poder. Gota, que para esta tradición, siempre es una mancha. Sin dudas, esto es consecuente con aquello que denominé *platonismo fuerte*, con *Ideas* que se hallan, que se encuentran en un afuera: fuera de la Caverna, al final de la línea. Según entiendo, y tal como reseñé anteriormente, los trabajos de Nino participan de este *platonismo fuerte*, ya que sitúan a la *verdad moral* por fuera del debate público. El debate se erige como un medio –no el único, sino el más eficaz– para alcanzar –y no necesariamente– aquella preciada la verdad en términos morales. No obstante, si por algún motivo se descarta este análisis, si se desechan los argumentos que creo sustentan este postulado, entiendo que la teoría de Nino sigue padeciendo de un *platonismo débil*, que justamente por ser menos impactante, mucho más sutil, quizás sea más escurridizo. Quizás la división entre *platonismo fuerte* y *platonismo débil* tenga sentido porque en discursos más sofisticados y desencantados como el de Jürgen Habermas, donde pareciera que no estamos ante un *platonismo fuerte*, pero en la estructuración de sus *condiciones ideales de habla* puede que se encuentre colado el *platonismo débil*. No obs-

tante y atento a que las referencias a Habermas serían mecedoras de una investigación separada, volvamos a la obra de Nino.

Nino escribía sobre teoría política, pero en su política no hay enfrentamientos, no hay sangre, no hay astucia, no hay batallas, no hay engaños, no hay intereses. Hay buenas razones, argumentos, diálogo, y deliberaciones que no tienen ningún punto de contacto con lo anterior. 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, se iluminan sobre sus errores de razonamiento, intentan perfeccionar sus argumentos. El registro de la política no es el de los intereses, las luchas y las relaciones de fuerza, sino el de los argumentos, las razones y las verdades morales. Según creo, el *platonismo débil*—cuanto menos el *platonismo débil*—, esta tradición que supone que los argumentos, el saber y las verdades en nada se relacionan con las relaciones de poder, que entre el saber y el poder no hay otra cosa que una exclusión estructural, se ha colado no sólo en su idea de democracia deliberativa, sino también, y tal como veremos, en el modo en que Nino concibe a la política y al derecho. Para analizar esta situación, volvamos nuevamente a Foucault.

Foucault no respetaba totalmente sus proyecciones de publicación, tampoco respetaba cabalmente las promesas de trabajo de sus cursos. No obstante, en el curso de correspondiente al período lectivo 1975-1976 del *Collège de France*, Foucault cumplió con los objetivos que el miércoles 7 de enero de 1976, en la primera clase, se había propuesto. Allí Foucault prometía, entre otras cosas, invertir la proposición de Carl von Clausewitz según la cual “la guerra no es más que la continuación de la política por otros medios”. Para ser más específicos, la propuesta de Foucault era, más bien, mostrar que la citada proposición del general prusiano no era más que la inversión de otra proposición, propia del *discurso histórico político*, que postulaba que “la política, es la guerra continuada por otros medios” (Foucault, 1975-1976, p. 16).¹⁵ A esta afirmación será posible arribar, siempre de acuerdo con Foucault, a través de un proyecto genealógico que intenta “hacer jugar a los saberes locales, discontinuos, descalificados, no legitimados, contra la instancia teórica unitaria que aspiraría a filtrarlos, jerarquizarlos, ordenarlos en nombre de un conocimiento verdadero, en nombre de los

¹⁵ En *Seguridad, territorio, población*, Foucault volvió a referirse a la proposición de Clausewitz, pero en esta oportunidad para enmarcarla dentro de la razón diplomática emergente en el marco del Tratado de Westfalia (Foucault, 1977-1978, p. 348).

derechos de la ciencia que algunos poseerían” (Foucault, 1975-1976, p. 10). En este sentido, la genealogía podría catalogarse como “una especie de empresa para des-sujetar [*désassujettir*] los saberes históricos y liberarlos, es decir, capaces de oposición y lucha contra la coerción de un discurso teórico unitario, formal y científico” (Foucault, 1975-1976, p. 11). Aquello que le aporta la empresa genealógica a nuestro autor, es el hallazgo de lo que denomina *discurso histórico político*. Este discurso –que lo encontramos durante la Revolución Inglesa como un instrumento de lucha de la burguesía y pequeña burguesía contra la monarquía absoluta, que también se halla a fines del siglo XVII en Francia como herramienta de batalla de la aristocracia contra el establecimiento de la monarquía absoluta, y que hacia el siglo XIX puede rastrear-se en los biólogos racistas y eugenistas– dice lo siguiente: “contrariamente a lo que afirma la teoría filosófico-jurídica, el poder político no comienza cuando cesa la guerra. La organización, la estructura jurídica del poder, de los Estados, de las monarquías, de las sociedades, no tienen su inicio allí cuando cesa el ruido 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 han nacido en la sangre y el barro de las batallas. Pero por ello no hay que entender batallas ideales, rivalidades tales 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, al lado de los manantiales que frecuentan los primeros pastores; la ley nace de las batallas reales, de las victorias, de las masacres, de las conquistas que tienen su fecha y sus héroes de horror; la ley nace de las ciudades incendiadas, de las tierras devastadas; ella nace con los famosos inocentes que agonizan mientras amanece. 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 las victorias. La ley no es pacificación, ya que bajo la ley, la guerra continúa causando estragos en el interior de todos los mecanismos de poder, incluso en los más regulares. Es la guerra aquello que es el motor de las instituciones y del orden: la paz, en el menor de los engranajes, hace sordamente la guerra. Dicho de otra manera, hay que descifrar la guerra debajo de la paz: la guerra es la cifra misma de la paz. Nosotros, pues, estamos en guerra unos contra otros; un frente de batalla atraviesa la sociedad en su conjunto, continua y permanentemente, y es ese frente de batalla el que sitúa a cada uno en un campo o en otro. No hay sujeto neu-

tral. Se es, forzosamente, adversario de alguien” (Foucault, 1975-1976, p. 43-44).

Si el denominado *discurso histórico político*, proponía una suerte de continuidad entre la guerra y la política, la violencia y el Estado, la violencia y el derecho, la proposición de Carl von Clausewitz debe enmarcarse dentro de la estrategia de cierta filosofía jurídica –que Foucault remonta a la obra de Thomas Hobbes (Foucault, 1975-1976, pp. 75-96)– tendiente a cortar esta línea de continuidad. No obstante, y aclarando que se trata de un notable anacronismo hablar de *Estado* y de *derecho*, quizás el primer intento de neutralizar, desde lo discursivo, esta línea de continuidad entre batallas, masacres, violencia y soberanía, se encuentra también en el platonismo. En Platón no solamente hay un intento de despegar al saber y las *Ideas* de toda relación de poder, sino que, además, hay un poderoso esfuerzo teórico por desligar a la soberanía de toda violencia.

Giorgio Agamben inicia el capítulo II de la primera parte de *Homo Sacer I*, con un poema de Píndaro que narraba: “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, pp. 45-46). Del citado pasaje, Agamben interpreta 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 tornarlo legible–,¹⁶ se encuentra una referencia a Píndaro, y la apuesta de Platón parece ser la erradicación del componente violento de la justicia, de esta faz violenta de la soberanía. En este orden de ideas, es que cuando Clinias el Cretense y el Ateniese discuten sobre los títulos habilitantes para gobernar y el Ateniese refiere a aquél que establece que quien sea más fuerte mande y quien sea más débil obedezca, se aclara que dicho 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

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

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 citado pasaje, “lo que 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, pp. 50-51).

De acuerdo con la obra de Platón, en la soberanía, en la ley, en la política, no hay violencia. En la obra de Nino tampoco. En la obra de Platón hay un esfuerzo de despegar la soberanía y la ley de todo rastro de violencia. En la obra de Nino, también.

Veamos, en esta línea, el modo en que Nino intenta resolver la denominada *paradoja de la superfluidad de la Constitución* y analicemos si podría constituirse, con ciertos permisos metodológicos, en un estudio de caso de este intento de silenciar la línea continuidad entre violencia y derecho.

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 *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 y descartar diferentes posibles soluciones a lo que supone que hay que solucionar, 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 per-

mitir 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, pp. 33-34).

Tal como se advierte, el problema de la *superfluidad de la Constitución* se resuelve por la cualidad epistémica del proceso democrático del cual la constitución emana. 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 ya que no fueron producto de ningún proceso democrático. Sin embargo, ello no es motivo para descartar la relevancia de la Constitución: aunque el origen democrático de las normas pueda explicar dicha relevancia, “no parece que pueda explicar la de buena parte de las Constituciones, como la Argentina o la de Estados Unidos. Si tales Constituciones son relevantes para el razonamiento práctico justificatorio, como el de los jueces, ello debe serlo con independencia de que se originen en un procedimiento legítimo” (Nino, 1992, p. 34).

Ante este diagnóstico, ante el panorama que muy lejos está de situar a la Constitución como emergente de un proceso democrático, Nino no detiene su análisis y desecha todo proyecto de resolución de la paradoja. Nunca hubiera hecho algo así. En lugar de detenerse ante la violencia que mancha el origen de la Constitución, que tiñe cada uno de sus artículos, Nino propone mirar hacia otro costado. 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. Muy por el contrario, la buscaba. Nino no indagaba en 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 indagaba para hallar algo bien distinto: *Fundamentos*. Es así que propone 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 democrático¹⁷

¹⁷ Así Nino afirma que “(e)n el nivel primero y más básico se deben articular las razones que legitiman o no la práctica social constituida por la presente Constitución. Aquí rige el princi-

y; 2) el segundo, al que sólo se accede en caso de que el primer escalón resulte satisfactorio, refiere a la aplicación de la Constitución para justificar decisiones o acciones (Nino, 1992, pp. 70-77). De algún modo, es silenciando el origen bajo, oscuro, violento del texto constitucional –haciendo *como sí* no existiese– y, proponiendo este *razonamiento escalonado en dos niveles*, la manera en la cual Nino resuelve el problema de la *superfluidad de la constitución* y silencia toda mueca que ría de la solemnidad del origen.

Bibliografía

- Agamben, Giorgio (1995), *Homo Sacer I. El poder soberano y la nuda vida*, trad. de A. G. Cuspina, *Pre-textos*, Valencia, 1998.
- _____ (2008), *Signatura rerum. Sobre el método*, trad. de F. Costa y M. Ruvitosa, Adriana Hidalgo, Buenos Aires 2009.
- 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*, La Ley, Buenos Aires, 2008, pp. 247-268.
- Derrida, Jacques (1964), “Cogito e historia de la locura” en *La escritura y la diferencia*, trad. de P. Peñalver, Anthropos, Barcelona, 1989, pp. 47-89.
- Eggers Lan, Conrado (1971), “Introducción a la lectura del *Fedón*” en Platón, *Fedón*, Eudeba, Buenos Aires, 2006, pp. 13-122.
- Foucault, Michel (1954), “Introduction” en *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 1, pp. 93-147.
- _____ (1961), *Historia de la locura en la época clásica I*, trad. de Juan José Utrilla, FCE, México D.F., 1982.
- _____ (1964), *Nietzsche, Freud, Marx* en AA. VV., *Colloque de Royaumont*, Les éditions minuit, 1967, Paris, pp. 183-200.

pio de las razones sustantivas y procedimentales (...) que permiten ubicar a la Constitución en un continuo de legitimidad conformado por el grado en que, por un lado, ella sea expresiva de un consenso democrático que resulte de una deliberación lo más amplia y libre posible, y sienta las bases para la formación de ese consenso y la estructuración de la precedente deliberación en relación a la norma de inferior jerarquía; por otro lado, es también relevante el grado en que la Constitución reconoce derechos fundamentales que son prerequisites para la formación de un consenso que tenga suficiente calidad epistemológica” (Nino, 1992, p. 70).

- _____ (1966), *Les mots et les choses*, Gallimard, Paris, 1966.
- _____ (1969), *L'archéologie du savoir*, Gallimard, Paris, 1996.
- _____ (1969b), "Ariane s'est pendue" en *Dits et écrits* Gallimard, Paris, 2001, núm. 64, pp. 795-799.
- _____ (1970a), "Theatrum philosophicum" en *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 80, pp. 943-967.
- _____ (1970b), *El orden del discurso*, trad. de Alberto González Troyano, Tusquets, Buenos Aires, 2005.
- _____ (1971), "Nietzsche, la généalogie, l'histoire" en *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 84, 1004-1024.
- _____ (1973), "Le verité et les formes juridiques" en *Dits et écrits I*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 139, 1406-1415.
- _____ (1975-1976), *Il faut défendre la société*, Gallimard- Seuil, Paris, 1997.
- _____ (1976), "Entretien avec Michel Foucault (realisé par A. Fontana y P. Pasquino)," en *Dits et Écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 192, pp. 140-160.
- _____ (1977-1978), *Seguridad, territorio, población*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2006.
- _____ (1979), "Omnes est singulatim: vers une critique de la raison politique" en *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 291, pp. 953-980.
- _____ (1981-1982), *Hermenéutica del sujeto*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2006.
- _____ (1982), "Les techniques de soi" en *Dits et écrits II*, Gallimard, Paris, 2001, núm. 363, pp. 1602-1632.
- _____ (1982-1983), *El gobierno de sí y de los otros*, trad. de H. Pons, FCE, Buenos Aires, 2009.
- _____ (1983), "On the genealogy of ethics: An overview of work in progress" en Dreyfus, Hubert, Rabinow, Paul, *Michel Foucault: beyond structuralism and hermeneutics*, The University of Chicago Press, Chicago, 1983, pp. 229-252.
- _____ (1984a), *Historia de la sexualidad 2: El uso de los placeres*, trad. de U. Guiñazú, Siglo XXI, México DF, 2005.
- _____ (1984b), *Historia de la sexualidad 3: La inquietud de sí*, trad. de T. Segovia, Siglo XXI, Buenos Aires, 2003.
- Gargarella, Roberto (1995), "Crisis de representación y constituciones contramayoritarias", *Isonomía: Revista de Teoría y Filosofía Política*, N° 4, México D.F., 1995, pp. 89-108.

- _____ (1998), “Representación Plena, deliberación e imparcialidad” en Elster, Jon (Comp.), *La Democracia Deliberativa*, Gedisa, Barcelona, 2001, pp. 323-345.
- Garzón Valdés, Ernesto (2008), “Palabras preliminares” en AA. VV., *Homenaje a Carlos S. Nino*, La Ley, Buenos Aires, 2008, pp. XIII-XVIII.
- Godoy Arcaya, Oscar (1990), “Analítica del poder: en torno a Michel Foucault” en *Revista Estudios Públicos* n°40, Santiago de Chile, 1990, pp. 101-135.
- Habermas, Jürgen (1983), *Conciencia moral y acción comunicativa*, trad. de R. García Cotarelo, Península, Barcelona, 1996.
- 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, México, 2008, pp. 61-68.
- López Farjeat, Luis Xavier (2000), “Genealogía y verdad. Sobre Nietzsche y Foucault” en *Revista Tópicos*, núm. 19, Santa Fe, 2000, pp. 233-250.
- Moro Abadía, Oscar (2009), “Aporías genealógicas: Nietzsche, Foucault y los límites del historicismo radical”, *Thémata. Revista de Filosofía*, núm. 41, Sevilla, 2009, pp. 239-254.
- Nino, Carlos Santiago (1984), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, Paidós, Buenos Aires, 1984.
- _____ (1988), “Constructivismo epistemológico: Entre Rawls y Habermas” en *Revista Doxa* núm. 5, Alicante, 1988, pp. 87-105.
- _____ (1989a), *Ética y derechos humanos. Un ensayo de fundamentación*, 2° edición, Astrea, Buenos Aires, 1989.
- _____ (1989b), “Constructivismo epistemológico: Entre Rawls y Habermas” en *El constructivismo ético*, Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1989, pp. 93-110.
- _____ (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, pp. 113-133.
- _____ (1992), *Fundamentos de derecho constitucional*, Astrea, Buenos Aires, 2002.
- _____ (1996), *La constitución de la democracia deliberativa*, trad. de R. Saba, Gedisa, Barcelona, 1997.

- Pabón, Juan Manuel, Fernández-Galiano, Manuel (1999), "Introducción" en Platón, *Las Leyes*, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Platón (57a- 188c), *Fedón*, trad. de C. Eggers Lan, Eudeba, Buenos Aires, 2006.
- _____ (327a- 621d), *República*, trad. de A. Camarero, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
- _____ (624a- 969d), *Las Leyes*, trad. de J. M. Pabón y M. Fernández-Galiano, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, Madrid, 1999.
- Porati, Armando (1999), "Teoría política y práctica política en Platón" en Borón, Atilio (comp.), *La filosofía política clásica*, Clacso-Eudeba, Buenos Aires, 1999, pp. 37-95.
- Rorty, Richard (1985), "Solidaridad u Objetividad", trad. de J. Vigil Rubio en *Objetividad, relativismo y verdad. Escritos filosóficos I*, Paidós, Barcelona, 1996, pp. 39-56.
- Sánchez, Cecilia (1996), "Nietzsche y Foucault. Verdad, invención y política" en *Revista de la Academia*, núm. 2, 1996, pp. 39-50.
- Wolin, Sheldon (1960), *Política y perspectiva. Continuidad y cambio en el pensamiento político occidental*, trad. de A. Bignami, Amorrortu, Buenos Aires, 1974.

Recepción: 22/04/2011

Aceptación: 11/11/2011