

Daimon. Revista Internacional de Filosofía, en prensa, aceptado para publicación tras revisión por pares doble ciego.

ISSN: 1130-0507 (papel) y 1989-4651 (electrónico)

<http://dx.doi.org/10.6018/daimon.5931511>

Licencia [Creative Commons Reconocimiento-NoComercial-SinObraDerivada 3.0 España \(texto legal\)](#). Se pueden copiar, usar, difundir, transmitir y exponer públicamente, siempre que: i) se cite la autoría y la fuente original de su publicación (revista, editorial y URL de la obra); ii) no se usen para fines comerciales; iii) se mencione la existencia y especificaciones de esta licencia de uso.

Ficción de naturaleza. Yan Thomas y el proyecto *Homo sacer* de Giorgio Agamben¹

[EN] Fiction of nature. The influence of Yan Thomas on Giorgio Agamben's *Homo sacer* project.

Luis Periañez Llorente²

Resumen: Pese a la centralidad expresa del historiador del derecho Yan Thomas en el proyecto *Homo sacer*, pocos estudios se han detenido a analizar su legado. El presente artículo analiza la relevancia de la investigación de Yan Thomas sobre la relación entre ficción y derecho en la arqueología de Agamben, mostrando cómo aquella posibilita una mejor comprensión de la “máquina jurídico-política de la soberanía” y de uno de sus conceptos más polémicos: la “nuda vida”.

Palabras clave: Agamben; ficción; Yan Thomas; naturaleza

Abstract: Despite the explicit centrality of the law historian Yan Thomas in the *Homo sacer* project, few studies have stopped to analyze his legacy. This article analyzes the relevance of Yan Thomas's research on the relationship between fiction and law in Agamben's archaeology, showing how it enables a better understanding of the machine of sovereignty and of one of its most controversial concepts: the bare life.

Key words: Agamben; fiction; Yan Thomas; nature

1. Introducción

La arqueología agambeneana procede en los primeros volúmenes de *Homo sacer*³, correspondientes a la *pars destruens* del proyecto, a un comentario sistemático de autores cuya finalidad es dibujar el marco de variabilidad de ciertos conceptos cruciales de nuestra

Recibido: 15/11/2023. Aceptado: 31/01/2024.

¹ La presente investigación ha contado con la financiación de un contrato predoctoral FPU concedido por el Ministerio de Educación y Formación Profesional, en el marco del proyecto de investigación “La contemporaneidad clásica y su dislocación: de Weber a Foucault” (PID2020-113413RB-C31). Agradecemos a los/las revisores/as sus sugerencias y correcciones.

² Universidad Complutense de Madrid; luisperi@uclm.es ORCID: 0000-0002-2071-4401

³ La obra de Giorgio Agamben ha sido objeto de una encomiable labor de traducción que hace casi innecesario al investigador el recurso a los textos originales. Sin embargo, el proyecto *Homo sacer*, al que se dirige esta investigación, posee una edición integral italiana, corregida, reordenada y ampliada, publicada en 2018, que aún no ha aparecido en castellano. En este artículo citaremos de acuerdo con las traducciones disponibles, indicando no obstante la página correspondiente a la edición integral italiana, de acuerdo con el siguiente formato: (HS volumen.tomo, pág. ed. integral / pág. Ed. castellana). En la bibliografía se incluyen las referencias correspondientes.

experiencia contemporánea⁴. Se trata de conceptos como el de política, el de Estado, el de vida o el de soberanía, que, en cuanto ideas concretas vinculadas a una época histórica – *als ein konkreter, an eine geschichtliche Epoche gebundener Begriff*, como reza el título de un ensayo de 1941 de Carl Schmitt (1958, 375-85) referido al concepto de Estado –, son objeto de usos particulares, inscritos en el esfuerzo por dar sentido y forma a nuestra experiencia común. Agamben enfoca así la primacía de su carácter performativo por sobre su posible capacidad de representación, su vinculación ambivalente con la realidad, su carácter pragmático, su potencial paradigmático, contra cualquier forma de sustancialismo (Galindo Hervás, 2015: 78).

La premisa epistemológica de Agamben supone un gesto similar al que ocupa al segundo Wittgenstein en su análisis de los juegos de lenguaje, tan reivindicado en momentos clave del proyecto *Homo sacer*⁵, o a Koselleck en su historia conceptual⁶. Se trata del rastreo de un uso, o de usos plurales dentro de un marco móvil pero delimitable. Y sin embargo la primera parte del proyecto *Homo sacer* esconde, tras su contundencia retórica y su agilidad para hacer jugar la polémica a su favor, este carácter *pragmatista* de la arqueología. Así, el comentario parece servir más, al inicio de *El poder soberano y la nuda vida*, para dibujar una lógica estática, una mutua implicación que ni Agamben ni nosotros tratamos de negar. Agamben (2016) ha mostrado la lógica presupositiva-negativa de la metafísica (ontoteológica) en tanto tradición de pensamiento, así como se esmerará en el primer volumen del proyecto *Homo sacer* en mostrar la relación simbiótica que une a la ontoteología y la soberanía⁷. Sin embargo, el verdadero aporte fundamental de la investigación es menos la lógica estática, interna, de la soberanía y la metafísica, cuanto la lógica externa, dinámica y práctica que las torna estables y disponibles

⁴ Es pertinente y acertado el análisis que respecto a las premisas metodológicas de Agamben y otros pensadores así llamados “impolíticos” despliega Alfonso Galindo. En última instancia, afirma, tras todo ello “trasluce el hecho de que analizar la política pasa en gran medida por analizar el lenguaje político, sus categorías y conceptos”, en la medida en que “los conceptos incorporan la doble virtualidad de servir como índices paradigmáticos de una época y de sus políticas, a la par que como factores de la misma” (Galindo Hervás, 2015, pp. 76-77).

⁵ Encontramos dos referencias en *El sacramento del lenguaje* (HS II.3, 359 y 361 / 2011b, 82 y 86), otras dos en *Altísima pobreza* (HS IV.1, 937 y 947 / 2014, 93 y 106) y, por último, en *El uso de los cuerpos* (HS IV.2, 1245-1249 / 2017, 267-271). Para un estudio de la influencia de Wittgenstein en el proyecto *Homo sacer* véase: Saidel (2014); di Gesu (2019).

⁶ Si bien la longevidad de estos marcos de variabilidad y de las dinámicas que los constituyen – la longevidad de aquello que Agamben llama “máquinas” en la estela de Furio Jesi – parecería incompatible con aquella advertencia de Koselleck que previene contra la trasposición anacrónica de categorías premodernas para la comprensión de lo moderno (Koselleck, 1979), es en la obra del historiador alemán en donde encontramos uno de los esfuerzos intelectuales más consistentes por mostrar en qué medida los conceptos se ven atrapados, desplazados y desarrollados en medio de redes discursivas heterogéneas de largo recorrido histórico. Para una exposición sumaria y un análisis de los lazos filosóficos que unen a Koselleck con Foucault, cf. Chignola (2007); para una problematización general de la historia de los conceptos, de Koselleck a Blumenberg, cf. los números monográficos publicados por Res Pública en 1998 (*El problema de la historia conceptual*) y 2003 (*Historia de las ideas, historia de los conceptos*).

⁷ Pueden encontrarse amplios análisis a este respecto en Castro (2008); de la Durantaye (2009); Watkin (2014); Abbott (2014); Primera (2019).

para su uso eficaz en períodos extensos de tiempo. Es decir, no el despliegue dialéctico de un *telos* inscrito en la estructura de la metafísica, sino la dinámica y la virtualidad de un uso cuyo marco de variabilidad, eficacia y límites se busca delinear.

El notable esfuerzo académico por comprender este método que Agamben ha calificado de arqueológico ha estudiado a menudo la influencia de Michel Foucault, Carl Schmitt y Walter Benjamin. Más recientemente, han aparecido estudios que permiten vincular el carácter “positivo” o “pragmatista” de la arqueología agambeneana con los proyectos de investigación de Aby Warburg y Furio Jesi: la cuestión de la imagen, de su temporalidad compleja, de su performatividad y la cuestión del mito, de las máquinas mitológica y antropológica y por supuesto de la técnica, se han mostrado centrales para la comprensión de la arqueología⁸. En cambio, Yan Thomas, cuya presencia en el proyecto, como Warburg y Jesi, se hace explícita sólo en ocasiones pero siempre en momentos fundamentales, ha recibido menos atención. Sólo muy recientemente cabe encontrar estudios sobre su influencia metodológica en la arqueología de Agamben, por ejemplo *Vita e diritto entre Giorgio Agamben y Yan Thomas*, de Benjamin Brum Neto (2020), *Los umbrales del derecho. La Fictio Iuris entre norma y vida*, de Carmelo Nigro (2023) o el capítulo dedicado a la filosofía de Agamben en *Ínsulas extrañas: una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta)*, de Daniel J. García López (2023).

Sin embargo, la desatención al problema de la ficción en el proyecto *Homo sacer* puede llevar a confusiones. Una de las que más cola ha traído es la sustancialización de un concepto como “nuda vida”, que ha llevado a un debate infructuoso en ámbitos de las ciencias sociales como los *Critical Border Studies* y los *Critical Migration Studies*⁹. Nuestra atención en lo que sigue será 1) mostrar la centralidad de la idea de ficción en los estudios del romanista, 2) recuperar

⁸ Para un estudio de la influencia de Aby Warburg en la arqueología de Agamben, y más en general para la relevancia de la problemática de la imagen, véase: Ruvituso (2013); Moyano (2019). El artículo *La máquina elíptica de Giorgio Agamben* (Prósperi, 2015) estudia cómo la recepción combinada de Aby Warburg y Furio Jesi permiten a Agamben elaborar su particular noción de máquina. Otros estudios relevantes serían: Manera (2018); Ruvituso (2014); Perriáñez Llorente (2023a; 2023b).

⁹ Las críticas al proyecto *Homo sacer* y a su recepción para el estudio de los fenómenos migratorios, sus desafíos y violencias, son especialmente duras entre los teóricos de la *Autonomy of Migration*. Es frecuente encontrar la acusación de que un concepto como “nuda vida” no podría nunca mostrar la “realidad” vivida, cotidiana, de los migrantes “irregulares”, especialmente en lo que respecta a su capacidad de agencia. Véase por ejemplo Owens (2009); Latif (2008); Mainwaring (2012); Johnson (2013). Otras voces, como Vicki Squire (2011) o Anne McNevin (2013) son igualmente críticas con Agamben y con la *Autonomy of Migration*. Puede encontrarse una recepción fructífera del proyecto *Homo sacer* y una exposición de estas polémicas en Nick Vaughan-Williams (2015). Sobre la relevancia de una noción de ficción como la que aquí trabajamos en este contexto polémico, véase Perriáñez Llorente (2023a). Por último, para una consideración de la relación entre la máquina antropológica y la experiencia migrante contemporánea, que se sirve de esta última para cartografiar una comunidad posible, véase Ortiz (2019).

los argumentos centrales del primer volumen de *Homo sacer*, *El poder soberano y la nuda vida* respecto a la constitución de la máquina jurídico-política de la soberanía; 3) mostrar cómo la naturaleza, sea en la forma de lo otro del derecho y de la política, de nuestra animalidad o de la “vida biológica” aparece siempre como ficción construida en el interior del derecho; 4) finalmente, se vinculará este carácter ficcional de la naturaleza y la nuda vida con el análisis agambeniano del *homo sacer* y de lo sagrado.

2. La imagen de la naturaleza

En su introducción a *Il valore delle cose*, de Yan Thomas (2021), Agamben afirma que a medida que leía los estudios de Yan Thomas veía surgir entre líneas uno de los temas esenciales de su interés por el derecho: “la división – y, al mismo tiempo, la posible confusión – entre derecho y vida” (*Íbid.*: 9). Agamben parece recibir de Thomas – o coincidir con él – en la percepción de la inconsistencia ontológica de las dicotomías basales del derecho occidental. De entre estas dicotomías, la distinción y la paradójica articulación entre lo instituido y normado por un lado, y por otro lo puramente natural, anómico, ocupa un lugar privilegiado. Los cinco tomos que componen el segundo volumen de *Homo sacer* – *Iustitium*, *Stasis*, *Horkos*, *Oikonomia*, *Opus dei* – desarrollan una arqueología episódica, parcial, de la gigantomaquia jurídico-política en torno a la anomia y lo natural. Como es sabido, es el ambiguo y liminal dispositivo de la excepción el que, en el diagnóstico de Agamben, opera la articulación primera y problemática entre el derecho y su otro. La arqueología que Agamben propone no persigue “aclarar la naturaleza jurídica o no del estado de excepción, sino más bien definir el sentido, el lugar y las modalidades de su relación con el derecho” (HS II.1, 217 / 2004, 77). Este aspecto que podríamos considerar foucaulteano se mueve igualmente en la línea de Yan Thomas. Como ha señalado Carmelo Nigro (2023: 175), Agamben y Thomas son ambos pensadores del umbral, “ambos se mueven a sabiendas y abiertamente en esa zona oscura, ambigua y crepuscular que es la frontera, el umbral”.

Este *limes* al que refiere Agamben en su introducción es, por supuesto, funcional al poder. Como ha señalado Nigro, este uso del concepto de *limes* para aludir al umbral no es inocente: el concepto, que originalmente designaba un camino que delimita una frontera entre campos, acaba por militarizarse en época imperial, refiriendo a un camino de ataque al servicio de las necesidades logísticas del ejército y que, en cierta manera, marcaba el límite de la extensión del imperio romano frente al mundo bárbaro. Nigro delata así el umbral como “[u]na línea fronteriza móvil, un límite armado y abierto hacia un exterior eternamente colonizable, un

umbral problemático y conflictivo, constitutivamente incierto en la medida en que no puede definirse a priori” (*Ibid.*). La anomia y lo natural no constituyen una esfera de lo ente estable y determinable a priori. Antes bien la historia del derecho es la historia de la delimitación, institucionalización y gestión de lo anómico.

Ha sido Yan Thomas quien ha señalado con mayor insistencia cómo en el derecho romano lo natural venía creado por el derecho y en el derecho, obteniendo en él y para él una funcionalidad propia (Thomas, 1991). En una conferencia de título *Imago naturae. Note sur l’institutionnalité de la natura à Rome*, pronunciada en 1987, el jurista e historiador francés demostró que la naturaleza se construye en el interior de la institución del derecho como ficción de afuera y espejo de aquél. Se trata en este caso de lo que Agamben habría llamado una exclusión inclusiva, en la que lo excluido no precede ontológicamente, sino que es constituido como tal por medio de esa exclusión: la naturaleza tal y como es puesta en juego en la casuística del derecho romano, no opera como trascendencia metafísica con primacía normativa, no ofrece principios, no es un modelo, no es instancia de legitimación. Tampoco queda fuera del derecho¹⁰, salvo como ficción de su afuera inmediatamente inscrita en el ámbito del derecho privado. Es, en cambio, el fruto de un artificio jurídico-político, radicalmente inmanente al campo mismo de las relaciones humanas institucionalizadas, y así lo expresa Michele Spanò en su ensayo sobre las técnicas de juridificación de la naturaleza, con el que acompaña la edición italiana de *Imago naturae*:

Si la trascendencia no contribuyó a nutrir la topología de la relación entre derecho y naturaleza en Roma entonces, aunque se la invoque como objeción, ésta resulta coextensiva al derecho que la invoca puntualmente haciéndola trabajar en la solución de casos concretos (...). No es, pues, la condición de las operaciones jurídicas, sino el fruto de su éxito (Spanò, 2020: 109).

El análisis de la naturaleza como institución se inscribe así en el conjunto de las investigaciones de Yan Thomas dentro de la cuestión más general de la *fictio*, la ficción. Esta es quizá una de sus tesis más originales y fundamentales: que la ficción es el *modus operandi* mismo del derecho romano. Para Yan Thomas no se trata de ver en ella el “síntoma de un conservadurismo del derecho romano que intenta preservar la norma agregando giros que extiendan su validez (...) sino de entender las modalidades” en que la *fictio* es implementada (Madero, 2014: 26). El derecho romano, con su singularidad paradigmática, pondría sobre la mesa la funcionalidad elemental que la ficción posee para toda forma de derecho: dotarle de poder de institucionalización.

¹⁰ “El tratamiento jurídico del derecho natural demuestra que los juristas romanos no inscribieron sus normas en la dimensión de la trascendencia” (Thomas, 2020: 24).

El derecho instituye, esta es su prestación especial: se halla en situación de producir realidad (Thomas, 2021: 91); tanto sus técnicas como sus productos poseen una cierta performatividad que excede el marco del derecho mismo. En este sentido puede afirmar Michele Spanò que “si se acepta el argumento de Yan Thomas en torno a la idea de *fictio* – esta práctica de vestir los hechos, esta técnica de producción de realidad – la realidad misma no será sino el producto de una ficción jurídica, una provocación del *ars iuris*” (2020, 109). De acuerdo con Spanò – en un argumento en el que cabe reconocer a Agamben – todo proceso constituirá en este sentido una repetición en miniatura de la antropogénesis, de la escisión interna al propio lenguaje según la cual cabe siempre la posibilidad de que las cosas y las palabras no coincidan, por medio de la cual se despliega la potencia performativa del lenguaje¹¹. Resulta en todo caso crucial el matiz que Spanò se preocupa de añadir: estas consideraciones tienen poco de metafísico, y están orientadas a mostrar el aspecto “más artesanal” del derecho, pero también del mito. Así, en un ensayo de resonancias a Michel Foucault y Furio Jesi – *Le parole e le cose (del diritto)* – afirma:

Éste es, de hecho, el lugar principal de una técnica y una tecnología (una *ars*), Y aunque esta aproximación operativa, pragmática y procedimental al derecho no tiene nada de mítica, posee sin embargo una cierta parentela débil con el rito y la magia (Spanò, 2021: 95).

En juego, pues, la performatividad, la eficacia, y la temporalidad compleja de nuestras obras. Si “la verdad del derecho constituirá en efecto un régimen enteramente original, fundado en una serie de operaciones instituidas que culminan en una ficción de verdad que la sentencia impone más allá de toda exterioridad” (Madero, 2014: 28), los análisis históricos de Yan Thomas vendrán a reseñar la sutil dialéctica entre las representaciones ideológicas propias de los textos didácticos y el desempleo de la labor jurídica, que en el caso de la institucionalización de la naturaleza permitirá señalar las técnicas y los modos de su construcción como ficción operativa funcional al derecho. Así por ejemplo en su análisis del *Digesto*, código legal pionero del derecho romano publicado en el año 533 d.c., Yan Thomas vendrá a mostrar cómo, en el ese “vasto teatro de los altos conceptos” del derecho público, del derecho privado, de la naturaleza y la “humanidad de la edad de oro”, aquella naturaleza prístina y originaria que es invocada, en realidad está a priori consignada a la esfera del derecho privado. Para cuando los juristas evoquen la naturaleza universal, la humanidad sin estatus ni fronteras, en realidad estas

¹¹ Para Agamben, el derecho puede definirse como “el ámbito en el que todo el lenguaje tiende a asumir valor performativo” (Agamben, 2006, pp. 129-130). De acuerdo con el filósofo romano, el modo performativo del lenguaje es testimonio de una fase de nuestra cultura en la cual el lenguaje no refiere a las cosas en función de una relación constatativa, sino “por medio de una operación particular en la cual la palabra jura sobre las cosas, y es ella misma el hecho fundamental” (*Ibid.*, 131). El derecho es así el lugar que garantiza las condiciones positivas en las cuales el lenguaje puede actualizar aquella esfera arcaica, mágico-performativa, en la que palabra y hechos, enunciación y eficacia real coinciden.

ya aparecerán como ilusión por cuanto quedan contenidas en los muy restringidos límites que el Derecho les prevé. Y sin embargo, afirma aquí Yan Thomas, no se trata entonces de que la naturaleza tenga una función meramente ornamental, sino de vislumbrar y localizar su operacionalización como ficción interna al derecho privado (Thomas, 2020: 25).

Thomas pone a prueba los artificios teóricos y los artificios técnico-jurídicos del *Digesto*, así como la casuística concreta, para ver cómo se operacionaliza la naturaleza en cuestiones que apelan a ella de forma directa, como es la filiación parental en el caso de la adopción, o la recuperación de una supuesta libertad natural – la ingenuidad – en el caso de los libertos. Muestra, en primer lugar, la independencia del Derecho Romano de los siglos II y III respecto a una naturaleza concebida al modo que el estoicismo de Cicerón les había legado: los análisis del *Digesto* muestran que, si bien derecho natural, derecho público y derecho privado son pensados a partir de círculos concéntricos siendo el primero el que ocupa la mayor extensión, la relación entre los círculos no es de subordinación o jerarquía. Incluso, observará el historiador, los juristas romanos eran perfectamente conscientes de que instituciones tan relevantes como la esclavitud eran contrarias al derecho natural¹². No queda nada, pues, del dispositivo estoico, según el cual un derecho contra natura es un derecho sin fuerza de derecho (Thomas, 2020, pp. 17-18). En la práctica, cuando la naturaleza así considerada universal y común es pensada en relación con el derecho, es principalmente a modo de obstáculo físico y no de norma moral o ejemplo: si el derecho prevé la categoría de primogénito es porque la naturaleza no permite un nacimiento simultáneo; el derecho de igual modo imita un límite natural al impedir la adopción de una persona de mayor edad por una de menor edad. Y, sin embargo, se demuestra hábil para introducir modificaciones en estos pocos límites: la adopción misma puede hacer de un hijo un hermano de su padre, si el abuelo lo adopta, o puede omitir a la mujer de la ecuación, siendo necesario solamente un ciudadano plenamente capaz.

La naturaleza aparece propiamente como institución que “lejos de fundar las normas (...) sólo prepara el terreno para extenderlas más allá de la ley” (Thomas, 2020: 22). Véase el ejemplo del parricidio entre esclavos, señalado por Yan Thomas: si bien el esclavo no posee ni *parentes* ni *cognati* en términos legales, los romanos podrán condenar al esclavo. “[E]l porqué, escribe Venulelio Saturnino, estriba en que aunque los esclavos no son tocados por la letra de la ley, la ley los reúne, ‘en tanto la naturaleza es común’ – y por ende la naturaleza concede a los esclavos

¹² “Lejos de pensar que una institución contraria a la naturaleza sería ilegítima, o que la ley ha de conformarse a una *naturae norma*, la esclavitud, cuya legitimidad nadie puso en duda, estaba instituida – en efecto así se creía – *contra naturam*” – así lo afirma Yan Thomas (2020: 18) en su análisis de Florentino, Ulpiano o Justiniano.

aquellos progenitores que la ley les niega”. Así, la naturaleza, no supone un estrato previo, fundamental en sentido literal: “[I]ejos de contribuir a la formulación de sus prohibiciones, está al servicio de su extensión” (*Ibid.*). Algo similar ocurre con el incesto, que pese a constituir una cuestión de derecho, concerniente al ámbito de las prohibiciones matrimoniales (y no una cuestión de la naturaleza), el derecho romano se permite su ampliación a unos esclavos que, en el marco del propio derecho, carecen de parentesco legítimo. Aquí, “la naturaleza da a los esclavos los padres que la ley les niega” (Madero, 2014: 25). En ambos casos, sin embargo, el parentesco así instituido no es, por cierto, natural, sino ficción de naturaleza. En todo caso se trata de producir artificialmente una vinculación legal que requiere, sin embargo, para estos casos, del recurso a “la naturaleza”, de forma que “en nombre de la naturaleza, los juristas imaginan relaciones jurídicas construidas sobre aquellas creadas por la ley” (Thomas 2020, 39).

Este aspecto artificial, institucional, de la naturaleza, Yan Thomas lo muestra perfectamente respecto al caso de la manumisión y la libertad natural que ha de ser restaurada en el esclavo liberado. Tal libertad natural del sujeto, afirma, se presupone “en tanto necesaria a la acción reparadora del proceso” (*Íbid.*, 38). Tanto en la producción de una ficción de ingenuidad – *imago ingenuitatis* – como en el caso más radical de que el emperador conceda la ingenuidad (nótese la paradoja aparente: si se concede un estado supuestamente natural, es sólo en la medida en que es, originalmente, ficción de naturaleza), la ficción opera de forma similar. Esta *restitutio in natalibus* presupone en un mismo gesto 1) la ingenuidad, la libertad natural, como aquello que el emperador está en condiciones de restaurar, y 2) un nacimiento en condiciones de libertad y no de servidumbre que nunca ocurrió:

No se trata de una representación filosófica en sí misma: el *topos* viene reutilizado en numerosas ocasiones. La libertad natural es usada como artificio para producir libertad institucional. Uno de los temas más importantes del derecho natural es puesto al servicio de una técnica: todo ocurre como si el derecho forjase la naturaleza. Se finge creer que el derecho reestablece casualmente un régimen natural que él mismo habría hecho desaparecer (*Ibid.*).

La conferencia de Yan Thomas acaba así: “[e]s posible descubrir, me parece, que para los juristas no existe otra naturaleza que aquella que ellos mismos han creado. La coherencia del discurso institucional dota a la naturaleza de su estatus – muy original – de institución” (Thomas 2020, 45).

3. Estado de naturaleza y nuda vida.

Que lo natural –y con ello lo animal y lo no-humano– constituya un artificio humano, una ficción operante sostenida sobre una labor heterogénea, a la que el derecho no es, ni mucho menos, ajena; que su uso en tanto ficción sirva a efectos para gestionar la libertad, para extender

la ley más allá de su texto, para, en definitiva, (re)producir y alterar relaciones de poder, estas son cuestiones que se hallan en el foco de Agamben a lo largo del proyecto *Homo sacer*.

El análisis que Yan Thomas desarrolla de la ficción en el derecho romano permite señalar la cosmovisión que subyace a la técnica jurídica romana: “una cosmovisión en la que el dominio del derecho sobre los hechos es total” (Nigro, 2023: 176). La arqueología agambeneana recupera en todas sus consecuencias este carácter performativo del derecho. Su procedimiento vuelve sobre las categorías, figuras y estrategias a partir de las cuales las distintas disciplinas, discursos e instituciones han operacionalizado la excepción no sólo para denunciarlas como ficciones intrínsecamente aporéticas, sino para probar la operatividad de tales ficciones. Las firmas que portan (Agamben, 2010) son siempre la huella de un uso eficaz, de una *pragmática de la ficción*:

Que, de la misma manera que los conceptos de *maná* o de *sacer* en la antropología y la ciencia de las religiones entre los siglos XIX y XX, estas categorías sean, en rigor, mitologemas científicos, no significa que no sea posible y útil analizar la función que desempeñan en la larga batalla que el derecho ha librado en torno a la anomia (HS II.1, 217 / 77).

Se trata, entonces, de analizar cómo en ciertos mitologemas y ficciones teóricas se juega la construcción de una ficción de naturaleza, de vida biológica y de estado anómico. Uno de estos mitologemas, que se halla a la base de la narrativa moderna, sería el del “estado de naturaleza”. Agamben procede en el primer volumen de *Homo sacer* a desmitificar el paradigma del contrato social. Frente a la libre cesión de derechos entre iguales, que pondría a la base del derecho un vínculo o ligazón cuya amenaza condena y previene la propia institución, la arqueología sitúa en la desligadura (*déliasion*) el fundamento mismo del Estado y del derecho. La referencia aquí a Alain Badiou es explícita y supone una reapropiación de su pensamiento. Donde Badiou (1988) enfoca el aspecto catejónico del Estado en tanto volcado a la contención o prevención de su propia desaparición por medios violentos, Agamben sitúa en la conservación del derecho incondicional a la violencia por parte del poder soberano (esto es: en el no sometimiento a las condiciones del pacto) el fundamento del propio derecho (HS, I, 101 / 138).

La desvinculación o el estado de naturaleza caen al interior del derecho como su fundamento, descompuesto en dos figuras extremas: por una parte, el soberano, imagen de la máxima disposición de cualquier medio para la consecución de sus intereses, incluidos por supuesto los medios violentos, y por otra, la nuda vida de los ciudadanos, imagen de la máxima exposición a la violencia. Se trata entonces de un vínculo sostenido sobre la ficción operativa de una desvinculación máxima: ficción, pues su forma, Agamben lo ve bien, es la de un “como si”: “todo sucede como si los ciudadanos varones [en el caso de la *patria potestas* que le sirve de

paradigma] tuvieran que pagar su participación en la vida política con una sujeción incondicionada a un poder de muerte, como si la vida sólo pudiera entrar en la ciudad bajo la doble excepción de poder recibir la muerte impunemente y de ser insacrificable” (HS I, 88 / 117). Y sin embargo, ficción operante, pues el carácter ficticio no impide, sino que asegura la presa del derecho.

Agamben recupera aquí explícitamente la obra de Yan Thomas para mostrar cómo el propio derecho construye el concepto de “vida” (que originariamente está lejos de constituir un concepto técnico del derecho) a partir de su exposición al derecho de muerte del padre. La fórmula *vitae necisque potestas*, clave en la constitución de la *patria potestas* como “mito fundacional del poder soberano”, construye así la ficción según la cual la vida es ya a priori pensada como imagen negativa del poder de arrebatarla¹³:

[L]a vida aparece originariamente en el derecho romano sólo como la contrapartida de un poder que amenaza con la muerte (...). Este poder es absoluto y no es concebido ni como castigo de una culpa ni como la expresión del poder más general que compete al *pater* en cuanto cabeza de la domus: surge inmediata y espontáneamente de la relación padre-hijo. (...) la *vitae necisque potestas* recae sobre todo ciudadano varón libre en el momento de su nacimiento y parece así definir el modelo mismo del poder político en general. No la simple vida natural, sino la vida expuesta a la muerte (la nuda vida o vida sagrada) es el elemento político originario (HS I, 86 / 114).

El vínculo estructural entre soberano y vida absolutamente expuesta a la muerte hace de la segunda el fundamento negativo de la institución jurídico-política de la soberanía; sin embargo, es externo a la misma, o es, en palabras de Agamben, una exterioridad interior al propio derecho. La absoluta exposición al poder del *pater* “surge espontáneamente”, “recae sobre todo varón libre en el momento de su nacimiento”: la politización de la vida requiere de una naturaleza ficticia; un exterior del derecho que sólo puede generarse en el interior, y por medio, del derecho.

Resulta especialmente importante enfatizar la exterioridad de dicho vínculo, que se plasma siempre en la forma de una doble exclusión: exclusión de la protección y el amparo del derecho, exclusión de los medios que el derecho dispone para ejecutar las condenas. Podemos observar este primer aspecto del poder soberano en la obra de Hobbes, cuando afirma que toda demanda o toma en posesión de bienes por parte del soberano bajo el pretexto de su propio poder cae fuera del derecho, es inapelable por medios legales (Hobbes, 2017: 187). El segundo aspecto, en cambio, es perfectamente visible en el caso hipotético que Calpurnio Flaco plantea y Yan

¹³ Yan Thomas refiere a esta *patria potestas* como una suerte de oficio público y una soberanía residual e irreductible cf. HS I, 87 / 115.

Thomas analiza, en el que un padre entrega a su hijo al verdugo ejerciendo su derecho de vida y muerte, y, sin embargo, el propio hijo se opone y exige que sea el padre quien le mate. Como muestra Agamben haciéndose eco de este mismo análisis, “el *impune occidi* que de ello se deriva no puede ser en modo alguno asimilado a la muerte ritual en ejecución de una condena capital” (HS I, 88 / 117), quien es expulsado del derecho, es expulsado tanto del alcance de su protección como del alcance de sus armas. Pero de esta forma, la expulsión no se da a un afuera del poder de condenar, sino que constituye la entrega que el poder se hace a sí mismo de la vida de los ciudadanos.

4. Conclusiones

La cuestión de la doble exterioridad contenida al interior del propio derecho complejiza la topología clásica que reconoce en los conceptos interior/exterior un pilar fundamental de nuestro almacén metafórico-conceptual, hasta el punto de ser considerada por Reinhart Koselleck (1997: 77) una condición de posibilidad de la experiencia y la narración históricas. Sin embargo, el gesto teórico de Agamben no impugna la Histórica de Koselleck ni desmiente el carácter central en la (auto)comprensión humana del par antinómico, sino que nos obliga a sostener la mirada en ambos fenómenos: 1) la presencia, en el interior del ordenamiento jurídico, de una exterioridad que coincide con la suspensión de la ley (su *vigencia sin significado*) y la exposición a una violencia impune, 2) la operatividad de la ficción de la soberanía construida sobre la distinción entre el interior del ordenamiento jurídico (que coincide con los límites del territorio) y el exterior, *beyond the pale*, como espacio de desprotección, salvajismo y peligro, pero sobre todo de amenaza y violencia desmedida. El gesto es tan jurídico como político: consiste en la institucionalización de la distinción interior/exterior en el interior del propio derecho. La naturaleza como lo otro del derecho es una ficción operante en el centro del propio derecho, creada y sostenida por él. También esa extraña vida natural cuyo rastro persigue la arqueología de Agamben en su arqueología de la máquina antropológica – en la distinción histórica entre el hombre y el animal –, en su arqueología de la teología – en la distinción entre alma y cuerpo – y por supuesto en su arqueología de la biopolítica¹⁴.

En la arqueología de Agamben, el paradigma escogido cuya elaboración ha de iluminar la persistencia de esta lógica práctica de la excepción – constituida por la doble exclusión –, así como la afinidad entre el poder soberano y la retórica de lo sagrado, es una figura del derecho

¹⁴ Sobre los distintos conceptos de vida que maneja Agamben en función de su marco de estudio y perspectiva, véase la entrada de Catherine Mills en *The Agamben Dictionary*, “Happiness/happy life” (2011) o *Nudità: Agamben e la vita*, de Carlo Salzani (2019).

romano arcaico, el *homo sacer*, que ha adquirido en la literatura científico-social y en la filosofía una presencia abrumadora y no exenta de polémica.

En la definición de Festo del *homo sacer* convergen la impunidad de darle muerte y la prohibición de su sacrificio, la exclusión del *ius humanum* y del *ius divinum* (HS I, 75 / 96). El gesto teórico central en este punto será la desacreditación del marco retórico y conceptual de lo sagrado. En cierto modo, la arqueología de la soberanía y de la excepción y la ontología del derecho que Agamben desarrolla en estos primeros volúmenes estarían completas y poseerían plena potencia hermenéutica crítica en ausencia de este paradigma. Aquello que la arqueología del *homo sacer* desvela es la ambivalencia de lo sagrado en su resignificación histórica. En este sentido, la idea de sacralidad – en concreto, la sacralidad de la vida – porta la signatura de una “dimensión jurídico-política originaria” que hay que arrancar del marco científico de la antropología moderna y de sus mitologemas (HS I, 80 / 104-105)¹⁵.

Es de este modo como, “restituido a su lugar propio, más allá tanto del derecho penal como del sacrificio, el *homo sacer* ofrece la figura originaria de la vida apresada en el bando soberano y conserva así la memoria de la exclusión originaria a través de la cual se ha constituido la dimensión política” (HS I, 82 / 108). Esta forma mínima – y extrema – de juridicidad, consistente en la posibilidad de su suspensión, de la doble excepción que abre una zona de indistinción entre sacrificio y homicidio, define la soberanía¹⁶.

¹⁵ Se trata aquí, para Agamben, de localizar en la *sacratio* el nexo íntimo que vincula la máquina antropológica y la máquina jurídico-política de la soberanía. La *sacratio* lleva en sí la signatura de su imbricación funcional: aquella vida que la máquina antropológica excluía en el interior del humano, tomándola como fundamento, es tomada simultáneamente como fundamento de un poder político caracterizado esencialmente por la posibilidad de hacer efectiva en la práctica su exclusión. En su artículo *Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's gorgon*, Robert Buch critica la “dialéctica de la ceguera” de la relación entre poder soberano y nuda vida en este primer volumen de *Homo sacer*. De acuerdo con Buch, esta relación “no puede verse” (Buch, 2007: 187), de forma que Agamben fallaría en su intento por mostrar el punto secreto de convergencia entre nuda vida y poder soberano. Sin embargo, coincidimos con Mercedes Ruvituso (2013b, 172) en que la crítica a las “retóricas e imagerías de la ceguera” en *Homo sacer* carece de una comprensión precisa de la función epistemológica de los paradigmas, las signaturas y las máquinas. Para un análisis crítico del dispositivo imagen-exposición en relación con las figuras del *homo sacer* y el soberano, cf. Ruvituso (2013), Cap.V. Por otro lado, el artículo de Buch no alcanza a comprender la caracterización agambeneana de los distintos umbrales y zonas de indistinción, tan centrales en su análisis del carácter performativo y las consecuencias políticas de las ficciones, considerando el recurso a las zonas de indistinción “fallas argumentativas”. Para una profundización en la cuestión, véase: Cavalletti (2010) y Downey (2009).

¹⁶ “Soberana es la esfera en que se puede matar sin cometer homicidio y sin celebrar un sacrificio; y sagrada, es decir, expuesta a que se le dé muerte, pero insacrificable, es la vida que ha quedado prendida en esta esfera. (...) La sacralidad de la vida, que hoy se pretende hacer valer frente al poder soberano como un derecho humano fundamental en todos los sentidos, expresa, por el contrario, en su propio origen la sujeción de la vida a un poder de muerte, su irreparable exposición en la relación de abandono” (HS I, 82 / 109).

El argumento de Agamben posee explícitas resonancias con la crítica benjaminiana al dogma de la sacralidad de la vida que cierra su ensayo sobre la violencia legal, pero también con los análisis de Yan Thomas en *Il valore delle cose* sobre la relación entre lo sagrado y el derecho:

Creo que es posible e incluso necesario entender la idea de una salida de la religión como un instrumento consciente de construcción jurídica: el derecho romano claramente se pensó a sí mismo como una salida de la religión y pensó en el comercio como la eliminación de un interdicto (Thomas 2021: 53).

Sin embargo, es importante recordar que también esta salida ha de ser pensada como institucionalización de su otro, artificio que reelabora y juridifica la propia esfera de lo religioso.

Carmelo Nigro señala a este respecto:

Desde este punto de vista, las cosas, incluso las divinas, son instituidas procedimentalmente por la acción humana, mediante una técnica muy precisa, la del *ius*, cuyo dominio sobre la realidad es ilimitado. Dentro de esta técnica, y en los confines de su propio imperio, la naturaleza misma es un artificio al servicio de otros artificios (Nigro 2023: 180).

Es en este contexto en el que adquiere pleno sentido la crítica agambeneana según la cual la vida sólo es sagrada en cuanto está integrada en la relación soberana. La sacralidad, como la naturaleza, son ficciones operantes instituidas jurídica y políticamente.

Sacer esto no es una fórmula de maldición religiosa que sanciona el carácter *unheimlich*, es decir a la vez augusto y abyecto de algo: es la formulación política originaria de la imposición del vínculo soberano (HS I, 84 / 111).

Referencias

Abbott, M. (2014). *The figure of this world: Agamben and the question of political ontology*.

Edinburgh University Press.

Agamben, G. (1998). *Homo sacer I. El poder soberano y la nuda vida*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2004). *Homo sacer II, 1. Estado de excepción*. Pre-Textos.

Agamben, G. (2006). *El tiempo que resta: Comentario a la carta a los Romanos* (A. Piñeiro,

Trad.). Trotta.

Agamben, G. (2010). *Signatura rerum: Sobre el método* (F. Costa & M. Ruviñoso, Trads.; 1ª ed). Anagrama.

- Agamben, G. (2011). *Homo sacer II, 3. El sacramento del lenguaje: Arqueología del juramento* (A. Gimeno Cuspinera, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2014). *Homo sacer IV, 1. Altísima pobreza: Reglas monásticas y formas de vida* (F. Costa & M. T. D. Meza, Trads.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2016). *El lenguaje y la muerte: Un seminario sobre el lugar de la negatividad* (T. Segovia, Trad.). Pre-textos.
- Agamben, G. (2018b). *Homo Sacer IV, 2. El uso de los cuerpos* (C. Palma, Trad.). Pre-Textos.
- Agamben, G. (2018). *Homo sacer: Edizione integrale: 1995-2015*. Quodlibet
- Badiou, A. (1988). *L'être et l'événement*. Editions Seuil.
- Brum Neto, B. (2020). Vida E Direito Entre Giorgio Agamben E Yan Thomas. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 61(147), 559-579. <https://doi.org/10.1590/0100-512x2020n14701bbn>
- Buch, R. (2007). Seeing the Impossibility of Seeing or the Visibility of the Undead: Giorgio Agamben's Gorgon. *The Germanic Review*, 82(2), 179-196.
- Castro, E. (2008). *Giorgio Agamben: Una arqueología de la potencia*. Baudino.
- Cavalletti, A. (2010). El filósofo inoperoso. *Deus Mortalis*, 9, 51-71.
- Chignola, S. (2007). Temporalizar la historia. Sobre la *Historik* de Reinhart Koselleck. *Isegoría*, 0(37), 11-33. <https://doi.org/10.3989/isegoria.2007.i37.107>
- De la Durantaye, L. (2009). *Giorgio Agamben: A critical introduction*. Stanford University Press.
- Di Gesu, A. (2019). Agamben's uses of Wittgenstein: An overall critical assessment. *Philosophy & Social Criticism*, 45(8), 907-929. <https://doi.org/10.1177/0191453718814879>
- Downey, A. (2009). Zones of Indistinction. Giorgio Agamben's «Bare Life» and the Politics of Aesthetics. *Third Text*, 23(2), 109-125.

- El problema de la historia conceptual*. (1998). Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, (1). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2571>
- Galindo Hervás, A. (2015). *Pensamiento impolítico contemporáneo: Ontología (y) política en Agamben, Badiou, Esposito y Nancy*. Sequitur.
- García López, Daniel J. 2023. *Ínsulas extrañas. Una ontología jurídica de la vida a través de la Italian Theory (Agamben, Esposito, Rodotà y Resta)*. Valencia: Tirant lo blanch
- Historia de las Ideas—Historia de los conceptos*. (2003). Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas, (11-12). <https://revistas.ucm.es/index.php/RPUB/issue/view/2570>
- Hobbes, T. (2017). *Leviatán, o la materia, forma y poder de una república eclesiástica y civil* (M. Sánchez Sarto, Trad.). Fondo de Cultura Económica.
- Johnson, H. (2013). ‘The Other Side of the Fence: Reconceptualizing the “Camp” and Migration Zones at the Borders of Spain’. *International Political sociology*, 7, 75-91.
- Koselleck, R. (1979). *Futuro pasado. Para una semántica de los tiempos históricos*. Paidós.
- Koselleck, R. (1997). *Histórica y hermenéutica*. Ediciones Paidós.
- Latif, N. (2008). Making Refugees. *New Centennial Review*, 8(2), 253-272.
- Madero, M. (2014). Una lectura de Yan Thomas. *Glosae. European Journal of Legal History*, 11, 5-41.
- Mainwaring, C. (2012). ‘*Centring on the Margins: Migration Control in Malta, Cyprus, and the European Union*’. [Tesis doctoral no publicada]. University of Oxford.
- Manera, E. (2018). *Furio Jesi. Mito, violencia, memoria*. Carocci Editore.
- McNevin, A. (2013). Ambivalence and Citizenship: Theorising the Political Claims of Irregular Migrants. *Millennium: Journal of International Studies*, 41(2), 182-200. <https://doi.org/10.1177/0305829812463473>
- Mezzadra, S., & Neilson, B. (2017). *La frontera como método o La multiplicación del trabajo*. Traficantes de sueños.

- Mills, Catherine. 2011. «Happiness/happy life». En *The Agamben Dictionary*, editado por Alex Murray y Jessica Whyte. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Moyano, M. I. (2019). *Giorgio Agamben. El uso de las imágenes*. Ediciones La Cebra.
- Nigro, C. (2023). Los umbrales del derecho. La fictio iuris entre norma y vida. *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought*, 6(2), 171-187.
- Ortiz, Irene. 2019. «La máquina antropológica. Límites de una singularidad impersonal». Tesis doctoral. Dirigida por: Gabriel Aranzueque Sahuquillo, Madrid: Universidad Autónoma de Madrid.
- Owens, P. (2009). Reclaiming «Bare Life»? Against Agamben on Refugees. *International Relations*, 23(4), 567-582.
- Periáñez Llorente, Luis. 2023a. «La ficción de la nuda vida: polémicas en la recepción del aparato categorial agambeneano en el estudio del humanitarismo neoliberal». *Theory Now. Journal of Literature, Critique and Thought* 6 (2): 126-46.
- Periáñez Llorente, Luis. 2023b. «Máquina mitológica y cultura de derechas en la propuesta epistemológica de Furio Jesi». *Res Publica. Revista de Historia de las Ideas Políticas* 26 (2): 157-65. <https://doi.org/10.5209/rpub.85830>.
- Primera, G. E. (2019). *The political ontology of Giorgio Agamben: Signatures of life and power*. Bloomsbury Academic.
- Prósperi, G. O. (2015). La máquina elíptica de Giorgio Agamben. *Profanações*, 2(2), 62-83.
- Ruvituso, M. (2013). *La teoría de la imagen en la obra de Giorgio Agamben. Entre estética y política*. [Tesis doctoral]. Universidad Nacional de General San Martín; Università del Salento.
- Ruvituso, M. (2014). La máquina mitológica de Furio Jesi y la cita a Walter Benjamin. *Boletim de Pesquisa Nelic*, 14(22), 104-114.

- Saidel, M. L. (2014). Form(s)-of-life. Agamben's Reading of Wittgenstein and the Potential Uses of a Notion. *Trans/Form/Ação*, 37(1), 163-186.
- Salzani. 2019. «Nudità: Agamben e la vita». En *Giorgio Agamben. Ontologia e politica*, editado por Valeria Bonacci. Saggi 15. Macerata: Quodlibet.
- Schmitt, C. (1958). *Verfassungsrechtliche Aufsätze aus den Jahren 1924-1954*. Duncker & Humblot.
- Spanò, M. (2020). «Perché non rendi poi quel che prometti allora?» Tecniche e ideologie della giuridificazione della natura. En M. Spanò (Ed.), *L'istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau*. (pp. 103-124). Quodlibet.
- Spanò, M. (2021). Le parole e le cose (del diritto). En Y. Thomas, *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben*. (pp. 85-98). Quodlibet.
- Squire, V. (Ed.). (2011). *The Contested Politics of Mobility: Borderzones and Irregularity*. Palgrave Macmillan.
- Thomas, Y. (1991). Imago naturae. Note sur l'institutionnalité de la nature à Rome. En *Théologie et droit dans la science politique de l'État moderne. Actes de la table ronde de Rome*. (pp. 201-227). École française de Rome.
- Thomas, Y. (2020). Imago naturae. Nota sull'istituzionalità della natura a Roma. En M. Spanò (Ed.), *L'istituzione della natura. En colaboración con Yan Thomas und Jacques Chiffolleau*. (pp. 13-46). Quodlibet.
- Thomas, Y. (2021). *Il valore delle cose. A cura di Michele Spanò. Con un saggio di Giorgio Agamben*. Quodlibet.
- Vaughan-Williams, Nick. 2015. *Europe's border crisis. Biopolitical security and beyond*. Oxford: Oxford University Press.
- Watkin, W. (2014). *Agamben and Indifference: A Critical Overview*. Rowman Littlefield.