

# ENTREVISTA AL PROFESOR ELIGIO RESTA<sup>1</sup>

DANIEL J. GARCÍA LÓPEZ<sup>2</sup>  
Universidad de Granada

Eligio Resta (1948) es Catedrático Emérito de Filosofía y Sociología del Derecho en la Università degli Studi Roma Tre. Ha sido profesor en las Universidades de Bari y Federico II en Italia, así como en la London School of Economics y en Birkbeck, en Reino Unido. Desde 1998 al 2002 fue Componente laico del Consiglio Superiore della Magistratura italiano. Ha sido codirector de las revistas *Sociologia del diritto* y *Politica del diritto*, así como codirector, junto a Duncan Kennedy (Harvard Law School), del proyecto *Adjudication and Theories of Law*, y junto a Stefano Rodotà (Sapienza Università di Roma) del seminario permanente *La cultura giuridica contemporanea*. Entre sus obras destacan *Conflitti sociali e giustizia* (1977), *Diritto e trasformazione sociale* (1978), *L'ambiguo diritto* (1984), *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza* (1992, publicado en español en 1996), *Potere e diritti* (1996), *Le stelle e le masserizie* (1997), *L'infanzia ferita* (1998), *Il diritto fraterno* (2003), *Diritto vivente* (2008), *Le regole della fiducia* (2011), *La violenza* (2019). Así mismo, ha editado obras de Walter Benjamin o Jhering. Dos de sus textos fueron publicados por *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* en los números de los años 1990 y 1994.

**1.—Daniel J. García López.** Estimado profesor Resta, mis primeras palabras deben ser de agradecimiento por aceptar participar en esta entrevista. En la década de los 90, usted publicó dos artículos en la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, que edita el Departamento de Filosofía del Derecho de la Universidad de Granada desde 1961, en los que abordó temas

- 
1. La entrevista se realizó en noviembre de 2020, en el marco de una estancia de investigación en la Università degli Studi di Salerno bajo la supervisión del prof. Antonio Tucci y financiado por el programa de movilidad José Castillejo del Ministerio de Educación (referencia: CAS19/00382).
  2. Universidad de Granada. Departamento de Filosofía del Derecho, Plaza de la Universidad, s/n, 18071 Granada (España). Email: [danieljgl@ugr.es](mailto:danieljgl@ugr.es)  
Número ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0601-1395>

como la sociología jurídica italiana<sup>3</sup> o el derecho fraterno<sup>4</sup>. Dos temas que atraviesan toda su vida académica y que, en cierta medida, nos sitúan ante dos grandes momentos de su trayectoria: aquel de la sociología jurídica que fue inicial en su trabajo y que nunca abandonó, y, por otro lado, una especie de ontología del derecho que nos haga salir de su ambivalencia. Permítame situarnos en el inicio. El ambiente de la filosofía jurídica italiana de los años 70 estaba siendo dominado poco a poco por la corriente analítica encarnada en la figura de Norberto Bobbio y su escuela que devino hegemónica, mientras que en la filosofía política el marxismo aún tenía una posición privilegiada, pensemos en revistas como *Il Centauro* o *Democrazia e Diritto*. ¿Cómo era trabajar en aquellos años en una disciplina aún por construir como la sociología del derecho? ¿Encontró resistencias ante sus trabajos? ¿Cómo encajaba su posición doctrinal con un ambiente quizás poco propicio para la recepción de una obra así?

**Eligio Resta.** Me retrotrae a los años 70 que marcan no solo los inicios de mi actividad investigadora, sino también el amanecer de un clima cultural intenso e interesante no solo para la ciencia jurídica sino, en general, para la compleja reflexión intelectual. Fueron los años de una marcada efervescencia cultural que se percibía en muchos campos del debate científico.

Nació de un doble impulso que se refería a la actividad de reflexión técnica del jurista y, sobre todo, al creciente descontento con la dimensión epistemológica que lo caracterizaba. Fueron los años del “uso alternativo del derecho”, de las “técnicas jurídicas y desarrollo de la persona”, del “estatuto de los trabajadores” y del nuevo “proceso laboral”; todos eran signos del surgimiento de una fuerte discrepancia entre “país real y país legal” que hizo que el jurista se cuestionara su papel y sus obligaciones. Se planteaba qué lado tomar dentro del agitado conflicto social que estaba teniendo lugar.

Cuando nos encontramos en tiempos inestables, escribió C. Schmitt, la ciencia jurídica pierde su aparente tranquilidad y se ve obligada a tomar partido. Fueron años también llenos de interrogantes, pero también de angustia, por un lado por los *stragi di stato* y, por otro, por la aparición del terrorismo que amenazaba desde distintos puntos una legalidad que se

---

3. “El ambiente de los derechos”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n<sup>o</sup>30, 1990, pp. 113-128 en un número especial sobre *Italia, años 80* con colaboraciones de Pietro Barcellona, Massimo Cacciari, Giacomo Marramao o la recientemente fallecida Rossana Rossanda, todo ello gracias a la espléndida labor editorial que en aquellos años desplegó Mariano Maresca.

4. “El derecho fraterno. Igualdad y diferencia en el sistema de derecho”, en *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, n<sup>o</sup>31, 1994, pp. 187-207.

esforzaba por mantener el timón. Importantes juristas y filósofos como Stefano Rodotà, Pietro Barcellona, Nicolò Lipari, Gino Giugni, Giovanni Tarello, Sandro Baratta, Biagio De Giovanni, Luigi Ferrajoli y muchos otros, habían percibido la problemática y, desde diferentes puntos de vista, mostraban insatisfacción con un estatuto de la cultura jurídica anclado en las fronteras disciplinarias. Nos dimos cuenta de la necesidad de ampliar nuestra mirada a otros puntos de vista, a otras “culturas”. Al mismo tiempo, en el panorama internacional se abría paso el movimiento “*law and...*”, mostrando una tendencia a quitarse los corsés de la ciencia jurídica y a medirse y complementarse con otros puntos de observación científica.

No sólo hubo una crítica, siempre problemática, del formalismo jurídico. Sigilosamente se estaba produciendo si no una revocación, sí un cuestionamiento de la *teología jurídica*, que acompaña como una sombra toda la reflexión sobre el derecho moderno. En esto, el marxismo, para bien o para mal, captó aspectos importantes. No solo estaba la *crítica de la ideología*, sino también la conciencia de la *Widerspruch* del derecho que cubría y ocultaba las desigualdades, pero también era capaz de desvelarlas. La diferente altura de los hombres se mide cuando están en el mismo pedestal y no uno más alto y otro más bajo. Así, el derecho dejó de ser solo el “libro de oro” de una sociedad que produce y vende bienes, y también comenzó a indicar diferentes direcciones.

Este es más o menos el clima cultural de aquellos años en los que la inquietud se abría paso socavando el necesario respeto por una parte importante de la racionalidad occidental que, decía Wittgenstein, siempre necesitaba elevar su umbral de formalismo, despidiéndose de la vida. La tendencia descrita no era una característica secundaria, sino que era “típicamente constitutiva” de occidente; y el derecho fue su representación más elocuente.

Esta inquietud, que por momentos se volvía irritante, la había advertido intensamente, casi sintiéndola en mi piel, y me había empujado hacia disciplinas que prometían herramientas analíticas más disponibles para captar la complejidad de los fenómenos regulativos. Anticipando las críticas de los “guardias fronterizos de las disciplinas”, me reconfortó ser consciente del carácter prepotente de tales actitudes y el consuelo de una confrontación constructiva con los juristas más atentos y todos los demás pensadores que habían producido reflexiones estimulantes, sin distinción disciplinaria. La inquietud se refería principalmente al hecho de que no se puede mirar el mundo, donde todo depende de todo, desde un pequeño ángulo de observación y que, sobre todo, es más relevante, “reflexivamente”, observar las observaciones disciplinares. La justificación teórica es que cuando los temas son relevantes no hay guardias fronterizos que valgan y esto se aplica

a todos, no menos al derecho y la política, que deben regular y decidir sobre el mundo, permaneciendo dentro de él.

**2.—DJGL.** Uno de los autores que le ha acompañado en toda su obra ha sido Walter Benjamin. Ya en la década de los 80 usted introdujo en el debate iusfilosófico el texto *Zur Kritik der Gewalt* (1921), esencial para comprender la estrecha relación entre derecho y violencia. E introdujo a Benjamin en la reflexión jurídica cuando aún no era un autor de moda (habrá que esperar una década más para que se popularizara este texto de Benjamin, más allá de fronteras germanas, gracias a trabajos como los de Giorgio Agamben o Roberto Esposito). Si bien es cierto que el mundo germano ha sido siempre un referente para los juristas (y ahí están Puchta, Savigny, Jhering, Jellinek hasta llegar a Kelsen), introducir el complejo pensamiento de Benjamin tuvo que resultar una tarea difícil y, quizás, incomprendida para sus colegas de aquellos años. ¿Cómo fue enfrentarse a un autor tan oscuro, en ocasiones, como este *Feuermelde*, este avisador de fuegos que fue Benjamin? ¿Cómo ha sido su relación con su pensamiento a lo largo de su obra? Más concretamente: ¿podemos vincular directamente la categoría derecho viviente con la imagen de Níobe que recoge Benjamin y la *bloßes Leben* (vida nuda)? ¿Es el derecho viviente el que pudiera dar respuesta al dolor de Níobe?

**ER.** La inquietud siempre me empujó a trabajar sobre esas estratificaciones ideológicas que acompañan a la teología jurídica y que abren el camino a contenidos paradójicos, que hay que conocer a fondo para no quedar paralizado o agotado. Pongamos un ejemplo: se habla mucho de “crímenes de lesa humanidad” para denunciar y condenar las peores barbaries que suceden en el mundo. Deconstruir los contenidos paradójicos de esta fórmula significa recuperar una mirada *ecológica* y ver que quienes cometen los crímenes de lesa humanidad no son marcianos, sino hombres de carne y hueso. Revocar la metafísica significa descubrir que la humanidad misma está cometiendo crímenes similares; es decir, incluso la inhumanidad es humana (o la humanidad es inhumana). Pero también significa tomar conciencia de que si la humanidad comete crímenes, es siempre y solo la humanidad la que ha de buscar, si no encontrar, los propios remedios. Esto nos hace comprender que nos encontramos, todos juntos, *dérobée* (Nancy)<sup>5</sup>, desnudos, sin escondite, ni ilusiones de salvación, ni teologías; solo así podremos empezar de nuevo. La mirada ecológica que

5. N.T. Eligio Resta se refiere al texto de Jean-Luc Nancy *La pensée dérobée* (2001).

hay que esforzarse por conquistar es la opuesta a esa “*entparadoxierung*” que se esconde en fronteras disciplinarias, por la que se mira al todo siendo una parte del todo.

Esta “sospecha” me impulsó desde el principio a preguntarme sobre el nivel de sentido paradójico de la experiencia jurídica, por la que se ha confiado a lo “argumentativo” la creciente competencia para regular la gramática de lo “afectivo” de la dimensión humana. La pregunta que siempre ha guiado mis trabajos, casi inconscientemente, es cómo las “frías pasiones” del derecho regulan y controlan las “cálidas pasiones” de la vida<sup>6</sup>, de la “vida desnuda”. Cómo se aplica la “gestión” (como dice Anaximandro) a las pasiones de la vida y su inconmensurabilidad. A menudo, esto produce el efecto según el cual el derecho prohíbe lo que prescribe y prescribe lo que prohíbe.

Enseguida encontré todo esto en un pensador que, no es casualidad, es difícil de colocar en una disciplina. Quizás sea porque, como decía Goethe, lo que resta (*was bleibt aber*) lo encuentran los poetas. Benjamin a menudo sitúa el foco, evocativamente, en la “demoníaca ambigüedad del derecho” como señala en *Zur Kritik der Gewalt*, en *Destino y carácter* y en las *Tesis de Filosofía de la historia*. Su propia vida (e incluso su nombre Walter) son la representación más viva de su pensamiento. Sí, ciertamente a veces oscuro (hermosa su expresión *Feuermelder*, siempre lúcidamente profético). En la octava tesis Benjamin habla de la prohibición de maravillarse con la violencia: aquellos que piensan que es un incidente de la historia, de toda historia, que el *Fortschritt* [progreso] arrasará en un mesianismo equívoco, sólo traerá agua nueva al molino de todo fascismo. Por ello, toda crítica a la violencia debe leerse en su relación ambigua con sus remedios, el derecho y la justicia. La ambivalencia es un concepto central en Benjamin que le hace darse cuenta de que la violencia que crea los ordenamientos jurídicos es la misma que los conserva, que la violencia administrada no escapa al origen de su fundamento. Por eso el derecho no condena una culpa sino un destino y a la “nuda vida”. La figura de Niobe es emblemática: es a la vez causa y efecto de la ambivalencia. Por supuesto, la vida del derecho, y la vida del derecho de la que partí, le deben mucho a Benjamin, más que a cualquier otro pensador. La vida en el derecho, como cualquier fórmula que se refiera al derecho viviente (estúpidamente confundida con la jurisprudencia contra la legislación) es sólo una metáfora, si no una parodia, del *bios* incapaz de arañar la complejidad de la relación entre vida y formas.

---

6. N. T. El autor hace referencia a Nietzsche.

3.—DJGL. Gracias a la ambivalencia del concepto *Gewalt* que nos planteó Benjamin y a los diálogos platónicos, usted tradujo a términos jurídicos el que quizás sea el concepto por el que ha sido reconocido como iusfilósofo dentro y fuera de Italia: *phármakon*. Sus textos son toda una obra de erudición, de conocimiento de los clásicos, extraña para los juristas, más aún con las paulatinas reformas educativas que nos han llevado a la tecnificación del derecho como una teología (la de la racionalidad, la funcionalidad). En *La certezza e la speranza* usted nos sitúa ante una disyuntiva: o el derecho no encuentra diferencia alguna con la violencia y, por tanto, se asemeja a lo que pretende regular, siendo en sí mismo violencia, o el derecho busca constantemente la posibilidad de la diferencia con/de la violencia. O estamos ante un derecho indiferente o ante uno diferente. ¿Cómo construimos esa diferencia? ¿Cómo superar la noción de soberanía que hace que el derecho se mimetice con la violencia en un momento histórico como el actual en el que hay un repliegue de los Estado-nación? ¿O es que el *archè* del derecho —mandato y origen— solo puede estar en la violencia?

ER. A partir de Benjamin, se ha ido perfilando cada vez más decididamente el camino de una reflexión sobre contenidos paradójicos desde los que partir, tanto para una *crítica* del derecho como para su superación.

La ambivalencia, demoníacamente ambigua, muestra el carácter siempre doble de la experiencia jurídica. Benjamin es heredero de una gran tradición occidental que tiene sus raíces en el pensamiento griego. Con Severino pienso que a partir de los griegos vivimos y morimos de la misma manera. Hay una dimensión singular en la que la reflexión sobre el derecho y la justicia no surge en paralelo, o temporalmente, con el pensamiento trágico; sino que son la misma cosa. El origen de la justicia es trágico porque tiene que ver con la culpa y el destino, pero también con esa operación apolínea del engaño de la venganza, la violencia y su sustitución por la palabra (Aristóteles sabe que el origen de Dike está en el *duoin*, en “esto o aquello” que es la esencia de lo trágico). Adjudicar significa atribuir y distribuir, decidir, dividir el botín. Pero ya en la tragedia aparece una “noble mentira” que abre la vía a la teología que siempre acompañará a todo discurso sobre el derecho, incluso cuando el derecho moderno descubra el convencionalismo y, solo aparentemente, parezca que haya desenmascarado el juego. Todo estaba ya en Anaximandro, en su *apeiron* y en el ambivalente juego de *arché* que, no por casualidad, era origen, principio y mando.

Benjamin, por tanto, sumerge su mirada en el tema platónico de la ambivalencia representado por el poderoso concepto del *phármakon*. Doble en su esencia, veneno y antídoto, mal y remedio, que se vuelve sobre sí mismo de modo que la cura de la enfermedad se convierte en enferme-

dad de la cura, el remedio del mal se convierte en el mal del remedio. En el mismo momento y el mismo mal, el mismo remedio, no otro. Que el *phàrmakon* se encuentre en la ley, en la escritura y tenga el mismo origen que la violencia es la consecuencia natural. La ley que prohíbe es la misma que prescribe y lo que se prohíbe es lo mismo que se prescribe. La reflexión de Benjamin es la nueva propuesta de este marco conceptual.

Aquí también, sin embargo, no debe olvidarse una dimensión hermenéutica, o simplemente explicativa, del concepto. También sirve para comprender claramente el funcionamiento real del discurso jurídico. Sirve para resaltar las paradojas y, a partir de ello, para revelar la teología, especialmente en el difícil presente donde, junto al núcleo de la soberanía estatal que preserva celosamente el monopolio de la violencia, surgen nuevas formas de soberanía silenciosa ligadas a la prepotencia de los poderes económicos inaferrables.

**4.—DJGL.** Otro de los autores que ha sido esencial en su trayectoria ha sido René Girard, especialmente *La Violence et le sacré* (1972). De él hemos aprendido la relación entre derecho, violencia y venganza. Una teología del sacrificio que contamina al propio derecho. En este sentido, decía Robert Cover “all judges are in some way people of violence” (en su texto *Nomos and Narrative*) que escriben sus textos más sangrientos en el cuerpo de los reclusos. La ejecución de una sentencia causa dolor, o incluso la definitiva exclusión social, aunque se considere legítima, mostrando así la distancia entre quien juzga y quien es juzgado. La venganza queda excluida de la sociedad e incluida en los tribunales de justicia. En cierta medida, la racionalidad jurídica se despoja del *primitivismo* de su violencia. Aquí nos asalta Foucault y cómo nos planteó la falsa humanización de las penas que no era más que calculabilidad. ¿Cómo puede una violencia institucionalizada interrumpir la violencia propia de la sociedad? ¿Por qué el sistema jurídico como institucionalización y ordenación de la venganza nos parece más racional?

**ER.** En la violencia administrada no solo hay técnica, gestión procesal, sino que, desde el principio, se ocultan antropologías, imágenes de la comunidad que no se pueden observar ecológicamente como portadoras del mal y al mismo tiempo de sus remedios y pone en su lugar todos los más refinados mecanismos inmunitarios para preservarse de la insoportable paradoja. Entre los mecanismos inmunitarios (comenzando por la fórmula jurídica *sacer esto*) se encuentran la individualización de la culpa y la responsabilidad y, de manera más general, la lógica del sacrificio que imputa

la salvación de toda la comunidad a una parte del todo (comenzando por la práctica de la lapidación). Por eso Girard es un autor importante; pocos como él han profundizado en los secretos de los procesos inmunitarios. En *Des choses cachées depuis la fondation du monde*, Girard describe todos los sistemas que la comunidad pone en juego para engañar a la venganza, cuyo resultado final es su incorporación a la justicia administrada, que no hace más que “decir la última palabra” sobre la venganza, para evitar la mimesis y su maldad infinita. En su reflexión es central el mecanismo sacrificial que exporta la violencia concentrada en un punto; la descripción del sacrificio en la Atenas democrática es muy explicativa. Las víctimas (niñas y niños educados y amados por la ciudad) eran destinadas al sacrificio para apaciguar a los dioses a quienes se atribuían los males de la ciudad (mecanismo típico de exclusión). No es casualidad que en griego su nombre sea *pharmakòì*, una palabra onomatopéyica que recuerda el ruido de la vara con la que eran golpeados mientras los conducían al sacrificio. La ambivalencia de la violencia reina soberana: los *pharmakòì* fueron víctimas y al mismo tiempo verdugos; verdugos en tanto víctimas, víctimas porque verdugos. La violencia es *phàrmakon* que trastoca y revela la complicidad de los contrarios. Inolvidable es el sacrificio del platónico Sócrates que debe aceptar la muerte para que el alma se salve. Debe sufrir la injusticia para que la justicia triunfe. Por eso, yendo a beber cicuta, recomienda a sus discípulos que sacrifiquen un gallo a Esculapio, el Dios de la medicina que concede la salvación.

El paradigma inmunitario explica lo que ninguna ciencia del derecho (penal) podría hacer. Se abre así una brecha en la teología; y esto no solo es válido para los orígenes, los comienzos (que, recuerda Nietzsche, siempre son posibles) sino que identifica una estructura constitutiva que atraviesa todos los sistemas modernos. El imperativo de los sistemas es la inmunización, que utiliza varios dispositivos y varía, históricamente, a lo largo del tiempo; pero permaneciendo siempre igual. Incluso lo moderno y su reciente desarrollo ilustrado son una lúcida propuesta.

El pasaje del “esplendor de los suplicios” a la humanización de las penas (a la “dulzura de las penas”) es exactamente la representación de un mecanismo inmunitario en acción. Contra la ineficaz crueldad que limita las penas a una ineficaz teatralidad, se abre paso una pena que se aplica no sobre el cuerpo, y por un momento, sino sobre el alma, y por un tiempo conveniente. El “castigar menos, pero castigar mejor” de Beccaria fue ciertamente una humanización, pero también reconstituyó una legitimidad del ahora agotado mecanismo punitivo. El secreto del proceso y la visibilidad de la pena se invierten: así, la visibilidad de los procesos y el secreto de la pena rehabilitan los mecanismos penales. Este mecanismo deviene más cal-

culable solo sobre el papel y gana legitimidad, pero luego, en las prácticas cotidianas, el mecanismo punitivo se convierte en “el mimo de la guerra y la celebración” (Nietzsche).

5.—DJGL. Una autora también clave en su trayectoria, quizás más en sus últimas obras, ha sido Simone Weil. Frente a la inflación de derechos, Weil nos propondría deberes. Pues un derecho sin un correspondiente deber no tiene posibilidad de ser eficaz. En cambio, un deber sin su correspondiente derecho sí puede ser eficaz. El deber entendido como el *don a dar*, el *donarse*, que interrumpe la posibilidad del *ingratus*, de aquel que se exonera del deber. A partir de su obra *Il diritto fraterno*, ¿deber y fraternidad que nos co-implican pueden ser las claves para salir de una comunidad construida a partir de nociones como propiedad o enemistad que nos separan? ¿Cómo podemos plantearnos una comunidad sin identidad como superación de las nociones excluyentes de ciudadanía, nación, soberanía, propiedad?

ER. Lo que señala sobre Simone Weil es muy cierto. En S. Weil encontré dos elementos básicos que están en el centro de la reflexión filosófica con una claridad inigualable: el tema de la “comunidad” y el de la crítica de la violencia. Si trabajamos, como lo hizo Roberto Esposito, sobre la *communitas*, la cuestión de los deberes planteados por Weil aparece con mayor claridad. En la comunidad, lo que se comparte es la estructura original del *munus*, que indicaba tanto el cargo público como el deber de donar. Las palabras municipio (*capere munus*, asumir un cargo público) y munificencia (ser generoso, donar a manos llenas) explican el sentido originario de la palabra. Se asumían los cargos donando su patrimonio a la ciudad; un sentido muchas veces traicionado hoy no sólo en las prácticas de apropiación privada de lo público, sino también por el sentido de comunidad reducido a “participación”, que esconde una dimensión individualista en el “tomar partido”. Surge un lado inquietante de la expresión en el que se participa en el reparto del botín; y aquí se advierte la paradoja de toda democracia.

El deber del *munus* radica en el donar, no es casualidad que en la tradición latina el término indique tanto deber como don. También se halla la naturaleza vinculante, obligatoria y performativa del don, pero no solo. El destino de la comunidad radica enteramente en donar; entre otras cosas, fue Simmel quien enfatizó que entre la infidelidad y la ingratitud la segunda es mucho más grave porque corroe los cimientos de toda sociedad. Además, el término *communitas* encuentra la exención y excepción en la *immunitas*.

Pero la crítica de los derechos planteada por S. Weil también da en el blanco con un aspecto cada vez más frecuente: la inflación de los derechos. Con una dimensión fuertemente melancólica, surge una singular pérdida del amor por los derechos que es la otra cara de su inflación. Baudrillard habló de la “clínica de los derechos”, lo que significa que hay una sustitución del contenido vital de la atribución con la formulación de nuevos derechos. En lugar de la práctica de proteger la salud, se formaliza el derecho a la salud y, ante la inactividad sistemática, se crea el tribunal de los derechos del paciente, etc. El resultado, decía, es el de un efecto melancólico que atribuye a los derechos un papel de desplazamiento y remoción que se podría limitar si se pensara en términos de deberes públicos en la salvaguarda de los bienes de la vida. Este discurso tiene un impacto inmediato sobre el tema de los “bienes comunes” con la conciencia de que ser humano no significa necesariamente tener humanidad.

El segundo motivo de interés es el de una crítica radical de la violencia que acerca a S. Weil con W. Benjamin. Una sociedad como la occidental, que en su producción épica más importante celebró la violencia, como en la *Ilíada*, debe lidiar constantemente con este carácter constitutivo. En el ensayo sobre la *Ilíada o el poema de fuerza*, atribuye un carácter arquetípico a la violencia que tiene algo de antropológico. Una comunidad fraterna debe medirse plenamente con estas “raíces”.

El eje central del proyecto filosófico de S. Weil es el de la comunidad en todas sus dimensiones; éstas involucran sus raíces, sus posibilidades expansivas, sus utopías, incluso sus paradojas. Esto es lo que traté de trabajar en *Il diritto fraterno*, donde la fricción entre el lenguaje de las frías pasiones del derecho y la cálida pasión de la fraternidad ha revelado paulatinamente todos los temas paradójicos de la comunidad. Cuando el deber de actuar según el espíritu de la fraternidad se abre paso en el derecho moderno (como en la Declaración Universal de 1948), en el lenguaje normativo se capta uno de las aristas de la comunidad política. Una vez que entró en la historia de las Constituciones modernas, la fraternidad difícilmente habría salido de ella si no fuera a costa de una retirada forzada. Desde muchos puntos de vista, en el discurso sobre los grandes unificadores culturales de la modernidad occidental, entre libertad, igualdad y fraternidad, el excedente viene dado por la fraternidad. Sobre ella se mide cada espacio de libertad e igualdad. Libres en qué medida e iguales entre quiénes vienen marcados por el límite atribuido a la fraternidad. El *Estado nación* nació como la traición original a la fraternidad. Una comunidad de destino es pensada a partir de los límites de un territorio estatal, por lo que se es hermano en la patria y enemigo, o extraño, fuera.

El *bíos* definido por un territorio es paradójica. Por eso, en la Revolución Francesa, apenas unas décadas después, la fraternidad definida sobre la base exclusiva de la “nación” fue olvidada, abandonada en la buhardilla. Se convirtió en la pariente pobre, la prima del pueblo, de la libertad y la fraternidad. No podía, ni puede, ser más que así, porque la fraternidad es la verdadera paradoja sobre la que tiene lugar el desafío de los destinos de una comunidad. No es casualidad que en la fraternidad estén Antígona y Polinices, pero también Caín y Abel. Son hermanos porque son enemigos y enemigos porque son hermanos. El verdadero antagonista de la fraternidad es esa enemistad constituida por toda soberanía y toda ciudadanía. El derecho jurado por una comunidad fraterna siempre lleva consigo el espectro del asesinato fundacional del padre (como en toda revolución), por lo que el verdadero desafío de la democracia es su implantación sin la violencia original del soberano. Estamos en el centro de las paradojas de la democracia moderna. Por otro lado, la fraternidad encuentra un fuerte retroceso en la ciudadanía (y sus derechos), tal como se articulan en la experiencia de los Estados modernos. La ciudadanía confina la fraternidad en un territorio (fuera se es no ciudadano), reconociendo derechos sólo si se “conceden” y bajo condiciones específicas. Nunca como en este caso el “confín” deviene “frontera” y el espacio político sigue arremolinándose con la enemistad.

**6.—DJGL.** En su obra *Diritto vivente* la biopolítica está presente cuando sitúa la vida en el centro, la sostenibilidad de una vida digna de ser vivida. Pero el derecho moderno se ha construido en torno a la abstracción como producción de estructuras normativas tendentes a la impersonalidad y a la generalidad, indiferentes a las condiciones materiales de la vida. Y esta distancia está siendo tomada por la técnica. La técnica bloquea la capacidad del derecho para construir narrativas antropológicas y nos lleva a planteamientos como la biologización del derecho, esto es, que se otorguen garantías en forma de derechos a quienes cumplan parámetros puramente biológicos. La historia nos ha mostrado el peligro de un derecho que se apropia así de la vida. Por eso lo que usted nos plantea es un derecho no *sobre* sino *de* la vida. Un derecho que al situar la vida en el centro no lo haga desde la biología sino desde la biografía. Si me permite la expresión, un *derecho biográfico*. ¿Cómo podemos salir de los peligros de la biologización, de la apropiación de la vida?

**ER.** La relación entre derecho, política y vida no es una invención moderna. Estoy en parte en desacuerdo con la reconstrucción de M. Foucault que sitúa el nacimiento de la biopolítica en la modernidad cuando el poder gobierna el proceso de hacer vivir y dejar morir (o viceversa). Y

siguiendo con Foucault, que el derecho, en occidente, lo gobierna el rey, el mecanismo jurídico también determina las reglas de la biopolítica<sup>7</sup>.

En cambio, creo que, en todo caso, la modernidad ha acelerado los procesos que siempre han caracterizado el gobierno de la vida. Que el padre, en el arcaico derecho romano, tuviera la *vitae necisque potestas*, ¿qué es sino la trágica proyección del poder sobre la vida? Originalmente, en el pensamiento griego, fue Anaximandro quien relacionó el derecho y la justicia con la vida. En su *Dicho*, Anaximandro habla de la culpa de la separación en el *apeiron*, por lo que, según la necesidad del tiempo, se debe pagar el precio por la injusticia que de ella deriva. Esto significa colocar la justicia en el corazón secreto de la vida que surge de la singularización de la existencia. La justicia habla el lenguaje de la vida (y nos recuerda que toda identidad que nace es un premio pero también un precio).

Antes de que el cuerpo se convirtiera en “el hilo rojo de la modernidad” (Nietzsche), el poder sobre la vida se había manifestado en las más variadas formas, pero al mismo tiempo, y para siempre, se había revelado un excedente constitutivo de la vida sobre las formas que representaban. Creo que esta es la figura que explica la vida en el derecho (y del derecho). Cuanto más crece la abstracción jurídica que separa la forma jurídica de la vida concreta, con su inconmensurable complejidad, tanto más la vida reclama su autonomía, sus elecciones, su destino. Piénsese en el ejemplo literario de Camus, quien dijo que creía firmemente en la justicia, pero que estaría dispuesto a matar para salvar a su madre. Después de todo, esta es la verdadera *utopía* del derecho (Nietzsche), que pretende estipular que no podemos hacer todo lo que podemos hacer. Juego que se agudiza a medida que la técnica aumenta enormemente las posibilidades de las formas de vida. La técnica, obviamente, dice qué y cómo podemos hacer; por otro lado, el derecho o se deshace sobre la técnica anulándose, o afirma ser un poder más fuerte que el poder de la técnica. Es prometeica, inventa el fuego que nos calienta pero también nos quema. *Pharmakon* por excelencia.

Hay mucho en juego: la apuesta de la diferencia del derecho respecto a la técnica. Si se piensa en el derecho como un poder más fuerte que la tecnología (prohibiendo, imponiendo modelos de vida) termina confundándose con ella en una crisis de diferenciación. Precisamente ante las posibilidades que ofrece la tecnología a la vida (para bien o para mal, como cualquier buen *phàrmakon*), el derecho debe hablar un lenguaje diverso. No debe

---

7. N.T. Eligio Resta se refiere, principalmente, a dos obras de Foucault: *La voluntad de saber* (1976), primer volumen de su *Histoire de la sexualité*, y el curso que impartió en el Collège de France *Il faut défendre la société* (1975-1976).

prohibir ni imponer, sino que debe “*to save the chances*”, salvando toda posibilidad dejando la vida libre para tomar todas las decisiones (cómo vivir, incluso cómo morir, amar como se quiera). Solo así el derecho se diferenciará de la técnica y de la moral, simplemente dejándola libre para elegir. Un derecho que se basa únicamente en la biología excluye las enormes posibilidades que ofrece la biografía. Que la vida se lea sólo como biología puede ser simplemente reduccionista y deja el campo al oscurantismo más atrasado. Por eso “cuidemos las posibilidades”.

7.—DJGL. En el año 2010 Roberto Esposito publicó *Pensiero vivente* y dos años más tarde Dario Gentili *Italian Theory*. En ambos textos se plantea la idea de una diferencia italiana en el pensamiento moderno. Esposito la sitúa en los inicios de la modernidad con Maquiavelli, Bruno o Vico, mientras que Gentili a partir de la segunda mitad del siglo XX, especialmente con Tronti. A partir de ahí ha surgido la corriente del *Italian Thought* que trata de plantear una modernidad otra a partir de tres ejes (vida, política e historia) desarrollados en torno a singularidades en el pensamiento que no tratan de constituirse como una filosofía nacional o nacionalista, sino que precisamente surgen contra o más allá del Estado-nación. Una modernidad otra que escaparía de la neutralización del conflicto propiamente hobbesiana y que nos permitiría una lectura diferente de la modernidad. Si bien en el campo del derecho no ha sido aún desarrollada esta corriente, en su propia obra podemos encontrar esos rasgos. De hecho, es habitual que el propio Roberto Esposito se refiera y cite sus obras, desde *La certezza e la speranza* a *Diritto vivente*. Y uno de los conceptos que usted ha trabajado y que la modernidad olvidó ha sido la fraternidad. Obviamente ha habido experiencias políticas que han situado la fraternidad en el centro —y actualmente el feminismo con la idea de sororidad puede ser su mejor exponente—, pero el derecho ha hecho caso omiso a este ideal, centrándose exclusivamente en la igualdad y en la libertad. ¿Podríamos situar esa fraternidad como elemento de la modernidad otra de la que se habla desde el Italian Thought?

ER. Hay que reivindicar con firmeza la peculiaridad de ese pensamiento, no solo italiano, que ha centrado sus reflexiones en las dimensiones de una política de vida libre de los atavíos de toda soberanía, que la fuerza a convertirse en objeto del poder. Que esto también sea parte de experiencias históricas singulares, no valoradas adecuadamente, es ciertamente innegable. Pensemos en las vivencias del siglo XVII, una época en la que se constituía definitivamente el Estado nación, destinado a durar mucho tiempo, en el que artistas como Caravaggio difundieron su arte por toda Europa, casi

universalizándolo y convirtiéndolo en un lenguaje compartido. Debe recordarse hoy frente a una Europa que se encierra en el modelo de un espacio político “entre los Estados” y no “más allá de los Estados”.

Esa política de la vida siempre se había pensado como un pacto libre de soberanía y había abierto la mirada más allá de las “pequeñas patrias”. Por eso traté de describir las paradojas de la fraternidad degradada dentro de los límites de un territorio (palabra que delata el origen de una caza, de un botín). Sirve para impulsar una puesta mayor en la que la dimensión del *bíos* se libera de los vínculos instrumentales que se crean a su alrededor. Por eso definiendo la idea de que la fraternidad sigue siendo el verdadero exceso de la política de la vida. Aunque me doy cuenta de que el *oikos*, en el que se encuentra la fraternidad, está destinado a interrumpir el orden dominante de la polis, difícilmente estará destinado a reemplazarlo. Para esto se necesita un perdurable “pensiero vivente”.

**8.—DJGL.** Una de las características de su obra, como ya se ha mencionado en otra pregunta, es la capacidad de aunar a autores, pensamientos, corrientes. ¿Piensa en algún autor que a día de hoy no tenga el reconocimiento que se merece?

**ER.** Más que a juristas, filósofos, sociólogos, pienso sobre todo en ese enorme depósito de observación social que encontramos en la producción literaria. Hablo de literatura porque es una fuente inagotable de descripciones de mundos en los que posibilidad y realidad están siempre dispuestas a confundirse. En las historias, el modo de los verbos se conjuga en condicional, tanto del presente como del pasado. En ellos todo “podría ser” y todo “podría haber sido”.

Pienso en la importancia de la literatura para el derecho porque el derecho es por definición el mundo de la contingencia. El código secreto del derecho radica en la necesidad de tomar una decisión; vive de la obligación de decidir, reservándose el poder exclusivo, justamente dominante y monopolístico, de decir la última palabra. Siempre en algún lugar del ordenamiento jurídico hay un lingüista capaz de decir la última palabra, a diferencia de todos los demás lenguajes (histórico, científico, etc.), que carecen de competencia. Sostengo que el “juez”, que siempre está obligado a pronunciar la última palabra y así detener (¿definitivamente?) los conflictos, sea sobre todo *el resultado de la prisa*. Existe el juez, más allá de la retórica sobre la justicia, porque “¡no tenemos tiempo!”. El sistema social no puede soportar ser paralizado por la infinidad los conflictos (incluida la venganza), por eso confía al juez el poder exclusivo de “decidir”. A diferencia de lo que ocurre fuera del ordenamiento jurídico donde se permite

“perder el tiempo” (en los interminables debates histórico-científicos, en los que rigen otras lógicas: en la ciencia una verdad es tal hasta que se prueba lo contrario), en el derecho, decía, hay una compulsión definitiva por interrumpir el tiempo. Sabemos que para hacerlo, el derecho necesita “decidir” el tiempo, construir una verdad procesal propia, prohibir el *non liquet*; esto explica por qué el derecho se basa en una “autonomía relativa” con respecto a la realidad.

El resultado es que el corazón secreto del derecho debe elaborar exclusivamente *contingencia*. Así es, porque es la última palabra del juez que niega otras posibilidades (“debe ser”, también gracias a, o a pesar de Hegel). Que un mecanismo autoinmune se esconda detrás de la “necesidad” es una sospecha más que realista que, sin embargo, no socava la legitimidad de la función del sistema legal. Ciertamente se podrá hablar de decisiones jurídicas (las sentencias dividen) como si fueran acontecimientos de la vida cotidiana, sobre todo desde que ha surgido una singular “tribunalización de la historia”, pero tales discusiones tienen lugar en otros ámbitos lingüísticos; el sistema jurídico solo lo tendrá esto en cuenta si, cuándo y cómo quiera, sea compatible con sus reglas.

La literatura, como dije, trabaja en un mundo de posibilidades sin estar constreñida por la necesidad de la contingencia y es interesante que se trate de “posibilidades excluidas pero no eliminadas”. Escribió Elias Canetti que el escritor tiene la tarea de “custodiar las metamorfosis” preservando la memoria de las transformaciones; también de palabras que a menudo viven de huellas borradas, en las que, sin embargo, el borrado de huellas deja huellas a su vez. Así, las transformaciones de las palabras muestran solo los significados que han resultado vencedores, excluyendo, pero no eliminando, a los perdedores. Así es en la historia de los acontecimientos donde las posibilidades ensanchan la mirada demasiado estrecha de la contingencia. Por ejemplo, reabrimos la mirada cuando hablamos del proceso judicial como *theatrum publicum*, en el que hay “actores”, “abogados”, debates, “audiencias” y todo termina con una *sententia* que solo se puede escuchar. El juego de la representación teatral acerca el proceso a un rito (este es el nombre del proceso) que aplica reglas que “recitan” (así se expresa) y el rito no puede ser verdadero o falso, sino solo congruente y eficaz ya que simplifica la realidad. La reflexión de Wittgenstein sobre el rito es significativa: si las pulgas tuvieran un rito, se referiría al perro.

El mundo de posibilidades ayuda entonces a comprender los límites, pero también la necesidad de la contingencia del derecho.

**9.—DJGL.** Por construir un mapa emocional estrechamente ligado a lo intelectual, han sido varios lugares que lo han constituido como intelectual:

Bari, Nápoles, Roma, pero también Londres donde fue profesor, Oñati o Barcelona. ¿Podría haber una relación directa entre su producción intelectual y el caminar, por usar una imagen del *flâneur* de Walter Benjamin, por las calles de estas ciudades? Y por último, decía al principio de esta entrevista que la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* tuvo el honor de acoger varios de sus textos entre sus páginas. ¿Recuerda algún vínculo emocional-intelectual con la ciudad nazarí (Granada)?

**ER.** En mi dilatada carrera académica he tenido la oportunidad de conocer y compartir los más diversos ambientes académicos, para cuya clasificación sólo existe el bochorno de la elección: analíticos, hermenéuticos, historicistas, idealistas, marxistas, continentales, anglosajones, cada uno con su propias disciplinas que he visto cambiar con el tiempo y el espacio. Siempre me ha intrigado la cuestión de si hubo una influencia geopolítica en la producción cultural del derecho. La conclusión es que los intelectuales de todas partes son muy diferentes y, sin embargo, iguales. He comprobado diferentes tensiones culturales, intereses y métodos de producción de conocimiento. Pero, como tantos grandes intelectuales que he conocido, permanecían siempre iguales en la construcción de su responsabilidad política y civil en defensa de los principios universales (al menos los mejores). Con distintos matices, pero todos unidos por esa inquietud que hace que la reflexión sea más interesante y fecunda. Y es una sensación que me hace sentir el calor de una comunidad que no sé si es más científica o política. Me siento parte de todos los que he conocido. También tuve una relación privilegiada con la cultura española de la que sería bueno recordar a todos los estudiosos individualmente; serían muchos. Incluso Granada que me hizo el honor de albergar algunos escritos en su prestigiosa revista. Me gustaría dedicar estas breves reflexiones a todos con las palabras de Blanchot<sup>8</sup>: “¡a todos mis amigos conocidos y desconocidos!”.

---

8. N.T. Se refiere al texto de Maurice Blanchot *Pour l'amitié*, publicado en 1993.