

LA DECONSTRUCCIÓN DE LAS CATEGORÍAS
DE DERECHO E INTERÉS*

[Deconstruction of the categories of right and interest]

Raúl MADRID** 

RESUMEN

El objetivo de este trabajo es explicar la deconstrucción contemporánea del binomio derecho/interés como fundamento para reclamar una determinada atribución; dos nociones que solían excluirse mutuamente. La metodología utilizada pasa por tres etapas: (a) exponer el fundamento del derecho (*iustitia*) y su distinción respecto del interés en el mundo clásico y medieval; (b) explicar las razones por las que algunas corrientes de la Modernidad invierten este fundamento, centrándolo más bien en el individuo y en la idea de conciencia subjetiva. Por último, (c) mostrar cómo el postestructuralismo clausura la idea de “fundamento” y convierte en “indecidible” la diferencia de los opuestos, a través de lo que Derrida llama la “lógica del suplemento”. Esta lógica abre paso a la lectura deconstrutiva, incurriendo en un modelo renovado de sofística al

ABSTRACT

The aim of this work is to elucidate the contemporary deconstruction of the dyad of law/interest as a foundation for claiming a specific entitlement; two concepts that traditionally stood in mutual exclusion. The methodology employed involves three stages: (a) elucidating the foundation of law (*iustitia*) and its distinction from interest in the classical and medieval world; (b) explicating the reasons why certain currents of Modernity invert this foundation, focusing it more on the individual and the concept of subjective consciousness. Lastly, (c) demonstrating how poststructuralism closes the door on the notion of a “foundation” and renders the difference between opposites “undecidable,” through what Derrida terms the “logic of supplement.” This logic paves the way for deconstructive reading, engaging in a renewed model of sophistry

RECIBIDO el 11 de septiembre de 2023 y ACEPTADO el 30 de marzo de 2024

* ANID/FONDECYT/Regular 1190895

** Profesor Titular Ordinario, Pontificia Universidad Católica de Chile, rmadrid@uc.cl

 <https://orcid.org/0000-0003-4592-6985>

evadir en sentido filosófico la diferencia entre derechos y (meros) intereses. Finalmente, se propone un ejemplo concreto de deconstrucción entre derecho e interés, a partir del “mérito” para ser escogido en un determinado cargo.

PALABRAS CLAVE

Deconstrucción – derecho – interés.

by philosophically evading the distinction between rights and (mere) interests. Finally, a concrete example of deconstruction between law and interest is proposed, based on the concept of “merit” for selection to a particular position.

KEY WORDS

Deconstruction – Interest – Law.

I. EL DERECHO, LA PHYSIS Y EL TÍTULO JURÍDICO

Como primera cuestión, es una buena idea delimitar el punto de partida desde el cual se va a configurar la argumentación. Dicho punto de partida es la tesis general de que el derecho se opone al poder. De entrada, esta premisa puede resultar confusa o incluso directamente falsa, porque lo primero que salta a la vista entre ambos conceptos es más bien un rasgo común y no una diferencia: la fuerza. Las personas pueden ser obligadas a actuar conforme a derecho, o si ello no es posible, han de someterse a la sanción prevista para el caso de que la libertad de cada cual no desee seguir al ordenamiento. Del mismo modo, el que hace justicia por propia mano porque dispone de las condiciones materiales para ejecutarla, hace uso de una fuerza que doblega al tercero, o incluso a un grupo de terceros que puede llegar a coincidir con la misma comunidad política. Así, en la relación del derecho y el poder es más evidente la identidad que la diferencia. Esta primacía cognitiva de la continuidad entre ambos extremos hace incluso que sea fácil confundirlos, hasta cierto punto y dadas algunas condiciones.

El argumento –la convergencia entre poder y derecho– arranca formalmente en la tesis de Trasímaco en *La República*, quien había sostenido que la justicia no era otra cosa que el interés del más fuerte, dando a entender que el poder político –ya sea que se encuentre en un monarca tiránico o en el pueblo– establece las leyes en su propio interés, y los súbditos no tienen otra alternativa que obedecerlas¹. Si la justicia depende de la fuerza, implica que lo justo será aquello que pueda ser obtenido a través de ella. El argumento sofista supone la ventaja moral de lo conveniente al gobernante por sobre lo conveniente de los súbditos, porque dispone del poder para ejecutar sus intereses, y el poder se configura como el título suficiente para llevar a cabo sus intenciones. Sócrates contesta que (a) el gobernante puede cometer errores y promulgar leyes que no buscan su propio interés, y (b) que todo arte se practica buscando el bien de su objeto, no el de quien lo practica. Puesto que el arte de gobernar se ejerce respecto de los súbditos, es preciso que tienda al bien de los primeros, y no al del gobernante².

¹ PLATÓN, *La República*, 338c ss.

² PLATÓN, *La República*, 338e en adelante.

La idea expresada por Trasímaco, en el sentido de que lo bueno es lo que se puede llegar a ejecutar, era un *nomos* todavía en los tiempos de Platón, es decir, una creencia, una práctica o algo considerado de algún modo verdadero. Los usos más importantes de la voz *nomos* eran dos, en el ámbito ético y moral: (a) uso o costumbre basado en creencias tradicionales o convencionales sobre lo que es correcto y verdadero, y (b) leyes formalmente escritas y promulgadas que contenían los “usos correctos” y les otorgaban carácter obligatorio, apoyadas por la autoridad de la *polis*³. Una vez establecida la ley, los griegos reconocieron su supremacía frente a la voluntad de un rey o un tirano.

Puesto que el *nomos* era una creencia, los diversos sujetos podían tener diferentes *nomoi*. Ahora bien, la existencia de la religión como una fuerza eficaz en la sociedad griega hacía concebibles *nomoi* que se aplicaran a toda la humanidad. En este caso, el sujeto activo de la creencia era un dios, y no un simple ser humano. Este tipo de *nomoi* sí era universal, pero lo era por causa de la adhesión de la voluntad del dios, y no por el valor intrínseco de verdad de la proposición⁴. Esta manera de formular el asunto trajo como consecuencia que, al disminuir la creencia en los dioses entrando en la Época Clásica, el carácter universal del *nomos* se debilitó.

A la altura de los siglos IV y V a.C. la palabra *nomos* era usualmente considerada opuesta a *physis*, a diferencia de lo que ocurría en autores antiguos⁵. Fruto de esta oposición en el circuito intelectual de la época, lo que existía por *nomos* no existía por *physis*, y al revés; lo que era por convención no era por naturaleza. La ley y los patrones morales sustentados por la opinión pública del siglo V no estaban “dados” por los dioses, sino que, impuestos por otros hombres, o como mucho creados por el acuerdo para establecer límites a la libertad de cada individuo⁶. De esta manera, ninguna regla resulta absoluta o invariable, sino relativa y adecuada para servir a las necesidades de individuos concretos en lugares concretos, de modo tal que el estándar de la acción se orientó a la conveniencia⁷. Esta noción de *nomos* como “lo que es bueno porque es valorado” entra en conflicto con el concepto de *physis*—probablemente la idea más importante y central del pensamiento griego—, y será defendida por Sócrates contra las posiciones sofistas. Así, en relación con *nomos*, *physis* puede ser traducida a nuestro idioma en esta comparación como “realidad”, porque el término español hace evidente el contraste.

Para enfocar la noción de *physis* desde el punto de vista que aquí interesa, volvamos por un momento al punto en común del poder y del derecho: la fuerza. Que ambos coincidan en la coacción es una similitud de carácter empírico, no una certeza indudable. La coincidencia fenoménica en la fuerza no era razón suficiente para identificar el poder y el derecho, al ser con el deber ser (esto se verá con claridad después en casos como las obligaciones naturales, que consisten en un

³ GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993) 56.

⁴ Esto está presente ya en HERÁCLITO. Véase por ejemplo el fragmento 114.

⁵ Para la reconstrucción de la historia del binomio conceptual *nomos/physis*, remito a la clásica obra de HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1945).

⁶ DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (Madrid, Alianza Editorial, 1986) 45.

⁷ GUTHRIE, W. K. C., cit. (n. 3) 60.

vínculo jurídico entre personas determinadas, en cuya virtud una se encuentra en la necesidad de ejecutar en favor de la otra una determinada prestación, pero que no confiere al acreedor acción para demandar su cumplimiento). El pensamiento griego intuyó desde muy pronto, además, que para encontrar una explicación de la realidad como un todo era necesario ir más allá de las apariencias sensibles. Se trataba de una exigencia de racionalidad todavía en cíernes, que estructuraba necesariamente un orden de prelación, una jerarquía. Así, la explicación de lo real a través de un núcleo interior ponía de manera necesaria en un segundo lugar la realidad visible, porque la existencia de la diferencia implica de manera obligada un orden de prelación. Esta relación entre lo móvil y lo inmóvil –lo visible y lo invisible– es el gran tema de la filosofía griega, desde los milesios, pasando por Heráclito y Parménides hasta Platón y Aristóteles, y es lo que concentra la voz *physis*.

La noción dice por lo tanto algo de la cosa en sí, sobre el modo en que la cosa misma se mueve y su dirección; no de la mente del que suscribe una creencia –como en el caso del *nomos*–. La palabra casi no se encuentra en la literatura griega más antigua; no está en Hesíodo, y en Homero sólo figura una vez. Sus principales fuentes filosóficas son los autores jonios, especialmente Anaximandro. El concepto solo se comprende en sus raíces si se tiene en cuenta que para los griegos el orden de la naturaleza era un orden moral. Esto suponía la existencia de un vínculo entre la conducta de la naturaleza y la del hombre, que después hallará en Aristóteles una versión filosófica más depurada (no en el sentido de que los actos inmorales causen desastres naturales, sino en cuanto alejan de la propia perfección). Los milesios usaron *physis* como *arché*, es decir, como substancia primera, sustrato, origen de todo⁸. Esta substancia no podía ser visible; de otro modo no podría servir de base para el resto de los elementos que sí son perceptibles por los sentidos. La *physis* es por lo tanto una realidad que se desoculta, se hace presente (Heidegger) en el movimiento propio de cada cosa, según una cierta *ékrisis*, un separarse del *arché* originario⁹.

Así, su significado puede ser tanto el crecimiento, desarrollo o proceso¹⁰ de lo que se encuentra precontenido en el origen, como el estado o estructura de la cosa finalmente alcanzado. *Physis* es tanto proceso y constitución como forma desarrollada. Constituye un principio de organización interno del mundo¹¹, y el uso que hace de ella un autor como Heráclito sugiere que, en su tiempo, la voz se había especializado para indicar el carácter esencial de algo, así como también el

⁸ CORNFORD, Francis M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (New York, Dover Publications, 2004) 7.

⁹ Para no inducir a confusión, es preciso tener presente que en los filósofos jonios la substancia primera (*la physis*) era eterna y estaba viva. Se trata de un pensamiento hilozoísta, que no podía todavía formular las distinciones aristotélicas de substancia accidente, causa efecto, etc. Así, algunos de ellos eligieron elementos materiales del mundo físico, como el agua o el aire, para representar el *arché*. Esto sin embargo no contradice –en su propia esquema– la idea de que la realidad sensible es precedida por una substancia en movimiento que adopta la forma de los elementos clásicos y luego de las cosas sensibles, y que está oculta.

¹⁰ CALVO MARTÍNEZ, Tomás, *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega*, en *Daimon Revista de Filosofía* 21 (2000) 24.

¹¹ POHLENZ, Max, *Nomos und Physis*, en *Hermes* 81, 4 (1953) 426.

proceso por el cual se despliega. Este sentido derivado (*physis* como esencia) será el que domine la historia posterior¹². La *physis* como constitutivo originario de la cosa, responsable de su movimiento y de la armonía de los contrarios sensibles (agua, aire, tierra y fuego), adopta un papel protagónico en la antigua cosmología, e inicia su curso para dominar la historia de la filosofía occidental por largo tiempo, porque desde la cosmología pasa a la medicina, y de la medicina a la moral y al derecho. Así es como Alcmeón de Crotona reclama también para el cuerpo el orden natural de la *physis* cosmológica: la salud depende de la isonomía de las fuerzas de lo húmedo, seco, frío, caliente, amargo, dulce y las restantes, mientras que la monarquía de una de ellas es causa de la enfermedad¹³. La noción de *physis* parece adoptar cinco sentidos en los escritos médicos, todos orientados al mismo sentido de esencia y origen del movimiento: como el total de las cosas del mundo; como la esencia de algo material; como naturaleza humana, en sentido general; como la constitución de los órganos y como la constitución individual de cada hombre¹⁴. La conclusión de los médicos hipocráticos es que la salud depende de un orden, que dicho orden está en el cuerpo humano y que obedece a ciertas reglas universales que pueden ser descubiertas y formuladas por la inteligencia humana. Por esto, el *Corpus hippocraticum* afirma que “la *physis* del cuerpo es, en la medicina, el principio del *lógos*¹⁵.

Pero el concepto de naturaleza para los griegos no se limita a un sentido cosmológico o biológico, también tiene un contenido moral. Platón estimaba que todos los hombres se dirigen a su felicidad¹⁶, que consistía en el cultivo de la sabiduría (*phrónesis*) y la práctica de la virtud (*areté*)¹⁷. Este fin del hombre es explicado por Platón con referencia a las cosas en sí: a las Ideas, que constituyen para él el bien absoluto¹⁸. El hombre que practica la virtud alcanzará el equilibrio de su ser, ordenándolo a la razón¹⁹. Aristóteles toma esta idea, pero la inserta en su propia metafísica realista, que es la de la substancia, y concluye que cada hombre alcanzará la felicidad cumpliendo con ciertas reglas universales y adquiriendo ciertos hábitos. Esta teoría de la virtud puede leerse también como una reconfiguración moral de la tesis de la isonomía de Alcmeón: el equilibrio para alcanzar la *phrónesis* en lo que Aristóteles llama *philosophia peri te anthropina* (la filosofía de los asuntos humanos, que es como llama a los asuntos éticos, jurídicos y políticos)²⁰. Desde el punto de vista político, el lugar del *theios nomos* es ocupado en Aristóteles por

¹² KAHN, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, Columbia University Press, 1960) 201.

¹³ ALCMEÓN DE CROTONA, en *Fragmentos presocráticos de Tales a Demócrito* (Edición de Alberto Bernabé, Alianza Editorial, Madrid, 2010) 84 ss.

¹⁴ SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, José, *Notas sobre physis*, en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos Madrid–Barcelona* (Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1964) 183.

¹⁵ LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática* (Madrid, Revista de Occidente, 1970) 46.

¹⁶ PLATÓN, *Eutidemo*, 278e ss.

¹⁷ PLATÓN, *La República*, 586a-c ss.

¹⁸ PLATÓN, *La República*, 493b-c; 505a, 507a-e.

¹⁹ PLATÓN, *La República*, 362a.

²⁰ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, 1181b15.

el *physikon dikaios*, lo justo natural, de modo que el *nomos* ya no está sujeto a lo divino, sino a la naturaleza del hombre. Esto implica que el deber ser no queda establecido en el orden de los hechos empíricos, sino en el orden de la esencia: es real pero meta-físico²¹, posee una estructura normativa propia que no depende simplemente de la voluntad, pues decir que hay cosas justas por naturaleza es casi equivalente a decir que su justicia no depende de la voluntad humana²².

La linealidad del argumento queda consumada así, desde la cosmogonía hasta los actos morales: existe un substrato objetivo y discernible de la realidad que se manifiesta en el movimiento y hace que dicho cambio sea regular. El derecho, lo justo natural que da origen a lo justo positivo, se basa en la realidad nuclear del ser humano, su configuración más íntima, que determina un orden universal de fines. Es la *physis* la causa de la atribución. Ella puede ser discernida con arreglo a los fines naturales.

Aristóteles afirmó que lo justo es el objeto de la justicia²³, y los juristas romanos le llamaron a esto *ius* (derecho). Lo justo por lo tanto no tenía un sentido vago, sino preciso: lo propio de cada uno, lo suyo. Es, pues, aquella cosa que la justicia da o atribuye. Se trata de la cosa atribuida a un sujeto, la cual debe serle proporcionada²⁴. Santo Tomás trata al derecho al hablar del objeto de la justicia, estableciendo una cuestión muy importante para la argumentación que aquí desarrollaremos. Cito el texto: “se da el nombre de justo a aquello que, realizando la rectitud de la justicia, es el término del acto de ésta, aun sin tener en cuenta cómo lo ejecuta el agente, mientras que en las demás virtudes no se califica a algo de recto sino en atención a como el agente lo hace. De ahí que de un modo especial y a diferencia de las demás virtudes, se determina por sí mismo el objeto de la justicia y es llamado lo justo. Tal es el derecho” (*et hoc quidem est ius*)²⁵. En clave ontológica, el derecho es más bien un cierto tipo de relación que se establece entre un sujeto y una cosa: una orientación o disposición de la cosa al sujeto, y también del sujeto a la cosa. Dicha relación no es trascendental, como la que media entre una facultad y su objeto, porque la necesidad de considerar los atributos como “derechos” acontece solo en la dimensión social del titular, frente a la existencia de sujetos humanos que pudieran amenazar dicha relación. Si esta circunstancia no se produce, el atributo al que llamamos derecho existe en su dimensión ontológica, como parte de aquello que constituye al sujeto sin desencadenar la condición de operatividad.

En este pasaje del Doctor Angélico queda traducida a la naturaleza del derecho la larga línea de pensamiento que se inicia con la reflexión cosmológica de un sustrato original inteligible que rige el movimiento de los astros, del cuerpo humano y del comportamiento moral. El objeto del acto justo, el *ius*, no se califica en virtud de las condiciones particulares o la voluntad del agente, sino que

²¹ HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural* (Pamplona, EUNSA, 1987).

²² MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, *Aristóteles, lo justo por naturaleza y las fronteras de su inmutabilidad*, en *Philosophia* 79, 2 (2019) 91.

²³ ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco*, V, 1, 1129a

²⁴ HERVADA, Javier, *Lecciones de filosofía del derecho* (Pamplona, EUNSA, 1989) 115.

²⁵ SANTO TOMÁS DE AQUINO, *Suma Teológica*, II-II, q.58, a. 7.

es discernido en cuanto término de la acción justa, según lo que es de cada uno. El *ius* es pues lo que debe darse, porque está atribuido a un sujeto. El problema normativo entonces recae sobre la causa de la atribución, que es lo que en derecho se conoce como el título jurídico por el cual alguien dispone de un *ius*. El título (del latín *titulus*) es la causa eficiente de la relación que vincula al sujeto con lo que le es debido. Jurídicamente considerado, el título es la causa en cuya virtud poseemos alguna cosa; y el instrumento con que se acredita nuestro derecho²⁶. O bien es el documento escrito redactado con el fin de consignar un acto jurídico, o un acto material que puede producir efectos jurídicos; por ejemplo, el título valor, el título de propiedad²⁷. El título es una causa eficiente en sentido ontológico, porque produce el vínculo entre lo atribuido y el sujeto, pero también es una razón, es decir, aquello que aclara el entendimiento explicándolo. El título, en cuanto causa, produce el vínculo jurídico, y además es el fundamento de la *ratio* por la cual se discierne. El título está en la norma jurídica, ya sea ésta la naturaleza, la ley positiva o la ley del contrato. Por eso se dice también que el derecho objetivo es la norma jurídica²⁸.

Todas estas nociones de *physis* que hemos mencionado hasta aquí tienen algo en común: anteponen la “realidad” frente a la convención, el modo de ser de la cosa antes que el acuerdo o la voluntad de alguien, y fundan el derecho en una apelación de racionalidad objetiva que lo distingue del mero poder. Según esta lógica, lo que caracteriza al derecho es su intrínseca racionalidad, que significa coherencia y adecuación con un orden establecido, que puede ser descubierto no solo como un hecho fenoménico o un acontecimiento empírico, sino también –y principalmente– como una ley universal de contenido metafísico.

II. EL DERECHO COMO INTERÉS

La idea del derecho como un asunto objetivo en sentido filosófico no tenía relación directa con la voluntad personal del agente en el pensamiento pre-moderno. Aristóteles veía la ética como una recomendación para alcanzar el fin del hombre que dependía de su naturaleza, y Santo Tomás la consideraba un imperativo moral, sin el cual el sujeto no alcanzaba dicho fin natural (ni el sobrenatural). La voluntad subjetiva individual no incide –en estos modelos– de manera determinante en la identificación de los bienes esenciales ni de los derechos consecutivos del ser humano, porque tales derechos esenciales estaban configurados –como acabamos de exponer– por la propia *physis* y por la *physis* del bien común. Se trataba de atributos necesarios para alcanzar el fin previsto por la propia naturaleza, que no quedaban moralmente disponibles al arbitrio psicológico del agente. De hecho, el fin al que conduce el derecho como ordenamiento jurídico no era otra cosa que la propia *physis* del sujeto una vez actualizada.

²⁶ ESCRICHÉ, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (París, Eugenio Maillefert y Cía, 1858) 1576.

²⁷ CAPITANT, H., *Vocabulario jurídico* (Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1966) 544.

²⁸ GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Historia de la atribución de categorías o predicamentos a “derecho” (Ius)*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIII (2011) 275.

Cuando este modelo entra en crisis desde el punto de vista de su preeminencia cultural, se rompe el vínculo entre el ser esencial y la norma jurídica²⁹, pero subsiste la idea de que el título tiene un fundamento objetivo, el cual recae ahora exclusivamente en la norma jurídica positiva, fruto de la racionalidad del gobernante o del consenso contractual. El cambio sin embargo no es trivial, porque la objetividad del derecho baja de tono: de la certeza metafísica a la certeza de las *more*s, en sentido amplio. La Modernidad mantiene la apelación al fundamento que era propia del mundo clásico y medieval, pero la inflige una *capitis diminutio*: lo sitúa en la razón humana desprovista de la trascendencia metafísica (y mucho menos teológica) de antaño, lo que le otorga un tipo de certeza más débil, más susceptible de que el título pierda valor absoluto.

Y esto es justamente lo que comienza a ocurrir. Entre las diversas variables que configuran la Modernidad tardía se advierte una creciente psicologización del derecho, como resultado de un proceso más amplio de psicologización de la subjetividad, unido a una progresiva afirmación de la autonomía individual. El fenómeno tiene lugar –entre otras razones– porque la Modernidad da paso a una nueva configuración de la sociedad, que cambia a causa del advenimiento de una lógica distinta: una lógica de posibilidades abiertas. Este nuevo futuro indeterminado se caracteriza por dos rasgos esenciales: (a) la creciente velocidad con la que se acerca a nosotros, y (b) su condición de desconocido, a diferencia de lo que se podía esperar el hombre medieval. Este carácter de “desconocido” puede a su vez leerse en una doble dimensión: (a) al suspender el valor de los fines esenciales, los fines pasan en cierta forma al individuo concreto y a su subjetividad, sin responder a partir de aquí a estructuras pertenecientes al “mundo de la naturaleza”. Podríamos llamar a esto una perspectiva ontológica, en el que los fines humanos dejan de ser “predecibles” en sentido fuerte, pierden tono ontológico. Pero también cabe (b) una lectura histórica, o incluso sociológica: antes el futuro estaba determinado por el grupo social al que se perteneciera –los tradicionales estamentos medievales–. Ahora, sin embargo, la historia “abrevia el espacio de las experiencias, las despoja de su constancia y pone continuamente en juego nuevos factores ignotos, de modo que ni siquiera la actualidad o la complejidad de estas incógnitas pueden ser discernidas. Ello empieza a ser evidente mucho antes de la Revolución Francesa”³⁰.

La progresiva liberación de las “narrativas” modernas lleva al efecto anticipado: el control sobre las circunstancias vitales de los individuos se va desplazando progresivamente desde instancias trascendentales (tales como la racionalidad metafísica, científica, la comunidad, la tradición o las estructuras de parentesco) hacia el propio individuo y su interioridad concreta sintiente, existencial. Esta secuencia alcanza su culminación después de la Segunda Guerra Mundial, momento que es identificado por muchos como el paso de la era moderna a la postmoderna.

Existe un creciente espacio para las identidades reflexivas y narrativas, en desmedro de otras (identidades) culturales y estatutarias. La idea de lo reflexivo

²⁹ Por ejemplo, la hipótesis *etiamsi daremus*, de GROCIOS.

³⁰ KOSELLECK, Reinhart, *Futures Past. On the Semantics of Historical* (New York, Columbia University Press, 2004) 22.

viene a significar, como interpreta Dubar, un modo de propia identificación que consiste en investigar, argumentar, discutir y proponer definiciones de sí mismo basadas en la introspección y la búsqueda de un ideal moral³¹, y no en parámetros exteriores, como ocurría en el tiempo precedente, de tal modo que cualquier acción por míntima que sea, se vuelve identitaria³². Esta forma de identificación, a diferencia de las anteriores, no surge más que en cuanto manifiesta una subjetividad distante con respecto a los papeles y estatus que la comunidad impone al individuo, y una temporalidad específica, la de la intimidad y el secreto.

En el mismo sentido, Taylor sostenía a fines del siglo pasado que el individualismo de la autorrealización implicaba centrarse en el yo, con inconsciencia de las grandes cuestiones que trascienden a ese yo, fueran religiosas, políticas o históricas; lo cual supone un actuar carente de ideal moral (entendido como descripción de lo que sería un modo de vida mejor o superior)³³. Esta concepción de la autenticidad se desarrolla a partir de la concepción de que los seres humanos tienen un sentimiento intuitivo de lo que es el bien y el mal, de modo que el contacto con los sentimientos adquiere un significado moral independiente y crucial: la fuente dispensadora del sentido (del bien) no sería algo exterior, sino lo profundo de nosotros mismos. Habría en consecuencia un giro subjetivo: pensamos en nosotros mismos como seres investidos de una profundidad interior. En idéntica línea se situaría Rousseau, para quien la moral consiste en seguir la voz de la naturaleza en nuestro interior³⁴. De aquí se deduce que soy libre cuando decido por mí mismo sobre aquello que me concierne, en lugar de configurarme por influencias externas.

Mientras que las identidades estatutarias estaban orientadas al acceso a una determinada posición en la estructura o jerarquía social vinculada con el nacimiento, en el modelo moderno la posición de los individuos se relaciona más bien con el aprendizaje de un nuevo código simbólico y con la interiorización de nuevas formas de decir, hacer y pensar valoradas por el poder³⁵. Desde el punto de vista sociológico, hay una emancipación de lo individual sobre las formas de identidad comunitarias, es decir, aquellas que se configuran al interior de una comunidad (en este caso, la occidental) como sistema de nombres y lugares preasignados a los individuos, que se reproduce de modo idéntico a lo largo de generaciones. Ello tiene como consecuencia un distanciamiento de lo individual respecto a las funciones, papeles y estatus que la comunidad otorga. A partir de este momento la identidad se configura como identidad “para sí mismo”, y no para los otros. Tal cosa lleva a la emancipación de los vínculos comunitarios que “asfixian, determinan y encierran a las subjetividades individuales, presas de iden-

³¹ DUBAR, Claude, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación* (Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002) 44.

³² ROUDINESCO, Elizabeth, *El yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias* (Barcelona, Debate, 2022) 23.

³³ TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad* (traducción de Pablo Carbajosa Pérez, Barcelona, Paidos, 1994), p 51.

³⁴ TAYLOR, Charles, cit. (n. 33) 55.

³⁵ DUBAR, Claude, cit. (n. 31) 35.

tificaciones colectivas y terribles relaciones de dominación”³⁶ para hacer posible el surgimiento de una subjetividad autónoma. Igualmente, Giddens observa que los vínculos entre las ataduras externas y la experiencia de la vida individual se han roto. Esto tiene relación –en la Modernidad– con el surgimiento de un sistema referencial de conocimiento y poder, uno de cuyos efectos es la aceleración y profundización del control humano sobre la naturaleza. El mundo natural se convierte de esta manera en un entorno “creado” por el hombre, con sistemas estructurados a la medida humana, y cuyos motivos de poder y dinamismo derivan más bien de las pretensiones de conocimiento socialmente organizadas, más que de las influencias externas al sujeto. La identidad del yo profundiza este sistema internamente referencial³⁷.

Por ello, comienzan a quedar de lado los sistemas anteriores, que se organizaban en torno a costumbres que otorgaban certeza, tradiciones o ajustes pragmáticos. La moral se volatiliza y comienza a oponerse a las estructuras de control; es vista como extrínseca, ajena por su carácter normativo y pretendidamente vinculante, porque en las prácticas tradicionales las normas morales expresaban preceptos sobre lo bueno y lo malo que eran independientes del poder de la técnica³⁸. El desarrollo tecnológico colabora así de manera crucial en la generación de estructuras de dominación subjetivas, posibilitando a los individuos desarrollar su voluntad más allá de las determinaciones impuestas por una perspectiva extrínseca. La distancia entre el yo y la comunidad permite el surgimiento de una suerte de autonomía reflexiva sobre sí mismo, de un interrogarse sobre el yo en la comunidad³⁹, pero también sobre el yo como entidad autoidéntica desde un punto de vista ontológico. La primera afirmación va en la línea de los argumentos de Norbert Elias⁴⁰ y de otros autores de línea sociológica; mientras que la segunda supone una carga filosófica –no meramente descriptiva– del comportamiento: una de las salidas del desencanto metafísico de la Modernidad es dirigir la mirada hacia el interior de quien conoce, y no de las esencias conocidas.

El proceso de civilización es visto como una especie de superestructura, bajo la cual subsiste un núcleo de pulsión primaria. La aculturación reprimiría esta inclinación. Es lo que Foucault llamará después la “hipótesis represiva”⁴¹. La idea de “interés”, tomada en sentido amplio, y no meramente económico, está relacionada con la afirmación de la propia subjetividad. Es la versión psicológica de la pulsión, y ella deriva en un concepto jurídico que es enormemente valorado en la Modernidad, ocupando un espacio cada vez más relevante: la noción de derecho subjetivo. Esto no quiere decir que no existe un modo de articular

³⁶ DUBAR, Claude, cit. (n. 31) 246.

³⁷ GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (Traducción de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, 1995) 185.

³⁸ GIDDENS, Anthony, cit. (n. 37) 186.

³⁹ JORQUERA, Víctor, *Psicologización, poder constituyente y autonomía: repensando la construcción de la subjetividad en la postmodernidad*, en *Athenaea Digital* 12 (2007) 42.

⁴⁰ ELIAS, Norbert, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (Oxford, Blackwell, 2000) 44 ss.

⁴¹ FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad* (México, Fondo de Cultura Económica, 2007) I.

este último concepto con lo que hemos llamado antes derecho “objetivo”. En el esquema del realismo jurídico clásico, el derecho objetivo –al señalar lo atribuido a un sujeto– era considerado causa de la facultad moral para exigir el respeto por parte de terceros de la relación entre lo atribuido en sentido material e individuo concreto titular de la acción. Para esta tradición sin embargo, siendo el derecho intrínsecamente objetivo, hablar de “derecho subjetivo” sonaba impropio, y solo resultaba aceptable de manera análoga, en el sentido descrito.

La Modernidad no niega la importancia del sentido objetivo, pero su mirada se centra progresivamente en el derecho como presunta facultad antes que en el *ius*. Es así como este proceso deriva, según la doctrina individualista que se plasma en la “declaración de los derechos” de 1789, en la tesis de que el hombre posee derechos en cuanto tal que son previos a la sociedad, pero la regla social –que es a lo que queda reducido el derecho objetivo– tiene por finalidad la protección de esos derechos anteriores al Estado. De tal manera que el orden tradicional se invierte, y el derecho subjetivo resulta ser la causa fundante del derecho objetivo⁴², y no al revés. Este es el germen por el cual el interés se convierte en la razón de ser del deber, de la facultad y de la obligación. Es decir, se convierte en la norma jurídica. El derecho de la cosa se traslada al propio sujeto, lo que trae como consecuencia que la materia del derecho ya no es la cosa en sí exterior, sino una determinada cualidad personal⁴³.

Esta idea del derecho subjetivo como una facultad moral activa no se produjo como un exabrupto, sino que se venía preparando desde antes incluso del inicio formal de la Modernidad, aunque hay autores modernos que han optado por considerar que la idea de derecho subjetivo es más bien ficticia⁴⁴. Villey rastrea el derecho subjetivo hasta los albores de los modernos, sosteniendo que la cuna del derecho subjetivo fue la Orden Franciscana a comienzos del siglo XIV, concretamente Guillermo de Ockham, fundador del nominalismo, “es decir, de una filosofía individualista…él es quien podría ser llamado el padre del derecho

⁴² DABIN, Jean, *El derecho subjetivo* (Traducción de Francisco Javier Osset, Granada, Comares, 2006) 14-15.

⁴³ GALLEGOS, Elio, *Tradición jurídica y derecho subjetivo* (Madrid, Dykinson, 2005) 53.

⁴⁴ Es el caso de DUGUIT –ya mencionado–, como representante del realismo. También es el caso de KELSEN en el positivismo normativista, quien considera que “se trata también, como en el deber jurídico, de una norma jurídica que otorga un poder jurídico específico; de una norma jurídica que faculta a determinado individuo. Que ese individuo tenga un derecho subjetivo, es decir, que tenga determinado poder jurídico, significa solamente que una norma jurídica hace de determinada conducta de ese individuo la condición de determinadas consecuencias”. KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires, Eudeba, 1986) 43.

Por último, el realismo escandinavo comparte esta supuesta condición de “imaginario” del derecho subjetivo. Olivecrona, por ejemplo, sostiene que “este poder [el del derecho subjetivo] es, en realidad, una palabra vacía. Nada hay detrás de esa palabra. Pero la idea de tener el poder imaginario es capaz de engendrar un sentimiento de poder, es decir, un sentimiento de actividad y fuerza. Este sentimiento da una apariencia de realidad a la idea y, por lo tanto, ayuda a conservar la ilusión de que estamos en presencia de un poder real”. OLIVECRONA, Karl, *El derecho como hecho* (Traducción de Jerónimo Cortés Funes, Buenos Aires, Depalma, 1959) 67.

subjetivo”⁴⁵. Su tesis histórica ha sido rebatida posteriormente por Tierney, quien retrotrae su origen a los canonistas del siglo XII⁴⁶. No cabe duda sin embargo que, desde el punto de vista de las ideas, Ockham tiene mucho que decir sobre la primacía futura del derecho como exigencia.

Por su parte, Grocio habla del derecho como una facultad “que a cada uno se le otorga conforme a la justicia”⁴⁷, y sostiene que “el derecho, por tanto, es la facultad de elegir, conforme a la equidad, entre hacer, prestar o exigir algo”⁴⁸. En esta misma línea Pufendorff⁴⁹ y Thomasius⁵⁰. Posteriormente, apoyándose en la filosofía alemana más importante de la Modernidad del siglo XVIII y XIX –Kant y Hegel–, se deriva en la idea de que el derecho es equivalente a la “soberanía de la voluntad”, es decir del querer de cada uno en sentido subjetivo. Ello se profundiza en la Escuela Histórica, donde el estatuto de la voluntad es presentado con prioridad frente al derecho objetivo, y como el elemento esencial del subjetivo. Por esto sostendrá Savigny que el derecho subjetivo refleja el señorío de la voluntad o del querer (*Das Recht ist Herrschaft*)⁵¹, es decir, el ámbito en el cual domina la voluntad del sujeto, configurándose el derecho como un poder del individuo. Así pues, el derecho subjetivo se entiende como un poder de la voluntad individual, en cuyos límites el individuo reina con consentimiento de todos.

El derecho, de esta manera, de ser una atribución causada por un título objetivo, pasa a ser un acto de voluntad, como expresa Windscheid, quien lo define a su vez como un poder o señorío de la voluntad concedido por el ordenamiento jurídico al individuo⁵². El elemento decisivo es aquí la voluntad del sujeto, en la medida en que de ella depende la realización de un precepto del derecho objetivo, o que se forme, altere o extinga un medio de actuación de tal precepto. El derecho subjetivo queda identificado con la potencia o soberanía de la voluntad.

Pero la idea de “voluntad” todavía tenía un componente metafísico, un “querer” comprometido con el discernimiento de bienes unidos a la verdad de la inteligencia. No es de extrañar que derivara en la noción de “interés”, que apunta a un sentido todavía más subjetivo, por cuanto la palabra “voluntad” estaba vinculada a ciertos fines intrínsecos propuestos por el entendimiento. De ahí que Ihering argumente que el derecho subjetivo no tiene por objeto realizar una voluntad abstracta carente de contenido, sino obtener para el sujeto alguna

⁴⁵ VILLEY, Michel, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockam*, en *Archives de Philosophie du Droit* 9 (1964) 68. Existe versión castellana: AAVV, *La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Ockham*, en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976).

⁴⁶ TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law. 1150-1620* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997).

⁴⁷ GROCIO, Hugo, *De iure belli ac pacis* (Madrid, Tecnos, 2013).

⁴⁸ GROCIO, Hugo, *De iure praedae commentarius* (Madrid, Tecnos, 2011) 57.

⁴⁹ PUFENDORFF, Samuel, *De iure naturae et gentium libri octo* (Oxford Clarendon Press, 1934).

⁵⁰ THOMASIUS, Christian, *Institutiones iurisprudentiae divinae* (Hamburgo, Meiner, 1999).

⁵¹ SAVIGNY, Friedrich Karl von, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Berlín, Duncker & Humblot, 2013) 32.

⁵² WINDSCHEID, Bernhard, *Lehrbuch der Pandektenrechts* (Frankfurt, 1879), parágrafo 37.

utilidad o ventaja⁵³. La voluntad no podría ser la causa del derecho subjetivo, sino solamente la fuerza motriz del Derecho. Su verdadero núcleo –concluye– radica en el interés⁵⁴.

Ahora bien, lo característico del interés –según Ihering– era expresar el valor de un bien en relación con un sujeto, de manera que dicho valor era medido por causa del sujeto. Este interés debía estar reconocido por el Derecho, porque situarlo en el plano exclusivamente moral hubiera sido completamente inoperante de cara al valor práctico de la conveniencia contenida por dicho interés. Por lo tanto, el derecho subjetivo queda entendido, para Ihering, como un interés jurídicamente protegido⁵⁵. De este modo, el género pasa a ser el interés (y no el “bien”, en sentido metafísico), y la diferencia específica se configura a través de la protección jurídica. Queda en el centro del derecho la conciencia del sujeto materializada a través de tal interés, de su actividad relativa al uso de información para el reporte, el razonamiento, la formación de creencias y el control racional de la acción.

III. EL INTERÉS COMO DERECHO

1. *Deconstrucción y ‘parergon’*

Si se presta atención al título de este apartado, considerado en conjunto con el anterior, podría pensarse en primera instancia que sus contenidos son idénticos. En algún sentido esta pretensión sería verdadera, porque existe una identidad material entre ambos, puesto que los dos tienen por objeto explicar cómo se transforma la idea de derecho objetivo en un interés jurídicamente protegido. Sin embargo, responden a diversas inspiraciones formales que dan lugar a los modelos teóricos que configuran el fundamento del derecho en cada caso, y por lo tanto el fundamento del derecho subjetivo calificado ahora como interés. En otros términos: hemos descrito en el apartado anterior el modo en que la facultad de exigir una determinada atribución pierde su conexión con un orden invariable (la naturaleza humana), y pasa a depender en último tiempo de la expresión de la conciencia que atiende a lo conveniente. Lo que nos ocupa ahora es una exposición del modo en que la conciencia subjetiva moderna se transforma, supera históricamente lo que podríamos llamar su “condición analítica”, y adquiere una forma sintética (creativa) total, lo que va a producir no solo una inversión de la relación entre el derecho y el interés –como había hecho la Modernidad–, sino más bien una deconstrucción de los dos términos. Para ello, se harán primariamente algunas consideraciones sobre los presupuestos posterstructuralistas y las características de la deconstrucción (Derrida), para luego abordar el problema del

⁵³ Existen otras propuestas semejantes, como la ecléctica de Jellinek, que busca conciliar como fundamento del derecho subjetivo la voluntad y el interés. Para efectos de este trabajo, sin embargo, no resulta relevante. Véase JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990).

⁵⁴ IHERING, Rudolf von, *La Dogmática Jurídica* (Buenos Aires, Editorial Losada, 1946) 180.

⁵⁵ IHERING, Rudolf von, cit. (n. 53) 189 y 190.

acto deconstrutivo concreto de los opuestos que configuran el binomio “derecho e interés” que aquí nos ocupa.

La querella entre el período premoderno y la Modernidad estaba centrada en torno a la cuestión del fundamento, especialmente en el ámbito moral. Dicho de otro modo: en ambos modelos la apelación al fundamento resultaba inevitable, pero cada período ofrecía soluciones opuestas sobre en qué consistía, materialmente hablando, dicha justificación. “Fundamento” hace referencia a la fuerza productiva de algo en cuanto real; un principio último que sea origen de todos los principios particulares. Fundamento o principio sería entonces, como significado primario, fundamento o principio de la realidad, aunque ambas nociones se pueden decir también en otros sentidos diversos⁵⁶. Los filósofos postestructuralistas –cuya época dominante comienza al bordear la mitad del siglo XX– intervienen en esta polémica con un postulado mucho más radical: la sustitución de un fundamento material por otro –el *ius* por la subjetividad– no sería un dejar atrás; no sería una superación. En realidad, no sería otra cosa que una versión renovada de la misma lógica que se pretende dejar atrás, la lógica del logocentrismo, del *arché* y de la esencia. Según los postestructuralistas, la única forma de esquivar esta trampa metodológica sería descartar la hipótesis del fundamento mismo. Según ellos, toda apelación al origen es formalmente idéntica, porque el *lógos* es al mismo tiempo *arché*. En palabras de Derrida: en el logocentrismo [es decir, el pensamiento metafísico en cualquiera de sus formas], el problema del origen se confunde con el problema de la esencia⁵⁷. La cuestión se traslada entonces a la posibilidad o imposibilidad del fundamento; no a determinar cuál es éste materialmente hablando (que sería lo propio del debate de medievales y modernos).

La tesis de estos autores (nos centramos en Derrida para efectos de este trabajo) es que la época del fundamento en realidad ha sido clausurada. Esta noción –clausura– halla su inspiración en Hegel, Husserl y Heidegger, y es usada para explicar, justamente, un fenómeno distinto de la mera “superación” (*Überwindung*) de un paradigma por otro. Heidegger afirma que el pensamiento del ser se ha perdido, o escondido, o retirado en el momento que ha sido determinado *por la metafísica* como *presencia*, como proximidad del ente ante la mirada (*eidos*, fenómeno, etc.) y luego como *ob-jeto*. Esta determinación del ser como *pre-sencia*, después, de la presencia como proximidad del ente a sí, como conciencia de sí (de Descartes en adelante) *delinearía la clausura* de la historia de la metafísica, porque la historia del ser, o del pensamiento del ser, no se agotaría en ella. La metafísica entonces no sería más que una época de la historia; un periodo de retirada y de suspensión necesaria, que debe ser seguida por otra época, de manera tal que la historia del ser es en realidad la historia de sus diversas épocas⁵⁸. Su desaparición sería un acontecimiento “epocal”, no se borraría, pero perdería su papel en la línea del significado.

⁵⁶ ARISTÓTELES, *Met.*, IV, I, 1012b 32-1013a 20.

⁵⁷ DERRIDA, Jacques, *De la gramatología* (México, Siglo veintiuno editores, 1971) 98.

⁵⁸ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley. El fundamento místico de la autoridad* (Traducción de Patricio Peñalver Gómez, Adolfo Barberá del Rosal, Madrid, Tecnos, 2018) 184.

A la metafísica no se puede, según esta tesis, oponer un concepto, porque todos los conceptos son metafísicos, sin excepción. Lo único viable para enfrentarla sería un movimiento de dislocación, una suerte de “no-concepto” que se desvíe de esta estructura de naturaleza y filiación que hemos descrito. En este punto adquiere importancia la idea de la textualidad universal que domina en estos autores, porque la clave para deshacer la metafísica es planteada como un trabajo textual, un movimiento al que ninguna identidad, ninguna simplicidad o unidad originaria podría preceder ni rehacer⁵⁹. Hay aquí dos presupuestos: (a) todo es texto, y (b) la textualidad jamás puede deshacer completamente su tejido. La primera afirmación parte de la división entre naturaleza y espíritu como si se tratara de ámbitos independientes uno del otro, y concebibles además uno al margen del otro, tal como ocurre en la filosofía alemana moderna⁶⁰. En el ámbito del espíritu, el dominio de la textualidad es equivalente a plantear toda búsqueda de significado como una lectura de signos, no de realidades esenciales. Además –aquí la segunda afirmación–, dicha textualidad no puede ser delimitada o capturada por una mirada crítica que pueda identificar plenamente el significado y el origen en su inmovilidad. Se trata pues de ontología inacabada, que opera más bien en torno a una marca o huella que en torno al ente como realidad auto-ídéntica⁶¹.

A partir de estos supuestos, resulta evidente que la “lectura” de un texto no podría operar a partir de la búsqueda de un significado dominante adoptado al alero de la economía de una comprensión⁶². Para nombrar esta estrategia de lectura sin finalidad (es decir, sin un significado que descubrir en el proceso de lectura, como haría el logocentrismo⁶³), Derrida encuentra una palabra: “deconstrucción”. Explicar qué (no) es la deconstrucción es ciertamente una empresa que excede estas páginas, pero consideraremos sin embargo un aspecto que puede ayudar a entender el proceso de deconstrucción concreto que nos ocupa aquí, a saber, la que media entre el derecho y el interés. Me refiero al concepto de *parergon*, que expresa de manera gráfica la imposibilidad de la exterioridad de los contrarios en la aproximación deconstrutiva.

El *parergon* es una noción utilizada para referirse a aquellos elementos que, aunque no son esenciales para la obra, se encuentran relacionados con ella y resultan relevantes para su interpretación y valoración. Es todo aquello que rodea a la pintura, como el marco, la iluminación, la ubicación, la exhibición, entre otros elementos que no forman parte de la obra como tal, pero que afectan al modo

⁵⁹ DERRIDA, Jacques, *La Diseminación* (Traducción de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997) 11-12.

⁶⁰ RAMETTA, Gaetano, *Naturaleza y espíritu en la filosofía clásica alemana*, en *Quaderns de Filosofia* I, 1 (2014) 55-64.

⁶¹ Por esto sugiere Derrida que la huella debe ser pensada con anterioridad al ente: “El campo del ente, antes de ser determinado como campo de presencia, se estructura según las diversas posibilidades –genéticas y estructurales– de la huella”, DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, cit. (n. 58) 61.

⁶² Sobre esta dificultad, véase el diálogo entre Gadamer y Derrida, en MICHELFELDER, Diane y PALMER, Richard, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (New York, State University of New York Press, 1989).

⁶³ DERRIDA, Jacques, *De la gramatología*, cit. (n. 58) 109.

en que ésta se percibe e interpreta. La voz proviene de una distinción kantiana entre el *ergon* (obra) y *parergon* (lo que está fuera de la obra, el ornamento, *hors d'œuvre*)⁶⁴. Kant lo considera relevante porque permite comprender cómo la obra de arte se relaciona con su entorno, y de qué manera dicho entorno afecta a la percepción y la valoración de la obra, que ya no es concebida como un objeto autónomo y aislado, sino en constante relación con el mundo y la cultura en que se produce y se exhibe. El *parergon* permite además comprender de qué manera la obra de arte puede ser comprendida e interpretada de diversos modos según el contexto en el cual se presenta.

En Derrida el concepto adquiere sin embargo una dimensión filosóficamente más densa, porque es utilizado para borrar la frontera divisoria entre lo que pertenece a la obra y lo que la rodea, con objeto de sustraerse a todos los criterios rigurosos de encuadre entre el afuera y el adentro⁶⁵. Pero, por supuesto, la figura supera la obra de arte, y se aplica al texto, en toda la gama de opuestos que puede contener. Una lectura parergónica no reconoce un centro de significado, y por lo tanto borra las fronteras entre lo interior y lo exterior, eliminando la auto-identidad del adentro, confundiendo lo que no pertenecía intrínsecamente a la totalidad del objeto como parte integrante, sino solamente como adición externa⁶⁶. Busca evitar lo sistemático, la comprensión, la geometría, el privilegio de lo apolíneo, el significado trascendental, que consigue ser separado de la cadena de significantes. Es una estrategia para forzar el sistema en el sistema⁶⁷. El fondo del argumento del *parergon* estriba en la indecidibilidad del borde; el problema del *parergon* es en realidad el problema del límite y del lugar: no se encuentran ni adentro ni afuera. La imposibilidad de *decidir* este problema enuncia la esencia de la deconstrucción: exponer la trama infinita de un texto, su huella –para utilizar el concepto técnico derridiano–, y su precariedad, para luego reformular un significado que no es ni podría permanecer idéntico a sí mismo. Una lectura de esta naturaleza es esencialmente sintética, porque reformula de un modo *poético* el sentido.

2. La indecidibilidad entre derecho e interés: el ejemplo del mérito

El tema anterior, que como hemos visto es esencialmente filosófico, se traslada al derecho. Se ha revisado antes cómo el mundo clásico y medieval identificaba el fundamento jurídico con una atribución real –el *ius*– basada en una causa natural o positiva, según fuera el caso. Los modernos invirtieron este fundamento, asignando el valor primario del derecho a la potestad moral de exigir una conducta, lo que derivó en una primacía del sujeto y de sus intereses, aunque sin abandonar del

⁶⁴ KANT, Immanuel, *Crítica de la facultad de juzgar* (Traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Avila Editores, 1992), párrafo 14.

⁶⁵ DERRIDA, Jacques, *La verdad en pintura* (Traducción de María Cecilia González y Dardo Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001) 29.

⁶⁶ DERRIDA, Jacques, *La verdad en pintura*, cit. (n. 66) 64.

⁶⁷ PENALVER, Patricio, *Introducción a Derrida, Jacques, La voz y el fenómeno* (Valencia, Pre-textos, 1995) 16.

todo la metafísica⁶⁸ pero debilitando la idea de un fundamento inquebrantable. Este cambio es representativo del movimiento moderno, antropocéntrico, humanista e ilustrado, y se une a la primacía de la libertad por sobre la razón metafísica que tan bien expresara Pico de la Mirándola al abordar una voluntad guiada no ya por la ley, la obligación o el deber, sino constituida originariamente en una posibilidad de moverse en la dirección elegida libremente; un ir al bien no porque se debe, sino simplemente porque se puede⁶⁹. Así, el derecho o lo suyo de cada uno es concebido *desde* el interés, trasladándose imperceptiblemente su foco de sentido. El derecho como el ordenamiento jurídico comienza de esta forma lenta, pesadamente a convertirse de manera principal en un instrumento para garantizar el interés de los ciudadanos, lo que se hace todavía más patente al surgir la noción de “libre desarrollo de la personalidad” como un derecho humano, protegido constitucionalmente en algunas ocasiones incluso antes que el derecho a la vida⁷⁰. La noción contemporánea de derecho subjetivo es dominada en cierta forma por el voluntarismo. Así parece entenderlo también Duguit, cuando sostiene que [el derecho subjetivo] jerarquiza las voluntades⁷¹.

La transformación postestructuralista es sin embargo más intensa y dramática que esta inversión, porque opera sobre la posibilidad misma del significado, descentrándolo, o más bien declarando su descentramiento y operando como si éste fuera un hecho. Para hacerse una idea cabal de lo anterior, resulta adecuado atender nuevamente al concepto de interés. En la perspectiva moderna, el interés jurídicamente protegido estaba relacionado con lo conveniente, es decir, con aquello que producía felicidad o bienestar al individuo, y que por lo tanto era razonable que buscara. Esto no tenía un sentido primariamente utilitarista –al menos no en la filosofía jurídica continental–: estaba conectado con los bienes que podían ser deseados según la naturaleza humana (aunque estuviera desconectada ya, en el modelo metodológico moderno, de la apertura a lo trascendente). Ese estándar de racionalidad, de normalidad, vinculada con objetivos que todo hombre buscaría, es propiamente moderno. Posteriormente es canalizado a través de la idea de derechos del hombre y del ciudadano, que luego muta en favor de modelos como el garantismo, en el que el ordenamiento jurídico es concebido fundamentalmente como un sistema de protección para asegurar los derechos

⁶⁸ Como dice HEIDEGGER, el humanismo se funda en una metafísica que se desarrolló y se afirmó en la Edad Media, no es el inicio de la historia *del ser humano*, sino su final. O el humanismo se fundamenta en la metafísica, o no es nada en absoluto. Pero, por otro lado, el humanismo se funda también en una concepción de la esencia del hombre, que se desarrolló a partir de la metafísica y que, de hecho, la sigue afirmando todavía. Véase HEIDEGGER, Martin, *Carta sobre el humanismo* (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2016) 35.

⁶⁹ PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Madrid, PPU, 2002).

⁷⁰ Ley Fundamental de Alemania del 23 de mayo de 1949 establece que: Artículo 2: (1) “Todo el mundo tiene derecho a la libre realización de su personalidad, siempre que no viole los derechos de los demás ni viole el orden constitucional o el orden legalmente establecido. (2) Cada persona tiene derecho a la vida y a la libertad personal. La libertad personal solo puede ser limitada de acuerdo con las disposiciones legales”.

⁷¹ DABIN, Jean, cit. (n. 42) 14.

individuales y colectivos, los cuales se configuran para estos autores como la dimensión jurídicamente operativa del interés. Así es como encontramos en Ferrajoli una respuesta a la pregunta sobre qué son los derechos humanos que tiene (a) un carácter formal, porque la teoría del derecho no puede decir cuáles son o cuáles deben ser (materialmente) estos derechos, sino *qué* son, y (b) ello se alcanza mediante una función explicativa de la teoría con relación a cualquier ordenamiento, sin atender a cuáles sean los derechos materialmente tutelados. Pues bien, esa función es la idea del derecho como una expectativa (un interés) adscrita a un sujeto por una norma jurídica y debido a su *status* o condición de tal, prevista asimismo por una norma jurídica positiva “como presupuesto de su idoneidad para ser titular de situaciones jurídicas y/o autor de los actos que son ejercicio de éstas”⁷².

Realizar una deconstrucción, sin embargo, no es invertir los términos del binomio, porque una acción de ese tipo no haría más que restablecer la lógica del fundamento que Derrida declara clausurada, simplemente con un contenido inverso. Si se ha producido una deconstrucción de los términos “derecho” e “interés” no es sostenible una prioridad entre uno y otro, sino más bien una *indecidibilidad*⁷³, es decir, un estado de cosas en que la pureza de los conceptos que permitía distinguirlos con claridad conceptual ya no sobrevive; un estado de cosas en el que ya no se puede afirmar que el derecho es una estructura destinada a *proteger* al interés, sino que el derecho mismo *es* el interés, con lo cual la apelación al fundamento –sea éste natural o positivo– queda desvirtuada en su totalidad, incapaz de configurarse como un momento metodológico. Nos encontramos por lo tanto ante una reinscripción de la diferencia empírico-trascendental que opera en todos los ámbitos, y desciende hasta el derecho, como en el ejemplo del que se ocupa este trabajo.

¿Cómo se produce concretamente la deconstrucción del binomio derecho e interés? Hay que apuntar, primero, que no existe una forma única de leer deconstrutivamente. La deconstrucción implica que no existe un sentido autorizado o primario, es decir, que un conjunto de signos puede ser leído reiteradamente desde distintos puntos de partida, sin que ninguna de estas lecturas pueda proponerse como excluyente o definitiva. De manera muy sintética y hasta cierto punto escolar –pero útil para explicarse–, cabe sostener que la estrategia de lectura deconstrutiva contiene dos pasos⁷⁴: un primer movimiento (a) de des-sedimentación, que consiste en descubrir las fisuras, errores, contradicciones, sin sentidos, etc. del texto desde el punto de vista de la jerarquía de los opuestos y, como consecuencia de ello ponerlos en evidencia, acentuarlos, aumentarlos, aprovechando las resquebrajaduras y fallas, y un segundo gesto (b) de reinscripción del significado. Es el momento de la síntesis, de la formulación del sentido. Esta síntesis no es producto de una relación con un referente destacado del texto; consiste más bien

⁷² FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil* (Traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 2004) 39.

⁷³ DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno* (Valencia, Pre-Textos, 1985) 12.

⁷⁴ GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998).

en producir discursivamente lo otro a partir de sí mismo. Tal producción tiene el sentido de la invención, porque se trata de algo que viene una única vez, y también por última vez, recorriendo el camino desde lo mismo hasta lo otro. En la deconstrucción, por lo tanto, no puede haber ni reconocimiento ni recepción del otro, sino esta invención de lo que es radicalmente otro desde el significante que le hace acontecer⁷⁵. Al principio de este apartado hablábamos de conciencia analítica y conciencia sintética. En el modelo metodológico de la metafísica –medieval o moderno– había algo que analizar, una verdad que descubrir la carga de significaciones no presentes en el texto, una *aletheia* al final de la hermenéutica que derivaba en una comprensión de un sentido paradigmático (Gadamer). Al final de la deconstrucción, en cambio, solo hay síntesis de la conciencia en la disposición de los significados que peregrinan en la iteración indefinida de los significantes.

Establecida la ausencia de un canon deconstrutivo en general, tampoco cabe afirmar que la oposición entre el derecho y el interés haya seguido un camino único en cada una de sus respectivas concreciones. Por el contrario, hay infinidad de vías para declarar la “imposibilidad” de distinguir realmente entre ambos conceptos. Tomemos a modo ejemplar –como se anunciaaba antes– el caso del mérito para desempeñar un cierto cargo. La tesis tradicional, que podemos denominar en general “pre-deconstructiva”, habría tendido a asociar la justicia del otorgamiento con los méritos o merecimientos propios del beneficiado, y resulta en general atractiva como criterio de interpretación⁷⁶. Este esquema de esfuerzo-recompensa cruza toda la idea del mérito, desde la teología católica hasta la Modernidad racionalista, porque tiene un sustento metafísico que compartir, aunque de diverso signo. Así, el término mérito (*meritum*) denota la propiedad de una buena obra que le da derecho al que la hace a recibir una recompensa (*proemium, merces*) de aquél a cuyo servicio se realiza la obra. Por extensión, la palabra designa también la buena obra misma, en la medida en que se merece una recompensa de la persona en cuyo servicio se llevó a cabo. En sentido teológico, un mérito sobrenatural sólo puede ser un acto saludable (*actus salutaris*), aquel al cual Dios, a consecuencia de su promesa infalible, le debe una recompensa sobrenatural, que consiste últimamente en la vida eterna⁷⁷, pero exige un acto de cooperación por parte del hombre⁷⁸. Esta visión es compatible con el principio aristotélico de que el mérito es patrimonio del que realiza una buena acción⁷⁹ e incluso se encuentra en autores modernos⁸⁰. Desde un punto de vista civil, el mérito hace su entrada en la Modernidad como instrumento de legitimación de la burguesía, y por oposición al principio selectivo del abolengo y la sangre. En todos estos casos hay una relación intrínseca de lo

⁷⁵ DERRIDA, Jacques, *Posiciones* (Valencia, Pre-textos, 1977) 27.

⁷⁶ SANDEL, Michael, *La tiranía del mérito* (Madrid, Debate, 2020) 67.

⁷⁷ DE AQUINO (1956), I-II, q. 114, a.1. Cf. también *S. Teol.*, I-II q.21; *S. Teol.*, III, q. 19; *S. Teol.*, I, q. 62; *In Sent.* II, dd. 27-29; *In Sent.* III, d. 18; *In Sent.* II, d. 5, q. 2. A y *De Veritate*, q. 29.

⁷⁸ MIRALLES, Antonio, *El gobierno divino de la teología del mérito en Santo Tomás de Aquino*, en *Teresianum* 35 (1984) 1 76.

⁷⁹ Véase especialmente el libro V de la *Ética a Nicómaco*.

⁸⁰ Pero también modernos, como Adam Smith. SMITH, ADAM, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge, Cambridge University Press, 1954) 54.

debido con acciones individuales de los respectivos agentes, que se convierten de este modo en causa del merecimiento, y que en consecuencia se distinguen de quienes que no las han realizado. La justicia distributiva, con su lógica proporcional, opera adjudicando la recompensa: el ser contratado o nombrado para desempeñar un determinado cargo. En este escenario, el “interés” del experto y del lego no tendrían la misma calidad: el experto tendría el derecho de ser elegido por causa de su condición de tal, que le haría meritorio. Dicho de otra manera: de entre los interesados, solo tendrían “derecho” a postular los que cumplieran con los merecimientos específicos.

Pero en nuestro tiempo sin embargo los criterios de objetividad ceden su lugar al criterio de la participación, y por ello todo se subordina al principio de igualdad. El mayor mérito de cada hombre no radica en sus diferencias accidentales creadas a través de la naturaleza o del esfuerzo, sino en sus identidad como miembro de la comunidad. Aquí subyace la lectura deconstrutiva: se hace indecidible el mérito (o la acción meritoria) de la condición misma de ciudadano; éste (es decir, el mérito) no proviene de sus acciones o conducta que se hagan dignas de una determinada recompensa: la sola calidad de ciudadano libre y auto-configurante autoriza para cualquier merecimiento. Por ello, los discursos del mérito y la meritocracia resultarían flexibles, y susceptibles de ser leídos en distintas direcciones⁸¹. Ello implica sucesivas relativizaciones de distinciones y diferencias, como por ejemplo la que media entre igualdad material y la igualdad formal o ante la ley. Se afirma en este sentido que el principio fundamental de la democracia es la igualdad de oportunidades, que correría paralela a la igualdad de todos los ciudadanos ante la ley. El mérito no haría más que profundizar la desigualdad⁸². Como consecuencia, permitir que cualquier ciudadano pueda ser elegido para cualquier cargo garantizaría que todos tuvieran la misma oportunidad de participar en la vida política y de ocupar cargos de responsabilidad, evitando la configuración de “élites dominantes” que pudieran atentar contra la horizontalidad de esta visión. Al abrir la alternativa de que cualquier ciudadano pueda ser elegido para cualquier cargo, se incentivaría la participación activa de la ciudadanía en la política, porque desde la idea de participación también se puede alcanzar la desestabilización de la idea de mérito. Ello fortalecería la democracia al permitir que un amplio espectro de voces y perspectivas estuvieran representadas en los procesos de toma de decisiones, favoreciendo la renovación y el cambio; permitiendo que nuevas ideas, enfoques y perspectivas entren en juego, independientemente de cuáles sean sus “virtudes” racionales o argumentales. Se evitaría así la perpetuación de una élite política o de un grupo de poder establecido, soslayando la concentración y la reagrupación vertical del poder, que sería un resultado de signo metafísico. Por el contrario: el interés y el derecho tendrían ahora una escala uno a uno; se identificarían en un trasfondo de naturaleza política. Esto descentra el gesto moderno de invertir el

⁸¹ LITTLER, Jo, *Against Meritocracy. Culture, Power and Myth of Mobility* (Nueva York, Routledge, 2018) 212.

⁸² BOARELLI, Mauro, *Contra l’ideología del merito* (Roma, Laterza, 2019) 98 ss. Esta crítica está bien desarrollada también en Peña, Carlos, *La mentira noble. Sobre el lugar del mérito en la vida humana* (Santiago, Taurus, 2020).

origen del derecho: el derecho carece ahora de una explicación universal que lo sitúe frente al interés como una noción distante, regida por un estatuto universal. Al permitir que cualquier ciudadano pudiera ser elegido para cualquier cargo, se fomentaría finalmente la representatividad y la diversidad en los órganos de gobierno, lo que favorecería la mencionada igualdad material. Esto significa que los ciudadanos podrían elegir y ser elegidos independientemente de su origen, nacionalidad, sexo, conocimiento, experiencia, religión u otras características personales cualquiera, lo que contribuiría a una representación más equitativa y a una toma de decisiones más inclusiva. Hay cantidad de literatura sociológica en la que se defiende que la meritocracia es un mito⁸³.

Estas descripciones dependen en última instancia, sin embargo, de la deconstrucción de la cuestión filosófica primaria: las diferencias no se pueden jerarquizar, porque toda jerarquía es metafísica o logocéntrica. Esto conlleva una rectificación de la noción de conciencia cognoscitiva, porque ésta, tal como es entendida por la Modernidad –y también por sus antecesores–, no puede ser otra cosa que presencia, en el sentido de la proximidad del presente temporal que da su forma a la intuición clara y temporal del objeto. La intuición cumplida es la presencia en sí de la conciencia (cognoscitiva). De esta manera, el pivote de la igualdad erosiona al mismo tiempo la semejanza y la diferencia. Ambas quedan pendientes de una tercera cosa: el acto de lectura deconstrutiva, porque la deconstrucción es la justicia, y el derecho es esencialmente deconstruible⁸⁴. El valor de presencia era la última instancia jurídica de la metafísica. Esta presencia era el derecho como signo: signo de una naturaleza que se presenciaba en el movimiento (Heidegger), o signo del interés, como lo había presentado la modernidad. Como sostenía Husserl, el signo tiene un doble sentido: puede significar expresión (*Ausdrück*) o señal (*Anzeichen*)⁸⁵. El postestructuralismo desvirtúa este *doppelsinn* (o doble significado), conduciendo a la afirmación de que el interés mismo es el derecho, o bien que la medida del interés y del derecho es incalculable, no tiene cómo ser objetivada.

IV. REFLEXIONES FINALES

Hemos intentado mostrar en términos teóricos cómo ha variado la relación entre las nociones de interés y derecho a lo largo de los modelos intelectuales dominantes. Desde una separación total, anunciada implícitamente en los argumentos socráticos contra los sofistas, a una cierta reinscripción en el yo protagonizada por la filosofía moderna, el fundamento del derecho –como opuesto al interés– ha variado de un paradigma a otro. El advenimiento en el siglo XX del postestructuralismo y su impronta nietzscheana abre la puerta a un descentramiento del

⁸³ Por ejemplo BLOODWORTH, James, *The Myth of Meritocracy* (Biteback Publishing, New York, 2019); McNAMEE, Stephen y MILLER JR., Robert K., *The Meritocracy Myth* (Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2014); y MANDLER, Peter, *The Crisis of Meritocracy. Britain's transition to mass education since the Second World War* (Oxford, Oxford University Press, 2020).

⁸⁴ DERRIDA, Jacques, *La Diseminación*, cit. (n. 60) 35.

⁸⁵ HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, I (Traducción de Manuel Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006) pp. 233 ss.

problema. La cuestión se traslada entonces desde la pregunta del fundamento —que distingue el derecho del interés— a la declaración de imposibilidad de discernir de manera cierta entre uno y otro, lo que abre paso a una lectura deconstrutiva del derecho, como lo dice expresamente Derrida. La conclusión del presente trabajo es entonces que la deconstrutibilidad del derecho anunciada en los términos descritos implica también la indecidibilidad del *ius* respecto del interés, y por lo tanto la confusión concreta de este último con el derecho en cada discernimiento concreto de “lo justo”.

Ahora bien, desde un punto de vista metodológico es adecuado tener presente que la deconstrucción del binomio “derecho e interés” —que nos ha ocupado en las páginas anteriores— es en realidad parte de un proceso deconstrutivo mayor que se produce a una escala de grandes proporciones: la deconstrucción entre el derecho y la política, que afecta a nuestra cultura en todas sus dimensiones. Sería un error concebir esta relación género-especie como el efecto de un movimiento programático, porque la deconstrucción no es un método ni representa un movimiento hacia una determinada finalidad, al menos para Derrida. La fuerza de los hechos sin embargo encamina a ambas deconstrucciones a mostrarse coordinadas, o a que la indecidibilidad del derecho y el interés se configure como una manifestación de la indecidibilidad del derecho y la política. La confusión entre derecho e interés inaugura de esta manera una administración *política* del derecho en sentido formal, no meramente material, como había ocurrido a lo largo de la historia. En otros términos, el horizonte de sentido del derecho pierde un sustento objetivo/universal, como tenía lugar en la formulación clásica e incluso moderna de lo justo, y se presenta ahora como una simple organización de las potestades y de la lógica de su expansión. Si el derecho era considerado una fuerza racional, y el poder una fuerza arbitraria, ahora esta distinción se hace problemática. Frente a esta supuesta confusión la mentalidad jurídica tradicional dos advierte dos alternativas: todo derecho/interés es racional, o todo derecho/interés es arbitrario. En el modelo deconstrutivo esta lógica no puede operar, porque la diferencia entre racionalidad y arbitrariedad también se diluye, en conjunto con toda la cadena de conceptos o significaciones organizadas metafísicamente. Por esto el derecho surge como un “elemento de cálculo”⁸⁶, mientras que la justicia se presenta como incalculable, de modo tal que la decisión entre lo justo y lo injusto, entre el interés y el derecho, no está ni puede estar asegurada por una regla.

Desde el punto de vista de la sociedad, la deconstrucción del derecho y el interés supone también la conversión horizontal del poder, es decir, un análisis de las relaciones de poder que no se basa en una concepción tradicional de dominación vertical ni jerárquica, sino en una red de relaciones dispersas y descentralizadas, orbital. De este modo, el poder no se encuentra solo en las instituciones y figuras de autoridad formales, sino que está presente en todas las interacciones sociales y en las prácticas cotidianas y en todo el derecho, que no sería otra cosa que un conjunto de intereses articulados. La horizontalidad del poder implica que éste no se ejerce unilateralmente de arriba hacia abajo, sino que se entrelaza, se despliega

⁸⁶ DERRIDA, Jacques, *Fuerza de Ley*, cit. (n. 57) 39.

en todas las direcciones dentro de la sociedad exactamente igual que la metáfora de los hilos del textos que emplea Derrida en *La diseminación*⁸⁷, impregnando las relaciones entre individuos, entre los grupos y entre las diversas estructuras. Foucault también desarrolla esta idea, pero desde otra posición: el poder no es una entidad fija y estática, sino que representa una fuerza relacional y productiva que se ejerce y se resiste en múltiples puntos y momentos. Se enfoca en las tecnologías y estrategias de poder utilizadas en la regulación de las conductas y en la conformación de los sujetos, más que en las estructuras formales de poder⁸⁸. Así, la horizontalidad del poder invita a analizar sus dinámicas y efectos de manera dispersa y descentralizada, y a examinar cómo las relaciones de poder se construyen y se despliegan en diversos ámbitos sociales y discursivos. Se trata de una recuperación con instrumentos metodológicos contemporáneos de la lógica del poder, el cual queda hasta cierto punto confundido con el derecho.

La política no es lo que determina en última instancia (o lo que sobredetermina) las relaciones elementales y por naturaleza “neutrales”. Al menos, este ha sido el pensamiento occidental hasta ahora. Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte; pero esa es otra cuestión. Decir que “todo es político” –como se deduce de la homologación entre las categorías que discutimos– es un supuesto que busca expresar la omnipresencia de las relaciones de fuerza, y su inmanencia en un campo político universalizado. Esta concepción hace necesario plantearse la tarea, hasta ahora esbozada, de desembrollar esta madeja indefinida de envíos y reenvíos en que la extensión lógica de conceptos como el derecho y el interés pasa a ser de escala uno a uno. En la medida en que los efectos de esta pretensión pueden ser impredecibles para la organización jurídica tal como se ha conocido hasta ahora, parece prudente intentar delimitar su alcance.

BIBLIOGRAFÍA

- ARISTÓTELES, *Ética a Nicómaco* (traducción de Julián de Marías y María Araujo, Madrid, Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 1999).
- ARISTÓTELES, *Metafísica* (traducción de Tomás Calvo Martínez, Madrid, Gredos, 2012).
- BLOODWORTH, James, *The Myth of Meritocracy* (Biteback Publishing, New York, 2019)
- BOARELLI, Mauro, *Contra l'ideología del merito* (Roma, Laterza, 2019).
- CALVO MARTÍNEZ, Tomás, *La noción de physis en los orígenes de la filosofía griega*, en *Daimon Revista de Filosofía* 21 (2000) 21-38.
- CAPITANT, Henri, *Vocabulario jurídico* (Buenos Aires, Ediciones Depalma, 1966).
- CORNFORD, Francis M., *From Religion to Philosophy. A Study in the Origins of Western Speculation* (New York, Dover Publications, 2004).

⁸⁷ DERRIDA, Jacques, *La Diseminación*, cit. (n. 60) 93.

⁸⁸ FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2002).

- DABIN, Jean, *El derecho subjetivo* (traducción de Francisco Javier Osset, Granada, Comares, 2006).
- DE AQUINO, Santo Tomás, *Suma Teológica*, VIII (Madrid, Biblioteca de Autores Cristianos, 1956).
- DERRIDA, Jacques, *De la gramatología* (México, Siglo veintiuno editores, 1971).
- DERRIDA, Jacques, *Posiciones* (Valencia, Pre-textos, 1977).
- DERRIDA, Jacques, *La voz y el fenómeno* (Valencia, Pre-Textos, 1985).
- DERRIDA, Jacques, *La Diseminación* (traducción de José Martín Arancibia, Madrid, Fundamentos, 1997).
- DERRIDA, Jacques, *La verdad en pintura* (traducción de María Cecilia González y Dardo Scavino, Buenos Aires, Paidós, 2001).
- DERRIDA, Jacques, *Fuerza de ley. El fundamento místico de la autoridad* (traducción de Patricio Peñalver Gómez, Adolfo Barberá del Rosal, Madrid, Tecnos, 2018).
- DERRIDA, Jacques, *La fenomenología y la clausura de la metafísica. Introducción al pensamiento de Husserl*, en *Investigaciones Fenomenológicas* 15 (2018) 167-185.
- DODDS, Eric Robertson, *Los griegos y lo irracional* (Madrid, Alianza Editorial, 1986).
- DUBAR, Claude, *La crisis de las identidades. La interpretación de una mutación* (Barcelona, Ediciones Bellaterra, 2002).
- ELIAS, Norbert, *The Civilizing Process. Sociogenetic and Psychogenetic Investigations* (Oxford, Blackwell, 2000).
- ESCRICHE, Joaquín, *Diccionario razonado de legislación y jurisprudencia* (París, Eugenio Maillefert y Cía, 1858).
- FERRAJOLI, Luigi, *Derechos y garantías. La ley del más débil* (traducción de Perfecto Andrés Ibáñez y Andrea Greppi, Madrid, Trotta, 2004).
- FOUCAULT, Michel, *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión* (Buenos Aires, Siglo veintiuno editores, 2002).
- FOUCAULT, Michel, *Historia de la sexualidad* (México, Fondo de Cultura Económica, 2007) I.
- GALLEGOS, Elio, *Tradición jurídica y derecho subjetivo* (Madrid, Dykinson, 2005).
- GASCHÉ, Rodolphe, *The Tain of the Mirror. Derrida and the Philosophy of Reflection* (Cambridge, Mass., Harvard University Press, 1998).
- GIDDENS, Anthony, *Modernidad e identidad del yo. El yo y la sociedad en la época contemporánea* (traducción de José Luis Gil Aristu, Barcelona, Península, 1995).
- GROCIO, Hugo, *De iure praedae commentarius* (Madrid, Tecnos, 2011).
- GROCIO, Hugo, *De iure belli ac pacis* (Madrid, Tecnos, 2013).
- GUTHRIE, W. K. C., *The Sophists* (Cambridge, Cambridge University Press, 1993).
- GUZMÁN BRITO, Alejandro, *Historia de la atribución de categorías o predicamentos a "derecho" (Ius)*, en *Revista de Estudios Histórico-Jurídicos* XXXIII (2011) 273-317.
- HEIDEGGER, Martín, *Carta sobre el humanismo* (Traducción de Helena Cortés y Arturo Leyte, Madrid, Alianza, 2016).
- HEINIMANN, Felix, *Nomos und Physis. Herkunft und Bedeutung einer Antithese im Griechischen Denken des 5. Jahrhunderts* (Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1945).
- HERVADA, Javier, *Historia de la ciencia del derecho natural* (Pamplona, EUNSA, 1987).
- HERVADA, Javier, *Lecciones de filosofía del derecho* (Pamplona, EUNSA, 1989).
- HIPÓCRATES, *Tratados hipocráticos. Sobre los lugares del hombre*, v. VIII. (Traducción de Jesús De La Villa Polo, M. Eugenia Rodríguez Blanco, Jorge Cano Cuenca e Ignacio Rodríguez Alfageme, Madrid, Editorial Gredos, 2003).

- HUSSERL, Edmund, *Investigaciones lógicas*, v. I. (traducción de Manuel Morente y José Gaos, Madrid, Alianza Editorial, 2006).
- IHERING, Rudolf von, *La Dogmática Jurídica* (Buenos Aires, Editorial Losada, 1946).
- JELLINEK, Georg, *Teoría general del Estado* (Madrid, Centro de Estudios Constitucionales, 1990).
- JORQUERA, Víctor, *Psicologización, poder constituyente y autonomía: repensando la construcción de la subjetividad en la postmodernidad*, en *Athenaea Digital* 12 (2007) 38-61.
- KAHN, Charles H., *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology* (New York, Columbia University Press, 1960).
- KANT, Immanuel, *Critica de la facultad de juzgar* (traducción de Pablo Oyarzún, Caracas, Monte Avila Editores, 1992).
- KELSEN, Hans, *Teoría pura del derecho* (Buenos Aires, Eudeba, 1986).
- KOSELLECK, Reinhart, *Futures Past. On the Semantics of Historical* (New York, Columbia University Press, 2004).
- LAÍN ENTRALGO, Pedro, *La medicina hipocrática* (Madrid, Revista de Occidente, 1970).
- LITTLER, Jo, *Against Meritocracy. Culture, Power and Myth of Mobility* (Nueva York, Routledge, 2018).
- MANDLER, Peter, *The Crisis of Meritocracy. Britain's transition to mass education since the Second World War* (Oxford, Oxford University Press, 2020).
- MARTÍNEZ BARRERA, Jorge, *Aristóteles, lo justo por naturaleza y las fronteras de su inmutabilidad*, en *Philosophia* 79, 2 (2019) 91-108.
- MCNAMEE, Stephen y MILLER JR., Robert K., *The Meritocracy Myth* (Plymouth, Rowman & Littlefield Publishers, 2014).
- ICHELFELDER, Diane y PALMER, Richard, *Dialogue and Deconstruction. The Gadamer-Derrida Encounter* (New York, State University of New York Press, 1989).
- MIRALLES, Antonio, *El gobierno divino de la teología del mérito en Santo Tomás de Aquino*, en *Teresianum* 35, 1 (1984) 73-97.
- OLIVECRONA, Karl, *El derecho como hecho* (Traducción de Jerónimo Cortés Funes, Buenos Aires, Depalma, 1959).
- PEÑA, Carlos, *La mentira noble. Sobre el lugar del mérito en la vida humana* (Santiago, Taurus, 2020).
- PEÑALVER, Patricio, *Introducción a Derrida, Jacques, La voz y el fenómeno* (Valencia, Pre-textos, 1995).
- PICO DELLA MIRANDOLA, Giovanni, *Discurso sobre la dignidad del hombre* (Madrid, PPU, 2002).
- PLATÓN, *Diálogos*, v. II (traducción de J. Calonge Ruiz, E. Acosta Méndez, F. J. Olivieri, J.. L. Calvo Madrid, Gredos, 1992).
- PLATÓN, *Diálogos*, v. IV (traducción de Conrado Egers Lan, Madrid, Gredos, 1986).
- POHLENZ, Max, *Nomos und Physis*, en *Hermes* 81, 4 (1953) 418-438.
- PUFENDORFF, Samuel, *De iure naturae et gentium libri octo* (Oxford, Clarendon Press, 1934).
- RAMETTA, Gaetano, *Naturaleza y espíritu en la filosofía clásica alemana*, en *Quaderns de Filosofia* I, 1 (2014) 55-64.
- ROUDINESCO, Elizabeth, *El yo soberano. Ensayo sobre las derivas identitarias* (Barcelona, Debate, 2022).
- SÁNCHEZ LASSO DE LA VEGA, José, *Notas sobre physis*, en *Actas del II Congreso Español de Estudios Clásicos Madrid-Barcelona* (Madrid, Publicaciones de la Sociedad Española de Estudios Clásicos, 1964) 178-190.

- SANDEL, Michael, *La tiranía del mérito* (Madrid, Debate, 2020).
- SAVIGNY, Friedrich Karl von, *Vom Beruf unserer Zeit für Gesetzgebung und Rechtswissenschaft* (Berlín, Duncker & Humblot, 2013).
- SMITH, ADAM, *The Theory of Moral Sentiments* (Cambridge, Cambridge University Press, 1954).
- TAYLOR, Charles, *La ética de la autenticidad* (traducción de Pablo Carbajosa Pérez, Barcelona, Paidos, 1994).
- THOMASIUS, Christian, *Institutiones iurisprudentiae divinae* (Hamburgo, Meiner, 1999).
- TIERNEY, Brian, *The Idea of Natural Rights. Studies on Natural Rights, Natural Law and Church Law 1150-1620* (Grand Rapids, Wm. B. Eerdmans Publishing Co., 1997).
- VILLEY, Michel, *La genèse du droit subjectif chez Guillaume d'Ockam*, en *Archives de Philosophie du Droit* 9 (1964) 97-127. Existe versión castellana: AAVV, *La génesis del derecho subjetivo en Guillermo de Ockham*, en *Estudios en torno a la noción de derecho subjetivo* (Valparaíso, Ediciones Universitarias de Valparaíso, 1976) 149-190.
- WINDSCHEID, Bernhard, *Lehrbuch der Pandektenrechts* (Frankfurt, 1879).