

Un horizonte jurídico para la *Italian Theory**

A legal horizon for the Italian Theory

Daniel J. García López
Departamento de Filosofía del Derecho
Universidad de Granada
ORCID: 0000-0003-0601-1395

Fecha de recepción 27/12/2022 | De aceptación: 20/02/2023 | De publicación: 01/06/2023

RESUMEN

Desde hace unos años se viene hablando de la Italian Theory como propuesta de una modernidad otra. Conceptos como *bíos*, *communitas*, *immunitas*, *sacertas*, *imperium* se sitúan en el centro del debate filosófico contemporáneo gracias a autores como Roberto Esposito, Giorgio Agamben o Toni Negri. Si bien se trata de un pensamiento heterogéneo, hay tres elementos que comparten: vida, historia y política. No obstante, hay una laguna que este artículo pretende colmar. Se trata de pensar la Italian Theory desde parámetros jurídicos. Se proponen las obras de Stefano Rodotà y Eligio Resta como ejemplos de esta corriente de pensamiento que nos abre una vía distinta a la hermenéutica, la deconstrucción o la filosofía analítica.

PALABRAS CLAVE

Biopolítica; Italian Theory; Persona; Teología Política; Vida.

ABSTRACT

For a few years now, Italian Theory has become known as a proposal of a different modernity. Concepts such as *bios*, *communitas*, *immunitas*, *sacertas*, *imperium* are at the centre of contemporary philosophical debate due to authors such as Roberto Esposito, Giorgio Agamben and Toni Negri. Although it is a heterogeneous thought, there are three elements that they share: life, history and politics. However, there is a gap that this article aims to fill. It is about thinking Italian Theory from legal parameters. The works of Stefano Rodotà and Eligio Resta are proposed as examples of this current of thought that opens up a different path to the hermeneutics, the deconstruction or the analytical philosophy.

KEY WORDS

Biopolitics; Italian Theory; Person; Political Theology; Life.

* Proyecto: I+D Feder Historia del Estado en perspectiva comparada (P20_01134)

Sumario: 1. Introducción. 2. Italian Theory como ontología de la actualidad. 3. Un horizonte jurídico para la Italian Theory. 3.1. La hegemonía de Norberto Bobbio. 3.2. La máquina propietaria y la persona en Stefano Rodotà. 3.3. La ambigüedad del derecho y lo viviente en Eligio Resta. 4. Conclusión, 5. Bibliografía.

1. Introducción

En 1986, el periodista Jader Jacobelli publicó el libro *Dove va la filosofia italiana?* Allí se dan cita Dario Antiseri, Norberto Bobbio, Remo Bodei, Nicola Matteucci o Gianni Vattimo. Muchos de estos pusieron en duda la posibilidad y consistencia de la pregunta: hablar de filosofía italiana, de su especificidad o de la peculiaridad de su tradición, suponía perpetuar una fase histórica ya superada, así como negar su proyección internacional.

Sin embargo, desde hace unos años el panorama del pensamiento occidental está siendo ocupado por conceptos como *bios*, *communitas*, *immunitas*, *imperium*, *persona*, *sacertas*, utilizados para pensar la vida contemporánea (Esposito, 2019, p. 62). Como señala Roberto Esposito, “después de un largo período de retiro, o al menos de estancamiento, parece reabrirse un tiempo propicio para la filosofía italiana” (2010, p. 3). Una especie de contrapeso, entendiendo el calificativo *italiano* como una idea regulativa, no desde lo identitario sino tomando distancia de lo nacional, desterritorializándose. La inexistencia de un centro político, de una única voluntad que unificara, sitúa al pensamiento italiano en una situación de resistencia al Estado. Por tanto, no construcción de un orden, sino oposición, conflicto (Esposito, 2010, pp. 16, 20, 22)

Casi tres decenios más tarde, en el año 2014, París y Nápoles hicieron comunidad. Los días 24 y 25 de enero, las Universidades Paris Ouest Nanterre La Défense y la Sorbonne celebraron el congreso *L’Italian Theory existe-t-elle? / Does Italian Theory exist?* Allí se encontraron pensadores como Antonio Negri, Sandro Chignola, Judith Revel o Roberto Esposito¹. ¿Existe la *Italian Theory*? El título era mucho más que una provocación. Ese mismo año, entre los días 15 y 17 de mayo, Nápoles prosiguió con la provocación: *Italian Theory. Categorie e problema della filosofia italiana contemporanea*, un congreso

¹ Se publicaron las conferencias en Contarini y Luglio (2015).

organizado por el Istituto Italiano di Scienze Umane, el Istituto Italiano per gli Studi Filosofici, ambos de Nápoles, y la Scuola Normale Superiore de Pisa².

¿Se puede hablar de algo así como una *Italian Theory*? ¿Se trata de un pensamiento propio o de un nicho de mercado? ¿Estamos ante un *gesto* teórico y político? En este artículo quisiéramos detenernos sobre estas preguntas para tratar de rellenar una laguna, a saber: ¿se puede hablar de un de un pensamiento propiamente jurídico dentro de los parámetros de la *Italian Theory*? Para ello nos detendremos en qué consiste la *Italian Theory* con el objeto de plantear la posibilidad de un horizonte propiamente jurídico³ sobre las obras de Stefano Rodotà y Eligio Resta.

2. *Italian Theory* como ontología de la actualidad

François Cusset (también presente en el congreso de París de 2014) publicó en 2003 el libro *French Theory*. Allí planteó la recepción de determinados pensadores posestructuralistas franceses en la vida cultural y académica de Estados Unidos en las décadas de los 70 y 80. Una notoriedad y una influencia que no habían tenido en Francia y que, sin embargo, al otro lado del océano, conquistaban tanto Departamentos universitarios como el underground. Desde este marco, ¿la *Italian Theory* supone un fenómeno análogo a la *French Theory*? Por ejemplo, una de las editoriales estadounidense que marcó el ritmo de recepción de la filosofía francesa fue *Semiotext(e)*, vinculada a una gran institución como el Instituto Tecnológico de Massachusetts (MIT) (Cusset, 2005, pp. 81-85). En el caso de pensadores como Giorgio Agamben o Roberto Esposito, quizás los dos filósofos más representativos de la filosofía italiana contemporánea, las ediciones anglosajonas de sus obras han sido realizadas por la Universidad de Stanford o la Polity Press, fundada por Anthony Giddens.

La *French Theory* fue el resultado de la recepción en las Universidades y en los espacios contraculturales estadounidenses de una serie de pensadores, heterogéneos entre sí, y de una operación de nominación. Junto a ello, las lecturas que desde los Estados Unidos se hacían de los textos de estos autores retornaban a su lugar de origen en una suerte de feedback. Recepción, nominación y retorno dieron lugar a lo que se ha venido a llamar la *French Theory*. Sin embargo, esto no encaja en lo sucedido en la *Italian Theory*.

² Las contribuciones aparecen en Gentili y Stimilli (2015).

³ Se usa el término *Theory* y no *Thought*, ya que este segundo, usado por Roberto Esposito, plantea una genealogía que transcurre por varios siglos, mientras que el primero se centra en la segunda mitad del siglo XX.

Como apunta Judith Revel, si bien es cierto que la Italian Theory puede enmarcarse en una operación de nominación distinta a otras, un *artefacto intelectual* (Cusset, 2015: 53-54), no es en cambio un producto de recepción y, por tanto, de retorno. De ahí que las genealogías de la French Theory y de la Italian Theory no coincidan (Revel, 2015, p. 47).

En cambio, Antonio Lucci plantea que, dada la relevancia internacional de determinados autores (Agamben, Negri, Esposito, Virno, entre otros), ha sido en el marco del ámbito anglosajón donde se ha producido la primera formulación programática de la Italian Theory (Lucci, 2014, pp. 263-264). Pero lo cierto es que se produce una convergencia de un frente común inmediatamente biopolítico de la filosofía europea frente a la analítica (Lucci, 2014, p. 266). Dario Gentili y Elettra Stimilli, por el contrario, defienden que la Italian Theory no es reducible a una invención estadounidense, “pero es sobre todo una manera de reflexionar, también desde dentro de Italia, sobre las potencialidades y los límites de la difusión de ciertas líneas de la filosofía italiana que han surgido recientemente y se han puesto en primer plano en el debate internacional, en un momento de retroceso e involución de las filosofías europeas más influyentes hasta hace pocos años, como la hermenéutica o la deconstrucción” (2019, pp. 22-23).

¿Por qué hablar de una Italian Theory? El texto con el que se inicia la antología *Differenze italiane*, firmado por Roberto Esposito, nos da la clave: *German Philosophy, French Theory, Italian Thought* (2015a, pp. 9-20; 2015b, pp. 93-99)⁴. Desde el propio título encontramos el conflicto y la diferencia: filosofía, teoría y pensamiento o lo que es lo mismo German Philosophy, French Theory e Italian Thought. Este relanzamiento de la filosofía europea se produce, señala el autor napolitano, tras una dislocación que la empujó *fuera de sí*, tanto en un sentido geográfico (exilio, principalmente al continente americano) y conceptual (dejando tras de sí el paradigma de la crisis). El proyecto de la filosofía europea (pensemos en Valéry, Husserl o Heidegger), que fracasa por la guerra, era el de volver a Grecia para reterritorializarse encontrando allí su origen y fin, *arché* y *telos*, cumpliendo así la obra de civilización a la que estaba destinada. Por eso el pensamiento europeo se obliga a salir de sí para buscar nuevas trayectorias. Una de estas fue el exilio (desterritorialización) alemán a Estados Unidos. Este primer desplazamiento, y como icono la Escuela de Frankfurt, es lo que constituye la German Philosophy. La

⁴ Estos dos textos serán extendidos en forma de libro en *Da fuori. Una filosofia per l'Europa* (2016).

influencia de autores como Marcuse, Adorno o Horkheimer relanzó a la filosofía europea (Esposito, 2015a, pp. 10; 2015b, pp. 93-94).

A diferencia del movimiento alemán provocado por la tragedia del nazismo y la guerra, el segundo desplazamiento hacia fuera, que se produce en los años setenta, fue espontáneo. Se trata de una serie de pensadores franceses (Derrida, Deleuze, Lyotard, Foucault, Baudrillard) ya reconocidos en sus fronteras que son invitados a enseñar en los campus estadounidenses. Esto hizo que la French Theory deviniera pensamiento hegemónico desde la literatura hasta los estudios de género pasando por los poscoloniales. Y de Estados Unidos esta relectura del pensamiento francés se extendió a Canadá, Argentina, Japón o Australia. De nuevo un desplazamiento que relanza a la filosofía europea (Esposito, 2015a, p. 11; 2015b, p. 94).

El tercer desplazamiento es el que nos ocupa. La respuesta ante la posibilidad de un Italian Thought hay que darla con prudencia, puesto que en este caso no es posible hablar ni de hegemonía ni de dislocación material, siendo un desplazamiento menos identificable (también por la cercanía en el tiempo). En cierta medida, el primado del conflicto reivindicado desde estas posiciones conduce a una política de sustracción del poder o de su destitución, frente a quienes se posicionan en el orden que conduce a la hegemonía (Marchesi, 2019, pp. 62-70; Marchesi, 2020). Lo que sí es cierto es el *éxito* que algunos filósofos italianos han tenido en América, especialmente en Estados Unidos (Claverini, 2018, pp. 222-228; Marchesi, 2017, pp. 509-530; Mitrano, 2017, pp. 87-110), trasladándose a otros países, incluida la misma Italia.

Se podrían identificar cuatro características dentro de este pensamiento italiano. La primera giraría en torno a la preeminencia de la praxis, entendiéndose esta como anterior a la teoría. El afuera que caracteriza al pensamiento italiano es el “espacio constitutivamente conflictivo de la praxis política” (Esposito, 2015a, p.12) frente a lo social alemán y al texto francés. El pensamiento italiano se configuraría a través, o por medio, de las dinámicas políticas conflictuales de los años sesenta del siglo XX. El conflicto como emergencia de la política misma (Gentili, 2012, pp. 13-15). Como sostiene Antonio Montefusco, “el *Italian Thought* como *teoría* en lengua italiana que esculpe un espacio que difiere tanto de la marca de la italianidad (con el *Made in Italy*) como del replegamiento identitario: ambos procesos resultantes de la globalización, ante los cuales el pensamiento italiano se presenta constitutivamente alternativo” (2019, p. 10).

La segunda de las características sería su hibridación o contaminación tanto con la filosofía francesa como con la filosofía alemana que provoca una exterioridad, una desterritorialización (Esposito, 2015a, pp. 13; 2015b, pp. 94-95).

La tercera de las características es el eje categorial: la vida viene constituida como su horizonte semántico, frente al campo sociocultural de la Escuela de Frankfurt o la escritura en la deconstrucción francesa. Se trata de una concreción de la vida a la que no puede llegar tampoco la filosofía analítica. Es por eso que sea una filosofía de la resistencia y no del poder:

“se puede decir que todo el pensamiento italiano ha sido un pensamiento de la vida en sus tensiones con la política y la historia. La nuestra no era una filosofía de la conciencia, como la clásica francesa, ni una elaboración metafísica como la alemana. Pero tampoco era una filosofía de la lógica y el lenguaje, como en los países anglosajones. No ha sido un análisis de la interioridad, de la trascendencia, de las estructuras lógico-lingüísticas, sino un conocimiento de la vida, del cuerpo y del mundo” (Esposito, 2015a, pp. 13-14; 2015b, p. 95).

La cuarta característica pivota sobre la modalidad. Si la dialéctica negativa fue propia de la Escuela de Frankfurt y lo neutro de la deconstrucción francesa, la tonalidad del pensamiento italiano será lo afirmativo (Esposito, 2016, pp. 169-184; 2018). Es por ello que en la recepción que hacen de la biopolítica, también planten una vertiente afirmativa como reverso de la teología política (Esposito, 2015a, pp. 15; 2015b, pp. 95-96; 2016, pp. 184-195; Stimilli, 2019, pp. 37-52).

Unos años antes de esta conferencia encontramos dos textos que podríamos entender originarios en el marco de la operación de nominación de la que hablaba Revel. Se trata de *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofia italiana*, de Esposito y publicado en 2010, y el libro que apareció dos años más tarde bajo el título *Italian Theory. Dall'operismo alla biopolitica*, de Dario Gentili, que desarrollarán la *differenza* italiana planteada por Negri (2004). Estos dos textos tratan de realizar una genealogía de la Italian Theory, aunque sus anclajes varían. Es por ello que se pueda hablar de una opción de *larga duración*, la realizada por Esposito y que se retrotrae a Maquiavelo, y otra de *corta duración*, la planteada por Gentili que se inicia precisamente con la dinámicas política de los años 60 del siglo XX⁵.

⁵ Posiblemente Esposito no concordaría con esta diferencia. Esposito se sitúa en una posición diacrónica, pues trata de conectar los caracteres constitutivos del pensamiento italiano desde su fundación originaria.

El pensamiento italiano se sitúa así en una ontología de la actualidad (Lisciani-Petrini, 2017, pp. 253-267; García López, 2020) que se pregunta por “¿qué pasa hoy?, ¿qué es ese ‘ahora’ dentro del cual estamos unos y otros, y que es el lugar, el punto [desde el cual] escribo? [...]. ¿Qué es aquello que, en el presente, tiene sentido actualmente para una reflexión filosófica?” (Foucault, 2011, pp. 21-22). Este interrogarse por la actualidad es un interrogarse por el nosotros mismos (Foucault, 2006, p. 91). La ontología de la actualidad no trata de ser una teoría, sino un *ethos* filosófico “que podría caracterizarse como crítica permanente de nuestro ser histórico” (Foucault, 2006, p. 86). De ahí que nos sitúe ante los límites de nuestra historicidad. Ver lo que somos no desde el esencialismo sino desde nuestra historicidad, sus límites y las posibilidades de ir más allá de los límites. Un *ethos*, una forma de vida filosófica.

La Italian Theory trata de plantearse a partir de la problematización de las categorías modernas. A través de una operación de dislocación, sitúan una modernidad otra a partir de la parte maldita. La tríada *vida-historia-política* ha sido desarrollada desde *modernidad otra* al encontrarse fuera de los confines del Estado-nación y, por tanto, de su horizonte histórico-conceptual (Esposito, 2010, p. 23). Si el pensamiento político que va de Hobbes a Hegel ha tratado de neutralizar el conflicto para favorecer un orden estatal que garantice la seguridad, el pensamiento italiano ha situado el conflicto en el interior del orden político. Junto a ello se articula una forma de pensar la historia no desde grandes universales, sino desde la concreción. Frente a la producción de un nuevo inicio, el pensamiento italiano se ha centrado en el constante retorno al origen, esto es, la genealogía. Finalmente, el pensamiento italiano ha empleado sus fuerzas en deconstruir nociones tales como sujeto o persona, en su versión jurídica. Y ello porque la filosofía italiana se habría construido fuera de la máquina argumentativa sobre el sujeto que va desde Descartes a Kant. De tal forma que la vida queda indisolublemente unida a la corporalidad, a la historia y a la política. Una vida inmanente, singular, impersonal⁶.

Situadas las características de esta Italian Theory, a continuación quisiéramos proponer la existencia de un horizonte propiamente jurídico para la Italian Theory. Con un horizonte propiamente jurídico queremos ir más allá de las reflexiones que autores como Giorgio Agamben o Roberto Esposito han realizado sobre el Derecho. Lo que planteamos aquí es que juristas como Stefano Rodotà y Eligio Resta

⁶ Esposito (2010) llama a estos tres elementos *inmanentización del antagonismo, historización de lo no histórico y mundanización del sujeto*.

podrían encajar dentro de la Italian Theory, aportando ese componente propiamente jurídico. Pero antes de adentrarnos en ello, debemos situar unas coordenadas bobbianas.

3. Un horizonte jurídico para la *Italian Theory*

3.1. La hegemonía de Norberto Bobbio

El último capítulo de *Pensiero vivente* lo dedica Esposito al *retorno de la filosofía italiana*. Plantea una salida alternativa de la teología política no situada en la secularización sino en la inmunización y la mundanización del sujeto que haga posible una biopolítica afirmativa. Dos de los autores que cita en nota al pie de página, aunque sin desarrollo, son los juristas Eligio Resta y Stefano Rodotà (Esposito, 2010, pp. 252 y 259). ¿Por qué no sitúa Esposito a otros juristas quizás con mayor reconocimiento internacional como Norberto Bobbio o Luigi Ferrajoli? De hecho, Portinaro, en un libro *contra* la Italian Theory, lo acusa de amar poco al jurista turinés (2018, p. 66).

Sin duda Bobbio fue un gran jurista, pero la hegemonía que conquistó en la filosofía jurídica italiana estaba directamente conectada con la filosofía analítica⁷. Recordemos su texto *Scienza del diritto e analisi del linguaggio* (1950, pp. 342-367)⁸, que se podría entender como un manifiesto analítico en el que defendía la cientificidad de la jurisprudencia. La escuela de Bobbio, en cierta medida, hegemonizó la teoría del derecho italiana (Barrère Unzueta, 2018, pp. 30-145). Esto supuso una territorialización de la teoría del derecho en un espacio geográfico dominado por el iusnaturalismo teológico⁹, codificando lo que había de entenderse por teoría de derecho y produciendo un tipo concreto de subjetividad iusfilosófica. La teoría del derecho de Bobbio (y su escuela) funcionaría como un mecanismo de captura del territorio y construcción de los confines que determinan un saber jurídico legítimo y otro bastardo.

Si bien es cierto que se trató de una escuela heterogénea (Barrère Unzueta, 2018, pp. 33-34), en la que destacan, por ejemplo, sus discípulos genoveses¹⁰, su hegemonía supuso la marginación de otras posiciones ante el derecho. La hegemonía de su escuela analítica se construyó sobre la base de la exclusión inclusiva. Las *otras* corrientes fueron excluidas de la filosofía jurídica como tal e incluidas en

⁷ Aunque no se calificó como filósofo analítico en sentido estricto.

⁸ Sobre este texto y sus oscilaciones, Ruiz Miguel (1983, pp. 159-174).

⁹ Sobre el pensamiento iusfilosófico dominante en aquellos años, Fernández-Crehuet López (2018).

¹⁰ Un buen esbozo lo realiza Escudero Alday (2010).

el “delirio panconflictualista” (Scarpelli, 1985, p. 177). De esta forma construyeron un metarrelato en el que dejaron fuera de la ortodoxia filosófico-jurídica elementos como el conflicto, la vida o la historia. Eran ciertamente incompatibles con una visión analítica del derecho.

Es así que se produjo un margen en el que se situarían los protagonistas de esta otra historia. Protagonistas en cuyas reflexiones habrá un elemento común: la vida como centro. Si bien ambos autores, Rodotà y Resta, partirán de un diagnóstico del derecho similar al que podemos encontrar en Agamben o Esposito, con referencias cruzadas, con lecturas compartidas (Agamben y Resta suelen recurrir al mundo clásico, situando ya allí la biopolítica, mientras que Esposito y Rodotà se centran en la modernidad), las vías de salida de ese derecho serán diferentes. Se podría decir que localizamos una vía destituyente, en la que encontraríamos a Agamben y a Resta, y una vía instituyente, con Esposito –que, por así decir, se encuentra en un callejón sin salida con lo impersonal que lo hace virar hacia lo instituyente¹¹– y Rodotà –que no tratará de desactivar la máquina propietaria, como veremos, sino resignificarla por medio de los bienes comunes. Aunque esta clasificación no es cerrada, ya que cada uno de los autores mantendrá también líneas de tensión en sus propias propuestas. En este apartado trataremos de plantearlo brevemente a partir del conflicto entre dos opuestos¹², advirtiendo que no se tratará de un estudio exhaustivo de sus obras.

3.2 *La máquina propietaria y la persona en Stefano Rodotà*

Las dos categorías que entrarían en conflicto en el pensamiento de Rodotà y que han pergeñado toda su obra son la propiedad privada y la persona. Ambas categorías también pueden ser situadas en dos momentos distintos de su producción intelectual. La que vino a llamar *la máquina propietaria* estaría centrada en sus primeros trabajos con una vuelta unos años antes de su muerte con razón del debate de los bienes comunes (García López, 2021). La constitucionalización de la persona, en cambio, sería producto de su obra de madurez. La idea central podríamos resumirla así: el necesario nexo entre vida y derecho supone una mutación de este último. Si la vida se despliega en múltiples formas, incluso

¹¹ Gracias a Irene Ortiz por las conversaciones sobre este punto y su magnífica tesis *La máquina antropológica. Límites de una singularidad impersonal* (Universidad Autónoma de Madrid, 2019).

¹² No se realizará un estudio exhaustivo de sus obras, sino solo aquellas partes que pueden encuadrarse directamente en la Italian Theory.

contradictorias, el derecho ha de responder también de múltiples formas, e incluso contradictorias: “la vida pone así en discusión una idea monolítica del derecho” (Rodotà, 2018a, p. 57).

¿Cuál es la forma del derecho? ¿Qué es lo que debe cambiar? Para ello debemos retrotraernos a las décadas de los 60 y 70. En ese tiempo Rodotà trabajó el enigma de la propiedad que culminará con *Il terribile diritto* (2013)¹³, parafraseando la sentencia de Beccaria. La *máquina propietaria*, que funciona en un mundo unidimensional, reduce todas las relaciones sociales a la economía. Es por ello que se produzca la restauración integral de su absolutismo tras la Segunda Guerra Mundial, operando como centro del sistema (Rodotà, 2013, pp. 8 y 444). La máquina propietaria necesita de la trascendencia y alejarse de lo inmanente: desarrolla su potencial en un escenario en el que el sujeto es abstracto, mientras que encuentra límites en la medida que dicho sujeto sea más encarnado. Para ello, se establece a través de la lógica que reduce toda relación entre un individuo y un bien a su mediación a través de la propiedad (Rodotà, 2013, p. 24).

En este escenario conflictivo (Rodotà, 2013, p. 33), la lógica propietaria, representada desde la libertad, se asienta sobre la exclusión (Rodotà, 2013, pp. 227-230). La máquina propietaria encarna así la forma de protección jurídica más intensa a través de una lógica propietaria que atribuye el dominio exclusivo de una cosa que era libremente disfrutada por todos a un sujeto único (Rodotà, 2013, pp. 50, 63 y 460). En tanto la propiedad se constituye como ese poder absoluto destinado a la limitación del poder soberano, la tutela de los derechos es plena en el ámbito económico, mientras que el resto de derechos (especialmente aquellos destinados a proporcionar condiciones materiales de sostenibilidad de la vida) se encuentran al albur de los poderes públicos (Rodotà, 2011, p. 4).

De ahí la línea de fuga no se ubique en una distribución de la propiedad de acuerdo a los nuevos sujetos. Dicha línea de fuga consistiría en individuar áreas en las que la lógica propietaria se desarrolle con una *lógica no propietaria*. A la vez, se hace necesario establecer reglas de control sobre el ejercicio del derecho propietario independientemente de quién sea el sujeto (Rodotà, 2013, p. 45). De esta forma, la lógica de la exclusión queda relegada por una lógica de la cooperación, asumiendo la solidaridad como valor (Rodotà, 2013, pp. 450-451). Es en este sentido la apuesta que realizará Rodotà por los bienes comunes, ya que estos pueden estructurar la solidaridad por medio de la creación de condiciones

¹³ Se cita por la tercera edición que incorpora una quinta parte sobre bienes comunes. La primera edición es de 1981.

materiales, culturales y estructurales que permitan el desarrollo de comportamientos colaborativos y participativos (Rodotà, 2018b, p. 101). Los bienes comunes, en este sentido, pertenecen a nadie, son accesibles a todos, ninguno puede apoderarse de derechos exclusivos (Lloredo Alix, 2020). Lo importante, por tanto, es que “deben gestionarse de acuerdo con los principios de igualdad y solidaridad, haciendo efectivas las formas de participación y control de los interesados e incorporando la dimensión del futuro, en la que se reflejan las generaciones futuras” (Rodotà, 2013, p. 483). El acceso al agua, a una alimentación digna o al conocimiento, por situar tres ejemplos, no pueden quedar limitados por fronteras nacionales. De ahí que los bienes comunes se configuren en oposición tanto a la idea de propiedad como de soberanía (Rodotà, 2013, p. 483), saliendo del paradigma propietario de la exclusión y entrando en el paradigma solidario de la inclusión. Con ello se trata de garantizar condiciones materiales de sostenibilidad de las vidas.

Frente a la máquina propietaria de manifiesto carácter inmunitario, la vindicación de los bienes comunes sobre la base de la solidaridad nos lleva a salir de la lógica del beneficio para arribar a la lógica del don que choca frontalmente con un derecho marcadamente mercantil que introduce desconfianza en los actos que impliquen gratuidad (Rodotà, 2018a, p. 124). La lógica del don como lógica de vínculos sociales “puede, o incluso debe, prescindir de la individuación de un destinatario concreto, dando así una versión del vínculo social que lo proyecta más allá de una relación entre personas individuadas, y que asume más bien el significado del lugar que ocupa la persona en el conjunto de la humanidad, a la que sin distinción ni discriminación se reservan los beneficios de su acción” (Rodotà, 2014, p. 68).

Los bienes comunes construyen una nueva relación entre bienes, necesidades, derechos y sujetos (Rodotà, 2018b, p. 112), permitiéndonos imaginar otra forma de derecho y otra racionalidad jurídica no mediada por lo patrimonial. De esta forma se podrá conectar la abstracción de los derechos con la concreción de las necesidades. Esto es lo que Rodotà plantea como constitucionalismo de las necesidades. Para su desarrollo urgirá una constitucionalización de la persona.

La apuesta de Rodotà radica en redefinir la vida en torno a la persona, a partir de su constitucionalización que no se quedaría en lo abstracto sino que bajaría al terreno de lo material, donde el cuerpo tendría una posición central: “la constitucionalización es esto, la frontera evidente de una inviolabilidad nueva y más intensa, la determinación de un perímetro dentro del cual la persona no se atrinchera, aislándose del mundo y sus dificultades, sino que encuentra un lugar donde construir libremente el desarrollo de su vida

y las relaciones con los demás” (Rodotà, 2018a, p. 276). Ciudadanía –fuera de la lógica de la exclusión– en tanto persona garantizada por un núcleo básico de derechos con independencia de su relación con un Estado. Un núcleo en el que estarían bienes fundamentales para la vida como condición de ciudadanía y de democracia, interpelando así a toda la humanidad, más allá de la soberanía nacional y la autonomía individual (Rodotà, 2018a, pp. 40-41 y 51-52), evitando un cierto *mercado de los derechos* (Rodotà, 2018a, p. 56). Es así que cuando ciudadanía y persona coinciden, con independencia del territorio, surge un espacio infinito, un “nuevo *common*, [que] lleva implícita una manera de estar en el mundo que ciertamente desafía a la ciudadanía *que se opone*, la nacional, la puramente identitaria” (Rodotà, 2012, p. 20). Se trata del derecho a pertenecer a la humanidad, del derecho a tener derechos como sostuviera Hannah Arendt. Un derecho que pone en conflicto al confín que opera con la lógica excluyente, pero evitando el riesgo de que lo privado, de que la apropiación patrimonial, se refuerce (Rodotà, 2012, p. 23).

Es por ello que para salir de la máquina propietaria haya que salir también del sujeto abstracto que lo separa de cualquier contexto, negando la vida (Rodotà, 2007, pp. 9-10). La metafísica moderna, de Descartes a Hegel, ha producido un sujeto anclado en las ideas de identidad, unidad, homogeneidad, igualdad, libertad y autonomía. La abstracción jurídica posibilita la transformación de la existencia real del sujeto empírico en la existencia legal del sujeto jurídico. De ahí que se condicione la existencia de un sujeto libre siempre a condición de que su libertad se ejercite exclusivamente como *libertad jurídica y formal*. Una libertad abstracta que impedirá modificar las condiciones materiales (Barcellona, 1984, pp. 112-113). La abstracción de la propiedad privada, como se ha planteado antes, es una operación necesaria para sostener dicha igualdad formal que se traduce en desigualdades materiales. De ahí que el sujeto moderno sea el sujeto de la propiedad moderna (Barcellona, 1987).

Para salir de la operación de neutralización que lleva a cabo el sujeto, es preciso, a juicio de Rodotà, reinventar la persona en relación al cuerpo como lo no patrimonializable. Es por ello la importancia de proteger también los datos en el mundo virtual, pues son el enlace entre la persona y el cuerpo (Rodotà, 2007, p. 36). Se pasa así del individuo a la persona, del sujeto de derecho que resolvía la garantía de libertad en la propiedad al sujeto de carne, de una noción que se establecía sobre la indiferencia y la neutralidad a otra que impone la atención sobre el modo en el que el derecho entra en la vida (Rodotà, 2007, pp. 20-21 y 25-26). Por eso se pasa de un sujeto como mero centro de imputación normativa, que predica la indiferencia y la neutralidad, que queda fijado de una vez para siempre, que provoca una

separación y que tiene una fundación metafísica, a la persona como camino para la recuperación integral de la singularidad, que es móvil y por tanto necesita una estructura jurídica que la acompañe (Rodotà, 2007, p. 45). Y en ese proceso, la persona no se ancla en lo biológico sino en lo biográfico (Rodotà, 2007, p. 53).

Rodotà trata de superar la noción de ciudadanía apegada al Estado-nación y de individuo asociado a la propiedad, o la abstracción del sujeto, a partir de la noción de persona. Es un tránsito de lo abstracto a lo material, de lo trascendente a lo inmanente, en el que es posible colmar el hiato entre derecho y vida. Por contra, Esposito (2007; 2014) plantea que es propiamente la persona la que produce la separación entre derecho y vida, en donde el proceso de personalización supone, al mismo tiempo, otro de despersonalización. Esto es, unos son incluidos en la categoría persona porque otros son excluidos, o sustraídos. Pero, contesta Rodotà, “la aparición de la persona expresa la necesidad de un orden conceptual que, sin negar una función permanente del sujeto, sea capaz de comprender y expresar una situación histórica necesitada de una invención conceptual a la altura de las mutaciones temporales” (Esposito y Rodotà, 2008, p. 177). El problema radica, pues, en reinventar la persona sin cancelar la realidad, la materialidad. La persona, entonces, como persona social, encuadrada en un contexto que expresa las diversas modalidades de existencia posibles. Poniendo, en fin, la materialidad de las condiciones de existencia en el centro y alejándose, eso sí, de los peligros de la biologización del derecho.

La objeción que pone Esposito a esta reivindicación de Rodotà es que la representación edificante que la ciencia jurídica hace de la persona no puede cancelar el modus operandi del dispositivo de la persona con su poder de separación y neutralización (Esposito y Rodotà, 2008, p. 179). Pero si estos son los peligros del dispositivo de la persona, ¿cómo inmunizarse de ellos? A partir de la concreción de lo real, el sujeto abstracto no es capaz de comprenderla. Por eso emerge la persona, en la visión de Rodotà, desde las condiciones materiales de existencia para remover sus obstáculos. De ahí la importancia de la biografía sobre la biología: “introduce en el sistema un modo otro de conceptualizar la realidad y un diverso grado de artificialidad, y ofrece a la persona la posibilidad de encontrar una fundación ni biologicista, ni metafísica” (Esposito y Rodotà, 2008, p. 181).

3.3. La ambigüedad del derecho y lo viviente en Eligio Resta

El segundo de los autores que quisiéramos encuadrar en este horizonte jurídico de la Italian Theory sería Eligio Resta a partir de la tensión entre dos opuestos. En *La certezza e la speranza*, publicado en 1992 y enmarcada en la problemática de la comunidad iniciada en los años 80 (Nancy, Blanchot) y seguida en la siguiente década con autores como Agamben y Esposito, nos sitúa ante un dilema que se presenta como herida abierta: la relación entre derecho y violencia. Walter Benjamin y su noción de *Gewalt* aquí será clave (Resta, 1984). La pretensión última de Resta es superar la noción de soberanía (2006, p. XV). Superarla es deshacer un nudo que haga posible el pacifismo. Una tesis similar hallamos en Agamben (1990, p. 58): la pugna entre el Estado y la humanidad es donde se juega la política que viene.

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, pp. 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 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.

La ambivalencia del derecho la sitúa en la noción de *phàrmakon* platónico, veneno y cura. El derecho encuentra su génesis en un acto de violencia originaria capaz de imponer válidamente una regla. Y este acto de violencia originaria es infundado e injustificado, imponiéndose válidamente solo después de haber ganado. Solo a partir de ese momento se transformará en fuerza legítima: “de este carácter infundado de la violencia originaria, el derecho conservará pistas” (Resta, 2005, p. 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.

Ese único sujeto capitaliza así la violencia y la transforma en violencia justa, en el único remedio, cura o antídoto, pero “poco importa aquí que el soberano represente a ‘todos’ o que la renuncia y la delegación tengan contenido consensual antes que estratégico o a la inversa” (Resta, 2006, p. 28). No hay más violencia que la que determina el derecho: la que está ya definida y sometida a mecanismos de control, todo lo demás queda excluido. Porque el derecho dice la última palabra sobre la violencia como un acto

de decisión, no de consenso (Resta, 2005, p. 38). El derecho comunica solo cierta violencia porque lo comunicado depende de las reglas de la comunicación establecidas por el propio derecho. Pero, al mismo tiempo, el derecho omite la narración de su historia (Resta, 2006, pp. 61-62). Cancela sus huellas, como las de la relación entre soberanía y violencia “que las instituciones modernas, cada vez con mayor eficacia, han sustraído a la mirada y que a menudo el pensamiento moderno ha contribuido a olvidar tras el velo de nuevos y viejos contractualismos” (Resta, 2006, pp. 100-101). La violencia de la soberanía capaz de interrumpir la violencia de todos necesita construir un origen. De ahí la idea del contrato por el cual se pasa de un estado de naturaleza donde hay indiferencia a una sociedad civil en la que se produce la diferencia en tanto que el soberano monopoliza la violencia (Resta, 2006, p. 103). Una autofundación en clave teológica, un *archè* en su doble sentido inseparable de origen y orden. La ley pretende así regular lo indiferenciado por medio de la dosificación de la violencia. Es esta, la violencia, lo arcaico del derecho.

Si el derecho es el único capaz de comunicar la violencia es porque la incorpora, se mimetiza, toma la forma de la inmunización (Resta, 2019). Esto lleva al desconocimiento y al autoengaño (Resta, 2006, p. 11). Una forma de ocultar la propia violencia del sistema que reproduce la *teología del sacrificio*, siguiendo aquí a Girard. El derecho, en cierta medida, opera también con esta teología del sacrificio. De ahí la necesidad de recuperar las relaciones conflictivas que sacrificio y teología disimulan. En el sacrificio se ofrece a un ente trascendente, un dios, la capacidad para interrumpir la violencia que amenaza –una amenaza indiferenciada– a la comunidad por medio de un acto de violencia. La apelación a lo trascendente lo que provoca es el desconocimiento de lo inmanente. La violencia sacrificial oculta la violencia propia de la sociedad. Es este el autoengaño. El dios reclama violencia para interrumpir la violencia. O por decirlo con Esposito, el derecho es la violencia a la violencia por el control de la violencia (Esposito, 2002, p. 35). La teología del sacrificio se reproduce también en un contexto jurídico en la forma de pacto/contrato (Resta, 2006, p. 19). Pero se suele tender a dejar de lado la dimensión teológica del derecho. La violencia no puede ser observada y descrita como propia, por eso es situada en un trascendente. He aquí la paradoja: la sociedad es el lugar donde se crea la violencia, pero es incapaz de observarla, pues la transfiere a un ente trascendente que debe dosificarla (Resta, 2006, p. 40). Esta es la ambivalencia del *phármakon*: “el desconocimiento de la violencia se convierte entonces en la vía posible a través de la cual se puede rastrear el problema de la violencia como el lugar de una comunicación paradójica” (Resta, 2006, p. 18).

El modelo curativo –o inmunitario– propio del derecho lo encontramos en los tribunales. Estos niegan la venganza apropiándose de ella. Jamás vacilan en aplicarla. Por ello sistema judicial y sacrificio cumplen la misma función, aunque el primero sea más eficaz (Girard, 1983, p. 30). El mecanismo es el mismo, a saber: reciprocidad violenta y retribución (si bien en el plano público, con el proceso desaparece el peligro de la escalada) (Girard, 1983, p. 23). En cierta medida, como sostuviera Cover (1983, p. 47), “todos los jueces son de alguna manera personas violentas” que escriben sus textos más sangrientos en el cuerpo de los reclusos. La ejecución de una sentencia causa dolor, o incluso su 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.

¿Cómo evitar la mimesis y el contagio de la violencia del delito y la violencia del castigo? A través de la racionalización y la institucionalización de la venganza. Cuando la venganza es monopolizada por una autoridad exclusivamente creada para ella, los seres humanos “no se ven privados de la venganza, sino aliviados de ella” (Resta, 2006, p. 24). Esta es su paradoja: “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, p. 53).

¿Por qué el sistema jurídico como institucionalización y ordenación de la venganza nos parece más racional? Porque se adapta mejor al principio de venganza (Girard, 1983, pp. 29-30). He aquí su ambigüedad: oprime y libera. Y he aquí el carácter teológico del derecho y del proceso judicial. Pues el sistema judicial se refiere, en última instancia, a una teología que asegura la verdad de su justicia: la verdad de la justicia del derecho no es más que la teología de su violencia. Por eso el derecho se escribe en ejecutivo, en performativo: lo dicho por el derecho se convierte en *fiat*, en el comienzo del mundo, dice y las cosas se hacen (Resta, 2006, p. 43). Y es esta trascendencia, como la que establece la violencia legítima sobre la base de la legalidad, la que enmascara la violencia que une sistema judicial y venganza. De ahí la necesidad de la diferencia como la única forma de interrumpir la cadena mimética. La crisis de la legalidad es la crisis de la diferencia. La ambivalencia busca las diferencias, pero las diferencias conservan la ambivalencia. Así también las instituciones, como custodias de esa diferencia, están

obligadas a poner remedio a la violencia, pero han de hacerlo por medio de la propia violencia (Resta, 2006, p. 91). Es esta la *demoníaca ambigüedad* del derecho¹⁴.

Para tratar de salir de esta ambigüedad, Resta nos plantea una modernidad otra a partir de un eje olvidado de la revolución francesa: la fraternidad que sitúa la vida en el centro. No se trataría de una fraternidad masculina presentada como abstracta, neutral, universal y objetiva, sino que se articula desde la materialidad, la historicidad y las diferencias (Resta, 2005, p. XV). Así se abre el camino al derecho fraterno: fuera de los contornos de la soberanía, de la lógica inmunitaria, de la enemistad, de la neutralización de la hostilidad, de la identidad.

El paradigma de la fraternidad se presenta como una apuesta que va más allá de las barreras estatales, basadas en la lógica de la exclusión vital, social y cultural. El propósito es superar las limitaciones territoriales y avanzar en un lugar común, guiado por la solidaridad, el reconocimiento y las diferencias. Por eso el derecho fraterno se despoja de la sujeción identitaria, cerrada y excluyente. Pero este derecho fraterno es solo “una parte del *derecho viviente* que no necesariamente se agota siempre en un *derecho vencedor*” (Resta, 2005, p. 131). Un derecho fraterno con dos significados, a saber: emancipación y asistencia. La fraternidad entendida como ideal político de emancipación de toda sujeción, de toda soberanía, y como cuidado de los unos con los otros, garantizando la existencia por medio de la solidaridad. Se trata de una alternativa para evitar el abuso de poder y conseguir cubrir las necesidades básicas (Puyol, 2017, pp. 10-11)¹⁵.

¿Cuáles serían las características del derecho fraterno como condición mínima para el derecho viviente? Resta plantea ocho (2005, pp. 132-133): a) frente al derecho paterno que impone el padre señor de la guerra y sobre el que se debe solo jurar, el derecho fraterno es un jurar juntas, un conjurar, no *contra* el soberano sino *para* la convivencia compartida, de ahí que se articule sobre la inclusión ilimitada; b) está libre de la obsesión de la identidad, pues se aleja de la idea de *ethnos* para construir *demos*. Como errante, se desenvuelve en un espacio político abierto y no circunscrito a un terreno a dominar. Por eso su justificación radica en la *communitas*; c) su forma ya no es la ciudadanía y los derechos de ciudadanía vinculados a un *ethnos*, sino los derechos humanos vaciados de la metafísica y de una retórica

¹⁴ La expresión aparece en Benjamin (2007).

¹⁵ Como apunta Puyol, no es posible igualar fraternidad y solidaridad en tanto que a esta última le falta el elemento emancipador.

consolatoria. Su mirada se posa en la humanidad como espacio común y no como abstracción; d) la conciencia de la distancia entre *ser humanos* y *tener humanidad* hace que el derecho fraterno se proponga desde una antropología de los *deberes*, como sostuviera Simone Weil, en contraste con una gramática de los derechos. Trata situarse en el espacio de la responsabilidad y no de la representación. De ahí su carácter cosmopolita; e) al salir de la soberanía y de la lógica inmunitaria del amigo/enemigo, el derecho fraterno es *no violento*. La posibilidad de su existencia radica en la capacidad para cortocircuitar la ambivalencia mimética del *phármakon*; f) se articula *contra los poderes* que ejercitan el dominio sobre la nuda vida¹⁶; g) es inclusivo, tanto en derechos como en bienes, por eso sale del paradigma propietario; y h) es la *apuesta de una diferencia* respecto a los otros códigos que sitúan la diferencia entre amigo y enemigo. Y este derecho fraterno no trata de evitar el conflicto, no tiene una vocación neutralizadora, sino en todo caso la *différend*, pues esta carece de lugar común, no interrumpe la comunicación porque esta simplemente no existe, es el punto extremo en el que no se puede pensar la regla común (Resta, 2005, p. 75). Por eso en el centro del derecho fraterno está la vida, la vida como excedencia respecto al derecho.

Será, finalmente, en *Diritto vivente*¹⁷ donde nos sitúa ante la relación entre derecho y vida, entre la vida *en el* derecho y la vida *del* derecho. La pregunta que se plantea es cómo puede incorporarse la vida al derecho cuando la vida excede a todas las formas. Lo que pretende Resta es releer la fórmula del derecho viviente desde Grecia. Retornar a Atenas no como mera erudición, sino para plantearlo desde y para el presente: “se restituye esa misma fórmula a su significado original, pero se refiere a otra semántica, influyente pero diferente. La vida animada del cuerpo del derecho vive de prácticas, sentimientos, pasiones éticas que vivifican el texto escrito de la ley. Narración del origen de la ley, de la sabiduría (*phrónesis*) que una tradición compleja, habitada también por juristas, ha sabido dar a un texto, en palabras capaces de evocar ‘normas’. Lo que las palabras narran y contienen es una vida compleja” (Resta, 2008, p. 21). Pensamos que lo que desarrolla el jurista italiano es una suerte de biopolítica afirmativa para el derecho.

¹⁶ Este *contra* ya lo había expuesto Resta como características de los derechos (1996, p. 23).

¹⁷ En el año 2020, Sandro Chigola publica un libro con el mismo título. Si bien sus fuentes y el estudio se centra en la Francia de entre los siglos XIX y XX (con Ravaisson, Tarde y Hauriou), es curiosa la total omisión al trabajo de Resta.

Lo que hay detrás de las reflexiones de Resta es el intento por enlazar vida y derecho de tal forma que la primera no sea entendida como mera duración, como intervalo temporal entre el nacimiento y la muerte, y el segundo como simple mecanismo de regulación. La tensión entre vida, como excedencia, y derecho, como técnica, se manifiesta en un equilibrio frágil, provisional, inestable. De ahí la paradoja de la distancia que debe producirse entre derecho y vida para que aquel pueda regularla (Resta, 2009, p. 43).

Desde esa inestabilidad, la vida excede lo puramente biológico. Por eso si es posible un derecho *de* la vida, este debe proyectarse sobre lo biográfico cuestionando las nociones de ciudadanía y soberanía (Resta, 2015, p. 70; Resta y García López, 2022, pp. 387-388) y teniendo en cuenta las generaciones (Resta, 2013): “más vinculadas a dimensiones existenciales que se consumen dentro de formas colectivas, compartidas, dentro de una contingencia histórica independiente de los cromosomas” (Resta, 2009, p. 45). Solo así es posible atender a las singularidades, a las condiciones materiales que hacen una vida vivible, sin caer en la abstracción del sujeto jurídico.

Si bien el derecho vive en una condición doble (debe regular las prácticas de la vida y, al mismo tiempo, ser regulado), entre la vida y la regla debe establecerse un circuito de referencia recíproca, por lo que “lo absoluto que exigen las reglas debe aceptar la dependencia de las dimensiones de la ‘vida’ que cambia en su lenguaje, en su autodescripción y en sus posibilidades” (Resta, 2009, p. 48). De esta forma, fraternidad y viviente se manifiestan como contornos de una biopolítica afirmativa¹⁸.

5. Conclusión

Lo cierto es que la filosofía italiana (no circunscrita, como se ha señalado, a un rol nacional) tiene actualmente un auge internacional que puede estar provocando un cambio de hegemonía en el pensamiento contemporáneo (o al menos su quiebra). El debate se está produciendo tanto con lo que respecta a su genealogía como a la originalidad. Categorías como secularización, nuda vida, *communitas*, *immunitas*, multitud o la relectura de la biopolítica y la teología política están siendo usadas para interpretar el presente. Las críticas, como es de esperar, también se han producido. Massimo Ferrari, por ejemplo, lo plantea como un *nicho del mercado filosófico* (2016, pp. 296-297). Sandro Chignola guarda reservas sobre la etiqueta *Italian Theory* por la construcción retrospectiva de una tradición (2018, pp. 7

¹⁸ Resta no habla de biopolítica afirmativa, aunque sí ubica explícitamente la fraternidad en el espacio biopolítico (2015, p. 74).

y 11-28), al igual que Toni Negri que señala el peligro de situarse en lo débil (2015, p. 27) o Sandro Mezzadra que la ubica en el mundo de ayer (Mezzadra, 2015, p. 67).

Portinaro, por su parte, acusa a quienes pueden ser situados en la Italian Theory de apropiarse de Maquiavelo y de usarlo de forma opuesta a su propio pensamiento con un objetivo de autopromoción (Portinaro, 2018, pp. IX-X). La Italian Theory, a sus ojos, sería una suerte de xenofilia provincial que deviene apología nacional, una caricatura de la French Theory (Portinaro, 2018, p. 11). Lo que pretende Portinaro, haciendo uso del título de su libro, es que dejen de poner las manos sobre Maquiavelo, en tanto que están haciendo un uso instrumental y populista de su pensamiento en lugar de una *verdadera* interpretación que parece que solo él, Portinaro, conoce y está legitimado a plantear. Lo que se intuye y deja traslucir sus críticas es, al final, una reivindicación de la hegemonía y del relato construido por Norberto Bobbio –su maestro– y su escuela.

Sin embargo, la Italian Theory nos proporciona una narración alternativa a la que el mercado global nos aporta sobre la italianidad, pero también, como sostienen Gentili y Stimilli, de cualquier diferencia nacional en una globalización que se apropia de la nacionalidad (Gentili y Stimilli, 2019, p. 29). De ahí que no se trate tanto de una nueva marca, sino de una resistencia (Jossa, 2019, pp. 99-121), de la posibilidad de la apertura de un discurso “alternativo tanto a la autenticidad de la filosofía institucional (continental o analítica) cuanto a la prescindibilidad global e indiscriminada de la *theory*” (Gentili y Stimilli, 2019, p. 29). En cierta forma, nos encontramos ante un canon¹⁹ que se construye, como sostuviera Lukács (2016), como herramienta para salvar la distancia establecida entre el sujeto y el mundo.

¹⁹ Lisciani-Petrini habla más bien de un *campo de trabajo y de investigación* (2019, p. 16).

6. Referencias bibliográficas

- Agamben, Giorgio; *La comunità che viene*, Torino: Einaudi, 1990.
- Angiozzo, Andrea; “Oltre l’identità. Riflessioni su un’Italia senza nazione”. *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 249-259.
- Barcellona, Pietro; *I soggetti e le norme*, Milano: Giuffrè, 1984.
- Barcellona, Pietro; *L’individualismo proprietario*, Torino: Bollati Boringhieri, 1987.
- Barrère Unzueta, Maggy; *La Escuela de Bobbio. Reglas y normas en la filosofía jurídica italiana de inspiración analítica*, Ed. Olejnik, 2018.
- Benjamin, Walter; “Hacia la crítica de la violencia”, en *Obras*, Libro II, vol. 1. Madrid: Abada, 2007.
- Bobbio, Norberto; “Scienza del diritto e analisi del linguaggio”, *Rivista trimestrale di diritto e procedura civile*, 4(2), 1950, pp. 342-367.
- Bodei, Remo; *Il noi diviso. Ethos e idee dell’Italia repubblicana*, Torino: Einaudi, 1998.
- Bodei, Remo; “Una filosofía della ragione impura: il pensiero italiano”, en E. Lisciani-Petrini y G. Strummiello (Eds.). *Effetto Italian Thought*, Macerata: Quodlibet, 2017, pp. 55-70.
- Chignola, Sandro; *Da dentro. Biopolitica, bioeconomia, Italian Theory*, Roma: DeriveApprodi, 2018.
- Chignola, Sandro; *Diritto vivente*, Macerata: Quodlibet, 2020.
- Claverini, Corrado; “Dove va la filosofía italiana? Riflessioni sull’*Italian Thought*”, *Phenomenology and Mind*, 15, 2018, pp. 222-228.
- Contarini, Silvia y Luglio, Davide (Eds.); *L’Italian Theory existe-t-elle?* Éditions Mimésis, 2015.
- Cover, Robert; “Nomos and Narrative”, *Harvard Law Review*, 97, 1983, pp. 4-68.
- Cusset, François; *French Theory. Foucault, Derrida, Deleuze & Cia y las mutaciones de la vida intelectual de los Estados Unidos*, Barcelona: Melusina, 2005.
- Cusset, François; “Cos’è la theory? Stratégie institutionnelle et tactique culturaliste”, en S. Contarini y D. Luglio (Eds.). *L’Italian Theory existe-t-elle?* Éditions Mimésis, 2015, pp. 53-61.
- Di Pierro, Mattia; “Un’altra modernità: ripensare il rapporto tra filosofía e politica attraverso il pensiero italiano”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 89-96.
- Escudero Alday, Rafael; “Estudio preliminar: guía para realistas analíticos. La teoría del derecho de Paolo Comanducci”, en P. Comanducci, *Hacia una teoría analítica del derecho*, Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2010, pp. XXIII-LI.
- Esposito, Roberto; *Immunitas. Protezione e negazione della vita*, Torino: Einaudi, 2002.
- Esposito, Roberto; *Terza persona. Política della vita e filosofía dell’impersonale*, Torino: Einaudi, 2007.
- Esposito, Roberto; *Pensiero vivente. Origine e attualità della filosofía italiana*, Torino: Einaudi, 2010.
- Esposito, Roberto; *Due. La macchina della teología política e il posto del pensiero*, Torino: Einaudi, 2013.
- Esposito, Roberto; *Le persone e le cose*, Torino: Einaudi, 2014.
- Esposito, Roberto; “German Philosophy, French Theory, Italian Thought”, en D. Gentili y E. Stimilli (Eds.). *Differenze italiane. Política e filosofía: mappe e sconfinamenti*, Ed. Derive Approdi, 2015a, pp. 9-20.

- Esposito, Roberto; “German Philosophy, French Theory, Italian Thought”, en S. Contarini y D. Luglio (Eds.). *L’Italian Theory existe-t-elle?*. Éditions Mimésis, 2015b, pp. 93-99.
- Esposito, Roberto; *Da fuori. Una filosofia per l’Europa*, Torino: Einaudi, 2016.
- Esposito, Roberto; *Politica e negazione. Per una filosofia affermativa*, Torino: Einaudi, 2018.
- Esposito, Roberto; “Genealogia dell’*Italian Thought*”, en A. Montefusco (Ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Macerata: Quodlibet, 2019, pp. 59-72.
- Esposito, Roberto y Rodotà, Stefano; “La maschera della persona”, en L. Bazzicalupo (Ed.). *Impersonale. In dialogo con Roberto Esposito*, Milano: Mimesis, pp. 173-184.
- Fernández-Crehuet López, Federico; *El leviathan franquista*, Granada: Comares, 2018.
- Ferrari, Massimo; *Mezzo secolo di filosofia italiana. Dal secondo dopoguerra al nuovo millennio*. Bologna: Il Mulino, 2016.
- Foucault, Michel; *Sobre la Ilustración*, Madrid: Tecnos, 2006.
- Foucault, Michel; *El gobierno de sí y de los otros. Curso en el Collège de France (1982-1983)*, Madrid: Akal, 2011.
- García López, Daniel J.; “Desterritorializar el dispositivo de la teoría del derecho. Hacia una ontología político-jurídica de la actualidad”, *Anuario de Filosofía del Derecho*, XXXVI, 2020, pp. 225-250.
- García López, Daniel J.; “Los bienes comunes en el pensamiento de Stefano Rodotà”, *Cuadernos electrónicos de filosofía del derecho*. 45, 2021, pp. 284-301.
- Gentili, Dario; *Italian Theory. Dall’operaismo alla biopolitica*, Bologna: Il Mulino, 2012.
- Gentili, Dario; “Potenza e adattabilità. Neoliberalismo e *Italian Thought*”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 25-35.
- Gentili, Dario y Stimilli, Elettra (Eds.); *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Ed. Derive Approdi, 2015.
- Gentili, Dario y Stimilli, Elettra; “Configurazioni di pensiero e potenzialità politiche. Contro astrazioni e nazionalismi”, en A. Montefusco (Ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Macerata: Quodlibet, 2019, pp. 19-30.
- Girard, Rene; *La violencia y lo sagrado*, Barcelona: Anagrama, 1983.
- Jacobeli, Jader; *Dove va la filosofia italiana?* Roma-Bari: Laterza, 1986.
- Jossa, Stefano; “Resistenze: appunti per un’antropologia italiana”, en A. Montefusco (Ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Macerata: Quodlibet, 2019, pp. 99-121.
- Lisciani-Petrini, Enrica; “Postfazione. Un pensiero dell’attualità”, en E. Lisciani-Petrini y G. Strummiello (Eds.). *Effetto Italian Thought*, Macerata: Quodlibet, 2017, pp. 253-267.
- Lisciani-Petrini, Enrica; “L’*Italian Thought* fra tradizione e globalizzazione”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 15-22.
- Lloredo Alix, Luis; “Bienes comunes”, *Eunomía. Revista en cultura de la legalidad*, 19, 2020, pp. 214-236.
- Lucci, Antonio; “Italian Theory, e il destino della filosofia continentale”, *Lo Sguardo. Rivista di Filosofia*, 15, 2014, pp. 263-264.
- Lukács, Georg; *Teoría de la novela*, Ed. DeBolsillo, 2016.

- Maltese, Pietro y Mariscalco, Danilo; “Introduzione”, en P. Maltese y D. Mariscalco (Eds.). *Vita, politica, rappresentazione*, Verona: Ombre Corte, 2016, pp. 7-22.
- Marchesi, Francesco; “Italian Thought. Ámbito filosófico y problemática historiográfica”, *Tiempo devorado. Revista de historia actual*, 3, 2017, pp. 509-530.
- Marchesi, Francesco; “Egemonia o destituzione. Le due vie dell’*Italian Thought*”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 62-70.
- Marchesi, Francesco; *Geometria del conflitto*, Macerata: Quodlibet, 2020.
- Mezzadra, Sandro; “Un mondo da guadagnare. Sui confini della teoria”, en D. Gentili y E. Stimilli (Eds.). *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Derive Approdi, 2015, pp. 59-68.
- Mitrano, Mena; “American Studies as Italian Theory”, *Review of International American Studies*, 10, 2017, pp. 87-110.
- Montefusco, Antonio; “Introduzione”, A. Montefusco (Ed.). *Italia senza nazione. Lingue, culture, conflitti tra Medioevo ed età contemporanea*, Macerata: Quodlibet, 2019, pp. 7-15.
- Negri, Toni; *La differenza italiana*, Roma: Nottetempo, 2004.
- Negri, Toni; “A proposito di Italian Theory”, en D. Gentili y E. Stimilli (Eds.). *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Roma: DeriveApprodi, 2015, pp. 21-29.
- Ortiz Gala, Irene; *La máquina antropológica. Límites de una singularidad impersonal*. Tesis Doctoral. Universidad Autónoma de Madrid, 2019.
- Paparella, Sabino; “La questione della modernità nel pensiero italiano”, en *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 97-105.
- Portinaro, Pier Paolo; *Le mani su Machiavelli. Una critica dell’“Italian Theory”*. Roma: Donzelli, 2018.
- Puyol, Ángel; *El derecho a la fraternidad*, Madrid: Catarata, 2017.
- Resta, Eligio; *L’ambiguo diritto*, Milano: Franco Angeli, 1984.
- Resta, Eligio; *Potere e diritti*, Torino: Giappichelli, 1996.
- Resta, Eligio; *Il diritto fraterno*. 2º ed. Roma-Bari: Laterza, 2005.
- Resta, Eligio; *La certezza e la speranza. Saggio su diritto e violenza*. Nueva edición. Roma-Bari: Laterza, 2006.
- Resta, Eligio; *Diritto vivente*, Roma-Bari: Laterza, 2008.
- Resta, Eligio; “Biodiritto”, en *XXI Secolo. Norme e idee*, Roma: Enciclopedia italiana Treccani, 2009, pp. 43-53.
- Resta, Eligio; “O tempo entre gerações”, *Revista Direitos Humanos e Democracia*, 1(2), 2013, pp. 293-327.
- Resta, Eligio; “Ipermodernità, conflitti e diritto fraterno”, *Teoria e critica della regolazione sociale*, 2(11), 2015, pp. 69-77.
- Resta, Eligio; *La violenza (e i suoi inganni)*, Ed. Luca Sossella, 2019.
- Resta, Eligio y García López, Daniel J.; “Entrevista al profesor Eligio Resta”, *Anales de la Cátedra Francisco Suárez*, 56, 2022, pp. 377-392.
- Revel, Judith; “L’Italian Theory e le sue differenze. Soggettivazione, storicizzazione, conflitto”, en D. Gentili y E. Stimilli (Eds.). *Differenze italiane. Politica e filosofia: mappe e sconfinamenti*, Ed. Derive Approdi, 2015, pp. 47-58.
- Rodotà, Stefano; *Dal soggetto alla persona*, Napoli: Editoriale Scientifica, 2007.
- Rodotà, Stefano; *Diritti e libertà nella storia d’Italia. Conquiste e conflitti 1861-2011*, Roma: Donzelli, 2011.

Rodotà, Stefano; *Il diritto di avere diritti*, Roma-Bari: Laterza, 2012.

Rodotà, Stefano; *Il terribile diritto. Studi sulla proprietà privata e i beni comuni*, Bologna: Il Mulino, 2013.

Rodotà, Stefano; *Solidarietà*, Roma-Bari: Laterza, 2014.

Rodotà, Stefano; *La vita e le regole. Tra diritto e non diritto*. 3° ed. Milano: Feltrinelli, 2018a.

Rodotà, Stefano; *Vivere la democrazia*, Roma-Bari: Laterza, 2018b.

Ruiz Miguel, Alfonso; *Filosofía y Derecho en Norberto Bobbio*, Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1983.

Scarpelli, Uberto; “Filosofia e diritto”, *La cultura filosofica italiana dal 1945 al 1980*. Napoli: Guida, 1985, pp. 173-199.

Stimilli, Elettra; “Uso e sviluppi di alcuni concetti chiave del pensiero radicale italiano. Differenze, limiti, potenzialità”, *Giornale Critico di Storia delle Idee*, 1, 2019, pp. 37-52.