



El derecho como *phármakon*. Violencia, soberanía y vida en el pensamiento de Eligio Resta

(Law as *phármakon*. Violence, sovereignty, and life in the thought of Eligio Resta)

OÑATI SOCIO-LEGAL SERIES VOLUME 16, ISSUE 4 (2026), 1686-1704: OPENING THE BLACK BOX OF INTERNATIONAL CRIMINAL INVESTIGATIONS: CHALLENGES OF CULTURE AND PRACTICE

DOI LINK: <https://doi.org/10.35295/OSLS.IISL.2648>

RECEIVED 12 MARCH 2026, ACCEPTED 7 MAY 2026, FIRST-ONLINE PUBLISHED 21 MAY 2026, VERSION OF RECORD PUBLISHED 30 JULY 2026

DANIEL J. GARCÍA LÓPEZ¹ 

Resumen

El presente artículo reconstruye la arquitectura conceptual del pensamiento jurídico de Eligio Resta a partir de una tesis central: el derecho moderno no se opone a la violencia, sino que la incorpora bajo la forma de su regulación. Esta incorporación adopta la figura del *phármakon* (remedio y veneno, neutralización y reproducción). Desde *L'ambiguo diritto* hasta *Diritto vivente*, Resta elabora una crítica de la soberanía y del paradigma inmunitario del derecho moderno, mostrando cómo la legalidad comunica la violencia que pretende interrumpir. Frente a esta ambivalencia constitutiva, la apuesta restiana se desplaza hacia la búsqueda de una diferencia no sacrificial, formulada en las categorías de derecho fraterno y derecho viviente.

Palabras clave

Eligio Resta; violencia; *phármakon*; soberanía; derecho fraterno; derecho viviente

Abstract

The present text reconstructs the conceptual architecture of the legal thought of Eligio Resta on the basis of a central thesis: modern law does not oppose violence, but rather incorporates it in the form of its regulation. This incorporation assumes the figure of the *phármakon* (remedy and poison, neutralization and reproduction). From *L'ambiguo diritto* to *Diritto vivente*, Resta develops a critique of sovereignty and of the immunitary paradigm of modern law, showing how legality communicates the very violence it seeks

La investigación es parte del proyecto Transiciones: desmontaje de dictaduras y construcción de democracias en perspectiva comparada (PID2022-140112NB-I00).

¹ Profesor Titular de Filosofía del Derecho en la Universidad de Granada. Facultad de Derecho, Plaza de la Universidad, s/n, CP 18001, Granada (España). Email: danieljgl@ugr.es ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0601-1395>

to interrupt. Faced with this constitutive ambivalence, Resta's project shifts toward the search for a non-sacrificial difference, formulated through the categories of fraternal law and living law.

Key words

Eligio Resta; violence; phármakon; sovereignty; fraternal law; living law

Table of contents

1. Introducción	1689
2. Derecho y violencia.....	1691
2.1. La demoníaca ambigüedad del derecho.....	1691
2.2. Phármakon y violencia originaria	1692
2.3. La racionalización de la venganza.....	1694
3. Visibilidad y ocultamiento de la violencia	1695
3.1. El archivo como dispositivo de autoridad	1695
3.2. Técnica normativa y desilusión moderna	1696
4. Por fuera del paradigma inmunitario	1697
4.1. La paradoja de la igualdad	1697
4.2. Derecho fraterno o de cómo conjurar sin soberano	1698
4.3. Derecho viviente o sobre vida, cuerpo y excedencia.....	1699
5. Conclusión.....	1701
Referencias	1703

1. Introducción

En los últimos años, la experiencia jurídica contemporánea ha estado atravesada por situaciones en las que el derecho, invocado como instrumento de protección, ha desplegado una intensidad regulativa inédita sobre la vida común. En nombre de la salud, de la seguridad o del orden público, la legalidad ha restringido desplazamientos, suspendido prácticas ordinarias, clasificado cuerpos y modulado proximidades. No se trata aquí de evaluar la legitimidad de tales decisiones ni de reconstruir su casuística normativa². Lo que interesa es otra cosa: aquello que tales episodios han puesto al descubierto respecto de la estructura misma del derecho. Allí donde se esperaba encontrar un dique frente a la violencia, ha aparecido, más bien, una técnica de su administración; allí donde se prometía neutralización, se ha manifestado una reorganización de la fuerza.

Esta tensión no es nueva. Se encuentra ya inscrita, de manera paradigmática, en la escena inaugural de *Prometeo encadenado* (Esquilo 1986, 559-560). En el momento en que el titán es conducido a la roca por Kratos y Bía, bajo la supervisión técnica de Hefesto, se dibuja una topología que excede la mitología. Kratos, la autoridad que ordena; Bía, la violencia que ejecuta sin palabra; Hefesto, la técnica que materializa la decisión soberana. El castigo de Prometeo no es solo la sanción de una transgresión; es la instauración de un orden que, para afirmarse, necesita mostrarse como fuerza legítima. La violencia no aparece aquí como aquello que el derecho debe reprimir, sino como aquello que lo constituye.

En esa escena originaria se advierte ya la ambivalencia que atravesará la tradición jurídica occidental. Una ambivalencia que muestra cómo el poder que se presenta como remedio frente al desorden es, al mismo tiempo, el lugar donde la violencia se reorganiza y se conserva. No hay una oposición simple entre derecho y fuerza, sino una relación más compleja en la que la fuerza se convierte en legalidad y la legalidad en forma estabilizada de la fuerza. Es precisamente esta ambigüedad, que Walter Benjamin describió como la naturaleza “demoníacamente ambigua” del derecho (Benjamin 2018, 112), la que constituye el punto de partida del pensamiento jurídico de Eligio Resta.³

El presente artículo reconstruye la arquitectura conceptual de ese pensamiento a partir de una tesis central: el derecho moderno no se opone a la violencia, sino que la incorpora bajo la forma de su regulación. Esta incorporación adopta la figura del *phármakon*. Se trata, a la vez, de remedio y veneno, neutralización y reproducción, interrupción y conservación. Desde *L'ambiguo diritto* (1984) hasta *Diritto vivente* (2008), Resta elabora una crítica sistemática de la soberanía y del paradigma inmunitario del derecho moderno, mostrando cómo la legalidad comunica la violencia que pretende interrumpir, cómo la dosifica, la racionaliza y la legitima, pero también cómo, en ese mismo gesto, la reproduce bajo otra forma. La ambivalencia no es, por tanto, un defecto accidental del derecho, ni el resultado de su corrupción histórica. Es su condición estructural. El derecho nace de una violencia originaria que no puede justificar; conserva en su interior

² El monográfico del número 60/2026 de la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* se ha dedicado precisamente a ello a través del conflicto nomos/anomos y la fragilidad de los derechos.

³ Una aproximación a su obra en la entrevista realizada para la revista *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, nº56, 2022 (García López 2022). Sobre sus primeras obras véase Catanzariti, 2019 y el panorama de la sociología jurídica que él mismo plantea en Resta, 1990.

la huella de esa falta de fundamento; y solo puede presentarse como diferencia respecto de la violencia mediante una operación que la oculta, la desplaza o la sublima. De ahí su dimensión teológico-política: la autoridad que hace la ley no descansa en una verdad previa, sino en una decisión que se autoafirma como válida.

En este sentido, la modernidad jurídica se construye como una técnica de inmunización.⁴ Como señala Roberto Esposito, “ya no es el mecanismo inmunitario función del derecho, sino el derecho función del mecanismo inmunitario” (Esposito 2002, 10). Frente a la amenaza de la violencia difusa (la guerra de todos contra todos, la venganza interminable, el conflicto social), el derecho monopoliza la fuerza, la concentra y la convierte en violencia legítima. Pero esta monopolización no elimina la violencia. Más bien la reorganiza. El sistema judicial, la codificación, el archivo, la performatividad de la decisión, todos estos dispositivos participan de una misma economía farmacológica en la que el remedio no puede separarse completamente del mal que pretende curar. El derecho, como el *phármakon* platónico, libera y ata, protege y expone, interrumpe y perpetúa. Sin embargo, la reflexión de Resta no se agota en el diagnóstico de esta ambivalencia. Si la legalidad moderna comunica la violencia que regula, si la soberanía reproduce bajo forma jurídica la lógica sacrificial, entonces la cuestión decisiva se desplaza. ¿Es posible pensar una diferencia no sacrificial? ¿Puede el derecho sustraerse al paradigma inmunitario que lo constituye? La apuesta restiana se orienta precisamente hacia esta búsqueda.⁵ En las categorías de derecho fraterno y derecho viviente, Resta ensaya un desplazamiento que no consiste en negar el conflicto ni en imaginar una comunidad reconciliada, sino en interrumpir la lógica de la enemistad soberana y en reinscribir el derecho en la excedencia de la vida.

El recorrido del artículo seguirá este arco conceptual. En primer lugar, se analizará la ambivalencia farmacológica del derecho moderno, mostrando cómo la soberanía incorpora la violencia bajo la forma de su regulación. En segundo lugar, se examinará la función comunicativa y clínica de la legalidad, su relación con el sacrificio, el archivo y la técnica. Finalmente, se reconstruirá la propuesta restiana de una diferencia no sacrificial a través de las nociones de derecho fraterno y derecho viviente, entendidas no como utopías normativas, sino como intentos de desarticular la identificación entre derecho y violencia legítima. Entre Kratos y Bía, entre la autoridad que ordena y la violencia que ejecuta, el derecho moderno ha buscado afirmarse como mediación racional. Pero quizá la pregunta que recorre la obra de Resta sea otra: no cómo justificar esa mediación, sino cómo pensar su límite. Allí donde el derecho se presenta como remedio absoluto, comienza su sombra farmacológica. Allí donde pretende interrumpir la violencia, corre el riesgo de reproducirla. Y es en esa zona de ambivalencia donde se juega la posibilidad, si es que existe, de una comunidad no fundada en el sacrificio.

⁴ En palabras de Roberto Esposito: “[M]ediante la protección inmunitaria la vida combate lo que la niega, pero según una ley que no es la de la contraposición frontal, sino la del rodeo y la neutralización. El mal debe enfrentarse, pero sin alejarlo de los propios confines. Al contrario, incluyéndolo dentro de estos. La figura dialéctica que de este modo se bosqueja es la de una inclusión excluyente o de una exclusión mediante inclusión. El veneno es vencido por el organismo no cuando es expulsado fuera de él, sino cuando de algún modo llega a formar parte de este. Ya se decía: más que una afirmación, la lógica inmunitaria remite a una no-negación, a la negación de una negación” (2002, 9).

⁵ Una bella propuesta es la de Maria Pina Fersini en su libro *Diritto e violenza* (2018).

2. Derecho y violencia

2.1. La demoníaca ambigüedad del derecho

Si en la escena prometeica se vislumbraba la copertenencia entre autoridad y violencia, en la reflexión de Eligio Resta esta copertenencia adquiere un nombre preciso: ambigüedad. El título mismo de *L'ambiguo diritto* remite a una intuición benjaminiana decisiva. En *Zur Kritik der Gewalt*, Walter Benjamin hablaba de la naturaleza “dämonisch-zweideutig” del derecho, de su carácter demoníacamente ambiguo.⁶ Resta recoge esta fórmula no como una metáfora retórica, sino como una clave estructural. El derecho moderno no puede pensarse fuera de la relación aporética que mantiene con la violencia.

Desde sus primeros trabajos, Resta sitúa el conflicto en el centro del fenómeno jurídico. En contextos de transformación social (como los años setenta italianos, atravesados por tensiones políticas y crisis de legitimidad), el derecho aparece como mediación y, simultáneamente, como neutralización (Resta 1977). El modelo ideal del Estado de derecho promete resolver conflictos mediante procedimientos imparciales; sin embargo, en su crisis funcional, esa mediación muta en estrategia de control. La justicia se presenta entonces como “la imagen del Estado como gestión, como instancia técnica destinada a producir una funcionalidad neutralmente definida; políticamente, este funcionamiento se resuelve en opciones políticas represivas o mediadoras de intereses marginales respecto al desarrollo económico-social” (Resta 1977, 26).

Aquí la ambigüedad se vuelve visible, pues el derecho no elimina el conflicto, lo administra; no suprime la violencia, la dosifica. El derecho sería una “terapia del conflicto” (Resta 1977, 36). En este contexto, Resta afirma que “el vínculo con el derecho y con el sistema de democracia que contiene deviene importante. Reafirmar en esta etapa un proyecto jurídico de democracia y potenciar el moderno garantismo es una posible respuesta al terrorismo propio de esta crisis de hegemonía” (Resta 1978, 9). La apelación al garantismo no supone una negación de la ambivalencia, sino el reconocimiento de que el derecho opera siempre en el umbral entre contención y reproducción de la violencia.

La raíz de esta ambigüedad es más profunda. Siguiendo a Benjamin, Resta subraya que el derecho pertenece al ámbito del destino y de la culpa. Así lo señalaba Benjamin: “el derecho no condena por tanto al castigo, sino a la culpa” (2007, 179). En esta lógica, la violencia fundadora y la violencia conservadora, usando las expresiones de Benjamin, no son momentos separados, sino fases de un mismo movimiento. El derecho nace de un acto de fuerza que no puede justificar y que, sin embargo, debe presentar como legítimo. De ahí su componente teológico-político (Resta 1984, 9): la legalidad se autoafirma como fundamento, ocultando la contingencia de su origen.⁷

⁶ La cita es “Und zwar in dämonisch-zweideutiger Weise ‘gleiche’ Rechte” (Benjamin 1991, 198; trad. Benjamin 2018, 112).

⁷ Podría añadirse aquí que la crítica restiana de la ambigüedad del derecho moderno se sitúa principalmente en diálogo con el diagnóstico benjaminiano de la copertenencia entre derecho y violencia, pero apenas tematiza la hipótesis de una violencia divina capaz de interrumpir el círculo entre violencia fundadora y conservadora. En este sentido, mientras Benjamin parece abrir la posibilidad de una violencia no jurídica y no sacrificial que destituye el orden sin reinstaurarlo bajo una nueva forma soberana, Resta desplaza la reflexión hacia una transformación interna de la racionalidad jurídica (derecho fraterno, derecho viviente, como veremos), sin abandonar completamente el horizonte del derecho. La diferencia no es menor: allí

En este sentido, la modernidad jurídica construye una representación según la cual la violencia sería exterior al derecho, algo que este vendría a neutralizar. Pero esta oposición es ilusoria. La violencia que funda el orden jurídico no desaparece; se transforma en violencia legítima, monopolizada por la soberanía. Como advierte Resta, la ambigüedad constitutiva del derecho “ofrece elementos para la crítica más profunda del fundamento de legitimidad del derecho moderno” (1984, 10). La crítica no apunta a abusos concretos, sino a la estructura misma que convierte la fuerza en norma.

2.2. *Phármakon y violencia originaria*

La ambivalencia del derecho encuentra su figura más precisa en el concepto de *phármakon*. La reflexión platónica sobre la escritura en el *Fedro* (reinterpretada por Derrida y asumida por Resta) permite pensar la legalidad como remedio y veneno al mismo tiempo.⁸ La escritura se presenta como fármaco de la memoria, pero produce olvido. El rey Thamus así lo señala al entender que la escritura no es un fármaco de la memoria: “es olvido lo que producirán en las almas de quienes las aprendan, al descuidar la memoria, ya que, fiándose de lo escrito, llegarán al recuerdo desde fuera, a través de caracteres ajenos, no desde dentro, desde ellos mismos y por sí mismos” (Platón 1988, 275a, 403). La escritura sería como un regalo envenenado que debilita el ejercicio de la memoria. Por eso la escritura es creadora de *doxa* y no de *episteme*. Como señala Derrida, “el *fármakon* produce el juego de la apariencia a favor del cual se hace pasar por la verdad” (1975, 154). La ambigüedad del *phármakon* plantea el conflicto entre dos opuestos: veneno y remedio. En este caso la escritura se sitúa en la primera acepción. Pero tal como plantea Derrida, la escritura es contradictoria y por eso funciona a través de la diferencia, descomponiendo el logos. Es ahí donde radica su ventaja: lo importante de un texto no es el *qué* significa sino el *cómo* adquiere sentido.

Del mismo modo, el derecho se presenta como remedio frente a la violencia, pero reproduce su lógica bajo forma regulada. En la modernidad, esta operación adopta la forma de la soberanía. No hay que pasar por alto que el derecho es también escritura y lenguaje. Un punto clave aquí será la obra de Hans Kelsen. El jurista austríaco señalaba que “es preciso eliminar de raíz el concepto de soberanía. Éste es el gran cambio cultural que necesitamos” (Kelsen 1920, 319). Superar esta noción de soberanía será la tarea “que una cultura jurídico-política debe esforzarse por llevar a cabo” (Resta 2006, XV).

Es así que encontramos el conflicto entre certeza y esperanza. Entre la forma, la seguridad, el orden, la previsibilidad de la escritura de la ley frente al azar y la destrucción de la forma de la esperanza. La cuestión, entonces, es hallar la diferencia. Pero esto solo es posible desde la incerteza, pues “la legalidad es pues este ‘límite’, este confín entre esperanza y certeza, entre el azar y la regularidad, entre lo conocido y lo desconocido, entre la fuerza y la violencia” (Resta 2006, 80-81). La disyunción aparece: 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

donde Benjamin piensa una interrupción mesiánica de la violencia jurídica, Resta parece orientarse hacia una desarticulación parcial de su deriva inmunitaria. Lo que nos lleva a preguntar si es posible una salida absoluta a la ambivalencia.

⁸ “Este conocimiento, oh rey, hará más sabios a los egipcios y más memoriosos, pues se ha inventado como un fármaco de la memoria y de la sabiduría”. (Platón 1988, 274e; 403). En *Las leyes* se plantea como la pócima de la confianza y la intrepidez excesiva e inoportuna (Platón 1999, 649a; 238).

la posibilidad de la diferencia con/de la violencia. O estamos ante un derecho indiferente o ante uno diferente. Un derecho que marque la diferencia con la violencia habrá de ser un derecho que se sitúe en esa superación y en esa separación.

El contrato social aparece como acto fundacional que interrumpe la violencia difusa del estado de naturaleza. Sin embargo, ese acto originario es él mismo violento. La regla se impone válidamente solo después de haber vencido. Como escribe Resta, “el derecho conservará rastros de esta falta de fundamento de la violencia originaria” (2005, 36). Un derecho que se instaurará como la traducción de esa violencia originaria en una fuerza conservadora y estabilizante. Un derecho que conserva la estructura de la violencia que lo ha constituido. Es la escritura la que media entre el derecho y la violencia. Una escritura que hace visible ese monopolio de la violencia que tiene el soberano. He aquí el vínculo que la ambivalencia ha instaurado entre derecho, escritura y violencia. Esa ambivalencia tiene el nombre de *phármakon*.

La violencia fundadora se traduce así en violencia conservadora. El Estado monopoliza la fuerza y la convierte en única violencia legítima. Poco importa que esta delegación adopte formas consensuales o estratégicas: lo decisivo es que la comunidad queda ligada a una deuda infinita respecto del soberano. La violencia que antes era múltiple se concentra ahora en una instancia única que la administra en nombre de todos.

La escritura desempeña aquí un papel decisivo. La ley escrita no es mera formalización; es el dispositivo que fija y hace visible el monopolio de la violencia. La ley, como discurso escrito, como *logoi en bibliois*, sitúa un remedio y una distancia, un desviarse, de ahí que “la transgresión de la ley está sometida por anticipado a una ley de la transgresión. Esta no es pensable en una lógica clásica, sino únicamente en la gráfica del suplemento o del *fármacon*. De ese *fármacon* que puede servir *igual* la simiente de vida que la simiente de muerte, el parto que el aborto” (Derrida 1975, 233). Por eso, el legislador es un escritor que tiene la obligación de reemplazar una presencia (por eso se asimila tanto al profeta) (Resta 1997, 102), por eso la ley siempre será *en lugar de*, mientras que el juez es un lector (Derrida 1975, 170). Pero es un lector con un poder de gobernar el lenguaje, porque el juez *dice* (*ius-dicit*) y su decir es la forma más exclusiva de saber-poder.

En tanto *logoi en bibliois*, la legalidad sustituye la presencia viva del conflicto por la forma abstracta de la norma. Pero esta sustitución no suprime la violencia; la desplaza hacia un plano institucional. El derecho se convierte así en técnica farmacológica (Resta 1993): administra la fuerza para evitar su expansión mimética, pero en ese mismo gesto la conserva.

Violencia, escritura y leyes. Ya que las leyes, como escritura específica que sustituye una voz, es el remedio que se instaura, también desde lo mimético, ante la ausencia de virtud, que sería el logos al que sustituye: el sistema jurídico “nace y se construye como respuesta específica a la conciencia de que la sociedad no puede ser regulada por las virtudes. El derecho moderno incorpora a fondo una idea de necesidad. De inquietud y de consiguiente relativismo. Es enfermedad, había sugerido Goethe. Un sistema jurídico que prescribiera la bondad y las virtudes sería tautológico y, por tanto, inútil o ilusorio” (Resta 2006, 204).

2.3. La racionalización de la venganza

La dimensión sacrificial de esta ambivalencia se hace patente en el funcionamiento del sistema judicial. El derecho niega la venganza privada, pero se apropia de ella. No la elimina; la concentra, como en la teología del sacrificio descrita por R. Girard (1983). Dirá Resta: “[L]o sagrado se presenta como violento y la violencia del sacrificio aparece como necesaria. Todo esto ocurre cuando la comunidad no soporta por sí misma la propagación de la violencia destructiva, pero no puede, al mismo tiempo, reconocerse ella misma como portadora de violencia” (2006, 12). Sistema judicial y sacrificio cumplen la misma función (Girard 1983, 30). Como sostuviera Cover (1983, 47), “todos los jueces son en cierta manera personas violentas” que escriben sus textos más sangrientos en el cuerpo de los reclusos. La venganza queda excluida de la sociedad e incluida en los tribunales de justicia. Como afirma Resta, el sistema jurídico “no la elimina [la venganza], sino que la concentra en una represalia única cuyo ejercicio se delega a un sistema de control ‘especializado’, dotado de un saber competente y legitimado por el universalismo de una ley que descansa en un pacto socialmente contraído por todos” (Resta 2006, 21). Por decirlo con Kelsen, “el derecho es un orden de la coacción” (2000, 51). De ahí que el procesalista Salvatore Satta invirtiera el adagio latino: “El principio *nulla poena sine iudicio* parece invertirse: si el juicio es necesario para la pena, la pena parece necesaria para el juicio: *nullum iudicium sine poena*. En efecto, se podría decir que toda la pena está en el juicio; que la acción de castigar –la cárcel, el verdugo– sólo interesa en la medida en que es, por así decirlo, una continuación del juicio (piénsese en el término *ajusticiar*)” (Satta 2026, 504-505).

La racionalización ilustrada (de Beccaria en adelante) intentó dosificar la violencia, hacerla proporcional, calculable, útil. Pero esta economización no rompe con la lógica sacrificial. Más bien la refina. La diferencia con el sacrificio religioso radica en la racionalización y en la codificación. Pero la estructura permanece: violencia que interrumpe violencia. La pena ya no se presenta como explosión irracional, sino como técnica eficaz. El castigo menos violento no deja de ser violencia; simplemente se inscribe en un régimen de cálculo. De ahí que, en cierta medida, si derecho y venganza no se diferencian en tanto reciprocidad violenta y retribución, si el derecho es el que asegura la venganza (sea esta la única públicamente soportable), quizás, como sostuviera Girard, “o bien este principio es justo y la justicia ya está presente en la venganza, o bien la justicia no existe en ningún lugar” (1983, 23).

Aquí reaparece la ambivalencia del *phármakon*. El derecho solo puede existir si se diferencia de la violencia que regula; pero para diferenciarse debe ejercer violencia legítima. “El derecho no puede existir sin la violencia legítima; pero, al mismo tiempo, la violencia estatal, la única consentida, no puede presentarse como legítima a través de distinciones y diferencias respecto de otras formas de violencia, sin un derecho que la regule” (Resta 2006, 53). La diferencia se sostiene precisamente sobre aquello que pretende excluir. Esta racionalización produce una ilusión de superación. La violencia jurídica aparece como técnica neutral, dosificada, proporcional. Sin embargo, su legitimidad depende de una operación de desconocimiento, de tal forma que la violencia estatal no puede reconocerse como violencia sin poner en riesgo la diferencia que la justifica.

La soberanía se configura así como dispositivo inmunitario: protege a la comunidad concentrando en sí la violencia que la amenaza (Resta 2019). Pero esta concentración no es neutral; reproduce la estructura que busca interrumpir. La violencia no desaparece en la legalidad; se convierte en su condición de posibilidad. El remedio lleva inscrito el veneno; la neutralización implica conservación. En este punto, la crítica restiana alcanza su núcleo más incisivo. El problema no es que el derecho abuse de la violencia, sino que su forma moderna se constituye como regulación farmacológica de la violencia. Si bien la violencia pretende ser interrumpida, la legalidad la comunica, la archiva, la racionaliza y la legitima. La legalidad no elimina la violencia. Más bien la transforma en decisión válida. En la ambivalencia entre Kratos y Bía, entre autoridad y fuerza, el derecho moderno encuentra su figura constitutiva. Y es precisamente esta estructura la que obligará a Resta, en sus obras posteriores, a buscar una diferencia no sacrificial: una forma de derecho que no se limite a administrar la violencia, sino que interrumpa su lógica inmunitaria.

3. Visibilidad y ocultamiento de la violencia

Si en el apartado anterior se mostró que el derecho moderno incorpora la violencia bajo la forma de su regulación, es preciso ahora examinar el modo en que esa violencia es comunicada, narrada y, sobre todo, ocultada. La cuestión ya no es únicamente fundacional (violencia originaria y soberanía) sino funcional: ¿cómo opera cotidianamente la legalidad para presentarse como diferencia respecto de la violencia que ejerce?

En la reflexión de Eligio Resta, el derecho no solo regula la violencia; la comunica selectivamente. Solo existe, socialmente, aquella violencia que el derecho reconoce y tipifica. Todo lo demás queda fuera del horizonte de visibilidad jurídica. El derecho establece así las condiciones mismas de observación del fenómeno violento. Pero esa operación es ambivalente: al comunicar una parte de la violencia, silencia su propio vínculo estructural con ella. Las instituciones modernas, advierte Resta, han sustraído progresivamente a la mirada la relación entre soberanía y violencia, relación que el pensamiento contractualista contribuyó a cubrir “tras el velo de nuevos y viejos contractualismos” (Resta 2006, 100-101).

La narración del origen (el contrato, el pacto, la delegación) cumple aquí una función teológica. Permite presentar la concentración de la violencia como interrupción de la violencia misma. El soberano aparece así como figura que neutraliza el conflicto generalizado, pero esa neutralización se apoya en una violencia fundadora que permanece fuera de escena. La legalidad se constituye como *archè*: origen y orden inseparablemente unidos.

3.1. El archivo como dispositivo de autoridad

El ocultamiento de esta ambivalencia no se produce solo mediante el mito del origen, sino también a través de dispositivos técnicos como la codificación, el archivo o la sentencia. El archivo ocupa un lugar central en esta economía. No es mero depósito neutral de información, sino espacio de autoridad. En él se conserva la memoria jurídica, pero también se decide qué merece ser recordado y qué debe permanecer invisible.

La función del archivo es doble, a saber: conservar y ordenar. Su autoridad no reside en reproducir fielmente la realidad, sino en establecer la jerarquía de lo decible. Como recuerda Derrida al analizar la figura de los arcontes, quienes guardan el archivo poseen también la competencia hermenéutica para interpretarlo (Derrida 1997). La ley se conserva allí como palabra autorizada, no como verdad descubierta.

Esta distinción reaparece en la tensión clásica entre *auctoritas* (que hace la ley: *auctoritas, non veritas, facit legem*) y *veritas* (que hace el juicio: *veritas facit iudicium*). La ley no es verdadera porque corresponda a un hecho originario. Es válida porque una autoridad la pronuncia. La jurisdicción no revela la verdad del conflicto; lo interrumpe. Decide el tiempo del litigio (Resta 2008, 120-121). La sentencia pone fin, no necesariamente esclarece. La justicia se convierte así en acto performativo: decir es hacer. La violencia que acompaña esa decisión (privación de libertad, exclusión, sanción) queda absorbida en la forma de la legalidad.

En este punto se hace visible el carácter clínico del derecho. Resta habla de una *clínica del derecho* para describir este desplazamiento. De tal forma que la juridificación opera como terapia del conflicto. Allí donde la realidad produce asfixia, el derecho responde con el derecho al aire limpio; donde la libertad se erosiona, proclama el derecho a la libertad (Resta 2008, 54). El remedio sustituye a la práctica. En palabras de Baudrillard, “el derecho al aire puro sustituye a la asfixia, el derecho a la libertad sustituye su práctica, el derecho sustituye al deseo bajo forma de derecho al deseo, etc. El derecho es lo que moviliza las energías de un cuerpo social enervado” (Baudrillard 1996, 187). He aquí la clínica del derecho (Resta 2001, 50). Una clínica que vincula y supedita la inmanencia de la vida a la institución de un trascendental como el derecho a la vida. El derecho desplaza la experiencia a su forma normativa.

3.2. Técnica normativa y desilusión moderna

La modernidad intensifica este proceso mediante la técnica. El código escrito, consultable en cualquier momento, produce una distancia creciente entre la presencia de la ley y la memoria viva de la comunidad. Cuanto más se consolida la forma abstracta, más se debilita la narración de su historia. La legalidad se legitima a sí misma por su forma correcta, no por su arraigo en la experiencia.

Este desplazamiento tiene también una dimensión fiduciaria. El derecho interviene cuando la confianza se ha vuelto insuficiente.⁹ Resta lo formula con precisión: “cuando el derecho interviene es porque la confianza se ha convertido en un riesgo insoportable, y, por tanto, es preciso rebajar el umbral de la gratificación y subir el de la desilusión” (Resta 2009, 8). La fe originaria (*pistis*) que sostenía el vínculo social es sustituida por garantía jurídica. La confianza se juridifica, y al hacerlo pierde su carácter originario. El remedio vuelve a traicionar aquello que pretendía proteger (Resta 2009, 63). El derecho no es el gran relato de las virtudes morales, sino un mecanismo de contención de la desilusión (Resta 2009, 89). La pretendida neutralidad de la técnica jurídica esconde así su carácter teológico. Solo así el derecho puede *salvarse*.

⁹ Tommaso Greco (2021) plantea los vínculos conceptuales y prácticos que existen entre confianza y derecho frente a la versión de la desconfianza jurídica.

Así, el derecho moderno se revela como dispositivo farmacológico integral que concentra la violencia, la comunica selectivamente, la archiva y legitima, y la transforma en técnica neutral. Pero en cada uno de estos movimientos subsiste la ambivalencia inicial. La violencia que el derecho pretende interrumpir reaparece en su propia estructura. La legalidad no está fuera de la violencia; es su forma estabilizada. Esta constatación conduce inevitablemente a la pregunta que abre el siguiente apartado: si el derecho moderno funciona como dispositivo inmunitario que administra la violencia, ¿es posible pensar una diferencia no sacrificial? ¿Puede existir un derecho que no se limite a concentrar la fuerza, sino que se abra a la excedencia de la vida?

4. Por fuera del paradigma inmunitario

Si el derecho moderno se constituye como regulación farmacológica de la violencia, la pregunta que se impone es si tal ambivalencia puede ser interrumpida o si, por el contrario, pertenece irremediabilmente a su estructura. La obra de Eligio Resta no se limita al diagnóstico crítico; en ella se despliega una tentativa de desplazamiento. No se trata de imaginar un derecho sin conflicto, sino de pensar una diferencia respecto de la lógica soberana e inmunitaria que convierte la violencia en fundamento y en garantía del orden.

Este desplazamiento se articula principalmente en *Il diritto fraterno* (2002) y en *Diritto vivente* (2008), aunque sus anticipaciones pueden rastrearse ya en *La certezza e la speranza* (1992). Allí donde la legalidad moderna neutraliza el conflicto mediante la concentración de la fuerza, Resta busca un derecho capaz de sostener el conflicto sin reproducir su lógica sacrificial.

4.1. La paradoja de la igualdad

La crítica de la soberanía se despliega inicialmente a través del análisis del principio de igualdad (Resta 1994). La modernidad jurídica codificó la igualdad como fundamento universal del orden normativo. Sin embargo, esta juridificación revela una paradoja constitutiva. Resta lo expresa con claridad: “el derecho deberá, pero no podrá, asegurar la igualdad” (Resta 1994, 188). La igualdad, al positivarse, pone en evidencia la desigualdad real que atraviesa la sociedad. El derecho se convierte así en garante formal de una promesa que no puede cumplir plenamente sin poner en riesgo su propia autonomía. De ahí la paradoja ulterior. Señala Resta: “La paradoja de la igualdad del derecho moderno se insinúa en este juego; de una parte, es el derecho el que tiene que ser justificado por la igualdad, de otra es la igualdad la que tiene que ser justificada por la existencia de un derecho” (Resta 1997, 196). Por eso, la igualdad ante la ley no elimina la diferencia, sino que la formaliza. La soberanía permanece como instancia que monopoliza la violencia en nombre de esa igualdad abstracta. En este sentido, la tragedia del derecho moderno consiste en que “reconoce a todos porque no reconoce a ninguno” (Resta 1997, 199). El sujeto abstracto del derecho es una figura despojada de cuerpo, historia y singularidad.

La crítica de la soberanía no implica, sin embargo, la negación del derecho, sino su reorientación. Superar la soberanía significa desarticular el modelo propietario e identitario que sostiene la lógica amigo/enemigo. La legalidad moderna, estructurada

sobre la exclusión del enemigo y la neutralización del extraño, reproduce la economía inmunitaria que dice superar.

4.2. *Derecho fraterno o de cómo conjurar sin soberano*

Frente al derecho paterno (fundado en la autoridad vertical y en el juramento de obediencia) Resta propone la figura del derecho fraterno. No se trata de una apelación sentimental, sino de una categoría política destinada a interrumpir la gramática soberana del derecho moderno. El derecho fraterno implica un *coniurare*: jurar juntos no contra un enemigo común, sino para la convivencia compartida (Resta 2005, 16). Este derecho no se fundamenta en la identidad de un *ethnos*, sino en la apertura de un *demos* plural frente a la clausura schmittiana (Resta 2005, 61). Se desplaza del paradigma propietario de los derechos hacia una antropología de los deberes y de la corresponsabilidad. La humanidad deja de ser abstracción universal para convertirse en espacio común concreto. La fraternidad no elimina el conflicto; lo reinscribe fuera de la lógica sacrificial. Por eso el derecho fraterno se despoja de la sujeción identitaria, cerrada y excluyente.

Entre las características que Resta atribuye al derecho fraterno pueden destacarse su vocación inclusiva, su desvinculación de la soberanía territorial cerrada, su orientación hacia los derechos humanos despojados de retórica metafísica, su carácter no violento y su apuesta por una diferencia respecto de la lógica amigo/enemigo (Resta 2005, 132-133). En esta perspectiva, el derecho fraterno no neutraliza el conflicto mediante la concentración de la violencia, sino que lo sostiene en la diferencia. La apuesta no es por la unanimidad, sino por la co-responsabilidad. Allí donde la soberanía inmuniza, la fraternidad compone.

Aquí la influencia de Maurice Blanchot es evidente. La amistad puede no conocer, pero siempre hay una potencia de *reconocer*. Por eso la indefinición de la amistad escapa a la individuación y se ubica en la red de posibilidades, de la solidaridad, como antídoto a la soledad. Señala Resta (2005, 6): “la amistad es la forma más significativa de una comunidad posible que vive a la espera del reconocimiento, pero también independientemente de él. Y es una comunidad que no diferencia la pertenencia en función de los bienes, sino que identifica formas globales de identidad: esto significa que no hay otra motivación en la amistad que la que Montaigne indicaba como ausencia de objetivos, por tanto el máximo reconocimiento de la identidad, “porque eres tú, porque soy yo”. Pero la amistad también es ambivalente, pues en ella encontramos el riesgo de la exclusión, de la enemistad: “la amistad incluye porque excluye, acerca mientras aleja, reconstruye tejidos vitales mientras hace que otros se consuman: parece, como el amor, una normal improbabilidad” (Resta 2005, 13).

La figura del derecho fraterno no puede comprenderse como una simple superación de la lógica inmunitaria. Si el paradigma inmunitario se caracteriza por proteger la comunidad mediante la exclusión o neutralización de aquello que la amenaza, la fraternidad no constituye una exterioridad pura respecto de ese dispositivo. También ella, en cuanto forma de vínculo, traza necesariamente umbrales: delimita un espacio de convivencia, establece condiciones de reciprocidad, decide (aunque sea implícitamente) qué prácticas pueden ser acogidas y cuáles quedan fuera del pacto compartido. La fraternidad desplaza la lógica soberana, pero no la elimina sin resto. Su gesto no consiste en abolir el conflicto ni en instaurar una comunidad reconciliada, sino en sustraer la

relación jurídica a la estructura vertical que convierte el conflicto en fundamento sacrificial del orden. El derecho fraterno intenta, más bien, sostener la diferencia sin traducirla inmediatamente en enemistad. La fraternidad, entonces, funciona como una interrupción. Introduce en el derecho una forma de vínculo que no puede estabilizarse completamente en una estructura inmunitaria. Pero precisamente por ello permanece expuesta a su propio límite: allí donde la comunidad fraterna deba proteger su apertura, reaparece la tentación de inmunizarse frente a aquello que la desestabiliza. La apuesta restiana no consiste, por tanto, en afirmar que la fraternidad elimine definitivamente la lógica inmunitaria, sino en mostrar que es posible desarticular su clausura soberana. La fraternidad desplaza la ambivalencia farmacológica del derecho hacia una zona en la que la comunidad ya no puede fundarse en la exclusión sacrificial del enemigo.

4.3. *Derecho viviente o sobre vida, cuerpo y excedencia*

El desplazamiento se radicaliza en *Diritto vivente* (2008). Aquí la reflexión abandona el plano predominantemente institucional para situarse en una ontología del derecho. La cuestión ya no es solo política, sino vital. ¿Cómo puede el derecho incorporar la vida sin reducirla a forma abstracta?

Resta señala que el lenguaje jurídico contemporáneo ha comenzado a incorporar categorías directamente vinculadas con la vida: «Se habla de daño biológico, de daño existencial, de daño a la vida de relación, a la dignidad de la vida, de *living will* (testamento vital), a la integridad del cuerpo, y desde hace tiempo en las grandes Cartas y constituciones han irrumpido dimensiones de la vida no siempre inmateriales, como la felicidad, la vida de las generaciones futuras, la fraternidad” (Resta 2008, IX-X).¹⁰ Este desplazamiento semántico revela que la vida irrumpe en el derecho no como objeto externo, sino como excedencia (Diotavelli 2019).

El concepto de derecho viviente¹¹ remite a una tradición que se remonta al *nomos émpsychos* y al *dikaion émpsychon*. Estas dos locuciones nos señalan una especial relación entre cuerpo y alma. Siempre la vida. El problema es cómo el derecho lee la vida, con un mecanismo doble: el derecho como producto de la vida y como regulador de la vida misma. El derecho no es mero contenedor de normas, sino encarnación conflictiva de prácticas, afectos y pasiones éticas. Resta escribe: “La vida animada del cuerpo del derecho vive de prácticas, sentimientos y pasiones éticas que vivifican el texto escrito de la ley” (Resta 2008, 21). Frente a la abstracción moderna (que separa cuerpo y alma, hecho y valor, naturaleza y positividad) el derecho viviente reconoce la inseparabilidad conflictiva de estos polos. La vida no puede ser plenamente capturada por la forma jurídica; la excede. Esta excedencia impide que el derecho se clause sobre sí mismo como sistema autopoietico.

El derecho viviente no niega la necesidad de la forma, pero la reinscribe en la historicidad y en la experiencia. Es performativo, efectivo y actual, pero también anacrónico: conserva la memoria de aquello que la legalidad abstracta tiende a olvidar. Si el paradigma inmunitario busca estabilizar la comunidad mediante la neutralización de la amenaza, el derecho viviente reconoce que la comunidad solo puede sostenerse en

¹⁰ Sobre el tiempo y las generaciones, Resta 1997 y 1998.

¹¹ Roberto Esposito ha retomado la idea de derecho viviente de Resta en su obra sobre lo instituyente (2021, 140). Una genealogía nos lleva al texto de Eugen Ehrlich *Grundlegung der Soziologie des Rechts* (1913).

la tensión entre forma y vida (Resta 2008, 32-34 y 178-179). En este punto, la propuesta restiana alcanza su núcleo afirmativo. La diferencia no sacrificial no consiste en eliminar la ambivalencia (imposible tarea) sino en impedir que la violencia se convierta en su único horizonte. El derecho fraterno y el derecho viviente no suprimen el conflicto; lo desplazan fuera de la lógica soberana que lo convierte en fundamento.

Así, el recorrido que va de *L'ambiguo diritto* a *Diritto vivente* puede leerse como una tentativa de atravesar la ambivalencia sin negarla. El derecho seguirá siendo *phármakon*, pero puede dejar de ser exclusivamente inmunitario. Allí donde la legalidad moderna comunica la violencia que pretende interrumpir, la apuesta restiana consiste en reinscribir el derecho en la vida que lo excede y lo desborda. La pregunta final permanece abierta. Si la soberanía se funda en la concentración de la violencia, ¿puede la comunidad sostenerse en una forma de vínculo que no repose en el sacrificio? En ese umbral (entre la ambivalencia irreductible y la excedencia de la vida) se juega la posibilidad de una legalidad otra.

Sin embargo, este desplazamiento hacia la vida no está exento de ambigüedad. Si la modernidad jurídica ha mostrado una notable capacidad para traducir la vida en objeto de regulación, entonces la irrupción de la vida en el derecho no puede interpretarse únicamente como apertura a la excedencia. Puede convertirse también en una forma más intensa de captura. La historia reciente del derecho ofrece numerosos indicios de esta ambivalencia. Conceptos como dignidad, integridad corporal, daño biológico o vulnerabilidad introducen la vida en el centro del discurso jurídico. Pero este movimiento no implica necesariamente una retirada del derecho respecto de la vida; puede significar, por el contrario, una ampliación de su campo de intervención. La vida aparece entonces como superficie privilegiada de regulación.

Aquí emerge el riesgo biopolítico del derecho viviente. Cuanto más se aproxima el derecho a la vida que pretende proteger, tanto más se expone a la tentación de administrarla (Agamben 1995, Foucault 2009). La captura ya no se realiza mediante la abstracción de la norma, sino mediante su proximidad a los cuerpos, a sus fragilidades y a sus exposiciones. La vida es reconocida como excedencia, pero al mismo tiempo se convierte en objeto de saber, de clasificación y de tutela. El derecho viviente se sitúa así en un umbral ambivalente. Por un lado, rompe la clausura formal del sistema jurídico, reinscribiendo la norma en la historicidad de las prácticas. Por otro, abre la posibilidad de una juridificación cada vez más minuciosa de la vida misma. La vida comparece simultáneamente como aquello que desborda la forma y como aquello que la forma intenta capturar. La fuerza de la intuición restiana no reside en ignorar este peligro, sino en mantener abierta la tensión que lo atraviesa. El derecho viviente no constituye un espacio exterior a la biopolítica; es el lugar en el que se hace visible la ambivalencia que atraviesa toda juridificación de la vida. Allí donde la soberanía pretende clausurar la vida mediante la decisión, la vida introduce una dimensión que ninguna decisión puede dominar completamente. Por eso la diferencia no sacrificial que Resta busca no puede pensarse como una reconciliación definitiva entre derecho y vida. Más bien se trata de mantener abierto el espacio en el que la vida desborda constantemente las formas que intentan gobernarla.

En este punto se hace visible la ambivalencia que atraviesa toda tentativa de pensar un derecho más allá de la violencia sacrificial. Si el derecho fraterno intenta desactivar la

clausura soberana del orden jurídico, y el derecho viviente reinscribe la norma en la historicidad de las prácticas y de los cuerpos, ninguno de estos desplazamientos queda completamente a salvo del *phármakon* que atraviesa la experiencia jurídica. Allí donde el derecho se aproxima a la vida que pretende proteger, se abre simultáneamente la posibilidad de una captura más intensa. La vida comparece entonces bajo una doble figura: como excedencia que desborda la forma jurídica y como superficie privilegiada de intervención normativa. En este sentido, el riesgo biopolítico no constituye un accidente externo del derecho viviente, sino la sombra que acompaña necesariamente toda juridificación de la vida. La potencia de la intuición de Resta consiste precisamente en no clausurar esta ambivalencia. El derecho no puede liberarse completamente de su dimensión farmacológica; lo único que puede hacer es desplazarla, interrumpir su deriva sacrificial y mantener abierto el espacio en el que la vida continúa desbordando las formas que intentan gobernarla.

5. Conclusión

La reconstrucción realizada permite afirmar que, en el pensamiento de Eligio Resta, la ambivalencia no es un accidente histórico del derecho moderno, sino su condición estructural. Desde *L'ambiguo diritto* hasta *Diritto vivente*, pasando por *La certezza e la speranza* e *Il diritto fraterno*, el derecho aparece como dispositivo que incorpora la violencia bajo la forma de su regulación. La soberanía monopoliza la fuerza para interrumpir la violencia difusa, pero en ese mismo gesto la conserva. La legalidad comunica la violencia que pretende neutralizar.

El diagnóstico no es simplemente político. Es ontológico. El derecho nace de una violencia originaria que no puede justificar y cuya huella no desaparece en la forma normativa. Como sostiene Resta, “el derecho conservará rastros de esta falta de fundamento de la violencia originaria” (Resta 2005, 36). Esta falta de fundamento no es una carencia que deba ser colmada por una teoría más refinada de la legitimidad; es el lugar mismo desde el que la legalidad se autoafirma. La violencia no es exterior al derecho, sino su condición de posibilidad.

La modernidad intentó resolver esta tensión mediante la racionalización y la técnica. Codificación, proporcionalidad, garantías procesales, universalización abstracta de la igualdad. Todos estos dispositivos buscan diferenciar la violencia jurídica de la violencia privada. Sin embargo, la diferencia se sostiene sobre aquello mismo que pretende excluir. La ambivalencia no desaparece; se institucionaliza. En este contexto, la figura del *phármakon* permite comprender la estructura del derecho moderno: remedio y veneno, neutralización y reproducción. La legalidad funciona como técnica inmunitaria. Protege a la comunidad concentrando la violencia, pero al hacerlo la reinscribe en el interior del orden. La clínica del derecho desplaza la experiencia hacia su forma normativa; la confianza se juridifica cuando se ha debilitado; la igualdad se positiviza cuando la desigualdad se hace intolerable. El derecho interviene allí donde la vida se ha vuelto problemática, pero su intervención no restituye la plenitud perdida; la sustituye.

Sin embargo, la obra de Resta no se detiene en la constatación de esta estructura farmacológica. La pregunta decisiva no es cómo purificar el derecho de toda violencia, sino cómo impedir que la violencia constituya su único horizonte. En *Il diritto fraterno*, la crítica de la soberanía abre la posibilidad de un vínculo no fundado en la lógica

amigo/enemigo, en la concentración vertical de la fuerza. En *Diritto vivente*, la incorporación de la vida como excedencia desestabiliza la clausura formal del sistema jurídico. La vida no puede ser plenamente capturada por la forma, pues la desborda. *Nomos encarnado* (Resta 2011).

La diferencia que Resta busca no es absoluta ni reconciliadora. No se trata de suprimir el conflicto, sino de sustraerlo a la economía sacrificial que lo convierte en fundamento del orden. El derecho fraterno y el derecho viviente no eliminan la ambivalencia, pero la atraviesan. En lugar de concentrar la violencia para neutralizarla, ensayan una composición que reconoce la vulnerabilidad y la historicidad de la comunidad. La fraternidad no es unanimidad; es corresponsabilidad. La vida no es sustancia pura; es tensión entre forma y excedencia.

La arquitectura conceptual que va de la ambigüedad demoníaca del derecho a la afirmación de un derecho viviente puede leerse, así, como un movimiento de desarticulación del paradigma inmunitario. Si el derecho moderno se define por su capacidad de comunicar la violencia que regula, la apuesta restiana consiste en reinscribir el derecho en la vida que lo produce y que, al mismo tiempo, lo desborda. Allí donde la soberanía fija el límite mediante la decisión que interrumpe, la vida introduce una dimensión que ninguna decisión puede clausurar completamente.

Entre Kratos y Bía, entre autoridad y violencia, el derecho moderno ha buscado afirmarse como mediación racional. Pero esa mediación lleva inscrita la ambivalencia del *phármakon*. La cuestión que permanece abierta (y que atraviesa toda la obra de Resta) es si es posible sostener una comunidad sin recurrir a la concentración soberana de la violencia. No una comunidad sin conflicto, sino una comunidad que no se funde en el sacrificio. En el umbral entre forma y vida, entre regulación y excedencia, se juega la posibilidad de esa diferencia. El derecho no dejará de ser ambivalente. Pero puede dejar de confundirse con la violencia que administra. La tarea no consiste en abolir la legalidad, sino en desactivar su pretensión de ser el único remedio. Allí donde el derecho reconoce su propia ambivalencia, comienza quizá la posibilidad de otra legalidad: no soberana, no sacrificial, abierta a la vida que la excede. El gesto de Resta, entonces, consiste más bien en desplazar el problema hacia el punto en el que derecho, comunidad y vida ya no pueden pensarse como esferas separadas. Allí donde la comunidad se expone a la vida que la atraviesa, el derecho deja de ser únicamente un instrumento de orden y se convierte en el lugar inestable donde se juega, una y otra vez, la posibilidad de interrumpir su deriva sacrificial.

Si al comienzo evocábamos situaciones recientes en las que el derecho, invocado como instrumento de protección, desplegaba una intensidad regulativa inédita sobre la vida común (restringiendo desplazamientos, suspendiendo prácticas ordinarias, clasificando cuerpos y modulando proximidades en nombre de la salud, de la seguridad o del orden público), ahora podemos comprenderlas bajo otra luz. No se trata de juzgar su oportunidad ni de medir su corrección normativa, sino de reconocer en ellas la estructura ambivalente del derecho moderno. Allí donde se presenta como remedio frente a la amenaza, actúa también como dispositivo de concentración y reorganización de la fuerza. El problema no es la intervención jurídica en sí, sino la pretensión de que esa intervención pueda situarse fuera de la violencia que administra. La lección de Resta consiste precisamente en esto: obligarnos a pensar la legalidad no como exterior a la

violencia, sino como su forma regulada, y, desde esa conciencia, abrir el espacio (incierto pero necesario) de una diferencia que no se funde en la neutralización sacrificial de la vida que pretende proteger. Pensar esa ambivalencia es, quizá, la tarea más urgente de la filosofía jurídica contemporánea.

Referencias

- Agamben, G., 1995. *Homo sacer. Il potere sovrano e la nuda vita*. Turín: Einaudi.
- Baudrillard, J., 1996. *El crimen perfecto*. Barcelona: Anagrama.
- Benjamin, W., 1991. Zur Kritik der Gewalt. En: R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser, eds., *Gesammelte Schriften, II.I*. Fráncfort del Meno: Suhrkamp.
- Benjamin, W., 2007. Destino y carácter. En: R. Tiedemann y H. Schweppenhäuser (con J. Navarro Pérez, trad.), eds., *Obras, L. II*, vol. 1. Madrid: Abada.
- Benjamin, W. (con E. Maura, ed.), 2018. *Crítica de la violencia*. Madrid: Biblioteca Nueva.
- Catanzariti, M., 2019. Il contrappunto. Note minime su diritto e società nel pensiero di Eligio Resta. En: S. Anastasia y P. Gonnella, eds., *I paradossi del diritto. Saggi in omaggio a Eligio Resta*. Roma Tre Press.
- Cover, R., 1983. Nomos and Narrative. *Harvard Law Review* [en línea], 97(1). Disponible en: <https://doi.org/10.2307/1340787>
- Derrida, J., 1975. La farmacia de Platón. En: J. Derrida, *La diseminación*. Trad.: J. Martín Arancibia. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J., 1997. *Mal de archivo. Una impresión freudiana*. Trad.: P. Vidarte. Madrid: Trotta.
- Diotavelli, G., 2019. L'eccedenza. En: S. Anastasia y P. Gonnella, eds., *I paradossi del diritto. Saggi in omaggio a Eligio Resta*. Roma Tre Press.
- Ehrlich, E., 1913. *Grundlegung der Soziologie des Rechts*. Berlín: Duncker & Humblot.
- Esposito, R., 2002. *Immunitas. Protezione e negazione della vita*. Turín: Einaudi.
- Esposito, R., 2021. *Istituzione*. Bolonia: Il Mulino.
- Esquilo, 1986. *Tragedias*. Madrid: Gredos.
- Fersini, M., 2018. *Diritto e violenza. Un'analisi giuslitteraria* [en línea]. Firenze University Press. Disponible en: <https://doi.org/10.36253/978-88-6453-829-7>
- Foucault, M., 2009. *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. Siglo XXI.
- García López, D. J., 2022. Entrevista al profesor Eligio Resta. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [en línea], 56, 377-392. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v56i.21542>
- Girard, R., 1983. *La violencia y lo sagrado*. Barcelona: Anagrama.
- Greco, T., 2021. *La legge della fiducia*. Bari: Laterza.
- Kelsen, H., 1920. *Das Problem der Souveränität und die Theorie des Völkerrechts*. Tubinga: Mohr.

- Kelsen, H., 2000. *Teoría pura del derecho*. Ciudad de México: Porrúa.
- Platón, 1988. Fedro. *En: Platón, Diálogos III*. Barcelona: Gredos.
- Platón, 1999. Las Leyes. *En: Platón, Diálogos VII*. Barcelona: Gredos.
- Resta, E., 1977. *Conflitti sociali e giustizia*. Bari: De Donato.
- Resta, E., 1978. Il diritto nella trasformazione sociale. *En: E. Resta, ed., Diritto e trasformazione sociale*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 1984. *L'ambiguo diritto*. Milán: Franco Angeli.
- Resta, E., 1990. El ambiente de los derechos. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [en línea], 30. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v30i0.15265>
- Resta, E., 1993. Sapienza dei rimedi. *Democrazia e diritto*, 33.
- Resta, E., 1994. El derecho fraterno. Igualdad y diferencia en el sistema del derecho. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [en línea], 31, 187-207. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v31i0.13861>
- Resta, E., 1997. *Le stelle e le masserizie. Paradigmi dell'osservatore*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 1998. *L'infanzia ferita*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 2001. Il paradosso dei limiti superabili. *En: P. Barcellona, ed., Nuove frontiere del diritto. Dialoghi su giustizia e verità*. Bari: Dedalo.
- Resta, E., 2005. *Il diritto fraterno*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 2006. *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 2008. *Diritto vivente*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 2009. *Le regole della fiducia*. Bari: Laterza.
- Resta, E., 2011. L'identità nel corpo. *En: S. Rodotà y P. Zatti, eds., Trattato di biodiritto. Il governo del corpo, Tomo I*. Milán: Giuffrè.
- Resta, E., 2019. *La violenza (e i suoi inganni)*. Roma: Luca Sossella.
- Satta, S., 2026. El misterio del proceso. *Anales de la Cátedra Francisco Suárez* [en línea], 60, 497-510. Disponible en: <https://doi.org/10.30827/acfs.v60i.34699>