

EL GRITO DE LA LEY: NIETZSCHE Y LA
GESETZ DES LEBENS
 Law's Claim: Nietzsche and the *Gesetz des Lebens*

Virginia Cano
 Universidad de Buenos Aires-CONICET
 virginiamcano@hotmail.com

RESUMEN: El presente artículo tiene por objetivo desarrollar la noción nietzscheana de la *Gesetz des Lebens* en términos de una dinámica (an) económica y una ley anómica. Para ello, hemos de recrear y reescribir la tragedia *Antígona* de Sófocles, las leyes derrideanas de la hospitalidad y la intuición de la vida en Simmel. El objetivo principal del texto será explicar la dinámica de la vida a través de la irreconcilable relación entre dos regímenes antagónicos.

Palabras clave: Ley/ vida/ contradicción

ABSTRACT: In this paper we will attempt to develop nietzschean *Gesetz des Lebens* in terms of an (an)economic dynamics and an anomic law. In order to accomplish this we recreate and rewrite Sofocle's *Antigone*, Derridean's laws of Hospitality, and Simmel's intuition of life. The global aim of the present text will be to explain the dynamics of life through the irreconcilable relationship between two antagonistic regimes.

Keywords: law/ life/ contradiction

“Sólo se es fecundo al precio de ser rico en antítesis: sólo se permanece joven a condición de que el alma no se relaje, no anhele la paz...”

F. Nietzsche, *Crepúsculo de los ídolos*.

¿Qué puede decirnos el grito de Antígona sobre la ley de la vida? ¿Qué relación hay entre la voluntad de poder y la hospitalidad? ¿Cuál es la ley que gobierna la economía de una “*vita femina*”? Estas son algunas de las preguntas que nos guiarán a la hora de desarrollar un discurso de lo vital en el pensamiento nietzscheano. A continuación, intentaremos explicitar dicho lógos en términos de una dinámica anoi-konómica (des)centrada en una ley anómica.

La ley de la autosuperación se explicitará, bajo el velo sofócleo de Antígona, en términos de la colisión trágica de dos regímenes de legalidades antinómicas. Como la ley de los Hades y la ley de la ciudad entre las que se debate la heroína, el *nómos anómico* de lo vital ha de regir una (an)economía en la que los órdenes contrapuestos no encuentran nunca una paz dialéctica. Para que la vida sea voluntad de poder, *i. e.*, continua superación de sí misma, deberá regir entre sus antitéticos regímenes una inadecuación tal que los mismos preserven su heterogeneidad. Las leyes antagónicas se mantienen una a distancia de la otra. Comencemos, entonces, por explicitar qué entendemos por ley anómica.

i. El nómos anómico: una lectura foucaultea de la “ley de la vida”.

“Antígona: [...] ¡A vosotros os tomo por testigos de cómo, sin lamentos de los míos y por qué clase de leyes, me dirijo hacia un encierro que es un túmulo excavado de una imprevista tumba. ¡Ay de mí, desdichada, que no pertenezco a los mortales ni soy una más entre los difuntos, que ni estoy con los vivos ni con los muertos!”

Sófocles, *Antígona*

La posibilidad de explicitar un discurso y una ley de la vida nos plantea un desafío: hablar de una mujer que se sustrae, acercarse a ella sin por ello comprimirla a una lógica que no respete su operación a *Distanz*. ¿Cómo vestir a esa salvaje sin por ello colocarle un nuevo corset? ¿Qué velos usar para acercarse a ese enigma que la vida misma

es sin realizar el intento (siempre fallido) de acabar con él? Nietzsche señala algunos de los matices que unos velos tales han de revestir. Así, se opondrá a los modelos de la preservación de sí, para indicar que el aspecto fundamental de la vida no es la conservación sino el acrecentamiento del poder¹.

La vida es *Wille zur Macht*², no voluntad de conservación. Por ello, el lógos que buscamos ha de contemplar este carácter de no-preservación que caracteriza a la plasticidad propia de lo vital. Lo que la vida persigue, dice Nietzsche, no es una acumulación que se endereza hacia la conservación de sí. Por el contrario, de lo que aquí se trata es de la “superación de sí misma”. La vida es voluntad de acrecentamiento. Y dicho acrecentamiento no está a resguardo, ni pretende estarlo, del sacrificio y la pérdida. De allí que la dinámica de la vida deba pensarse en términos de una (an)economía³, *i. e.*, de una administración de los recursos de la casa (*oikos*) en la que la misma ley (*nomos*) ordena el abandono o negación de sí. Una *oukouoia* tal no puede más que ser una economía del delirio, del abandono del camino trazado, de la “casa segura”, y del constante desvío.

1. Vale recordar aquí, a modo de ejemplo ilustrativo, la polémica que Nietzsche sostuviera con Darwin. En gran parte, dicha disputa tiene por objetivo desplazar la discusión sobre la economía y pauta de lo vital del paradigma de la conservación al del acrecentamiento del poder. Así, sostiene en el pasaje “Anti-Darwin” que: “En lo que se refiere a la famosa ‘lucha por la vida’, a mí a veces me parece más aseverada que probada. Se da, pero como excepción; el aspecto de conjunto de la vida *no* es la situación calamitosa, la situación de hambre, sino más bien la riqueza, la exuberancia, incluso la prodigalidad absurda, —donde se lucha, se lucha por el poder... No se debe confundir a Malthus con la naturaleza.”, *Crepúsculo de los ídolos* (en adelante: *CI*), trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1997, § 14, p. 95 (*GD, KSA 6*, pp. 120-121). Y en lo que respecta al corrimiento de un modelo de la conservación hacia otro del empoderamiento, podemos leer en la *Ciencia Jovial* lo siguiente: “Querer conservarse a sí mismo es la expresión de una situación de emergencia, una limitación del **instinto verdaderamente fundamental de la vida que se dirige hacia la ampliación del poder, y que a través de esta voluntad muy a menudo cuestiona y sacrifica la autoconservación.**” *La ciencia jovial* (en adelante: *CJ*), trad. J. Jara, Venezuela, Monte Ávila, 1999, § 349, pp. 212-213. (*FW, KSA 3*, p. 585-586). La negrita es nuestra.

2. En *La genealogía de la moral* Nietzsche sostiene que la esencia de la vida es la voluntad de poder. Cfr. “Tratado segundo: ‘culpa’, ‘mala conciencia’ y similares”, § 12.

3. En este aspecto, seguimos lo señalado por Derrida a propósito de la *oikonomía*. “¿Qué es la economía?”, se pregunta el argelino. Y responde que “entre sus predicados o sus valores semánticos irreductibles, sin duda, la economía comporta los valores de ley (*nomos*) y de casa (*oikos* es la casa, la propiedad, la familia, el hogar, el fuego de dentro). [...] además de los valores de ley de casa, de distribución y de partición, la economía implica la idea de intercambio, de circulación, de retorno. La figura del círculo está evidentemente *en el centro*, [...]”. Los modelos de la conservación serían propios de una visión oiko-nómica, mientras que el del acrecentamiento del poder no.

Es el propio Zaratustra quien no sólo nos advierte sobre la imposibilidad de apresar a esa mujer salvaje que es la vida, sino que es también quien nos da la clave para desarrollar una lógica an-oikónomica. El profeta nos narra el misterio que la vida le confiara: “yo soy *lo que tiene que superarse a sí mismo* [*was sich immer selber überwinden muss*]”⁴. Y es a partir de ese des-velamiento que podemos comprender por qué Nietzsche afirma que “la ley de la vida [*Gesetz des Lebens*], [es] la ‘autosuperación’ [*Selbstüberwindung*] necesaria que existe en la esencia de la vida [*Wesen des Lebens*]”, y que la misma se revela en un “acto de autosupresión [*Akt der Selbstaufhebung*]”⁵. La ley, ese *nomos* por el que nos interpelábamos, queda identificada entonces con la autosuperación que se realiza a través del acto de autosupresión⁶.

Ahora bien, una ley que prescribe su propia superación y supresión ¿no es acaso una ley a-nómica? Una ley que ordena la propia desobediencia, el desvío o su torsión (*über-winden*), tal como Zaratustra ordena a sus discípulos, es una ley que puede servir para pensar esa economía an-económica en la que inscribir el *lógos* de la vida. Una ley anómica es, en primera instancia, aquella que contempla el espacio de lo i-legal, del por-fuera-de-la-ley, *i. e.*, de lo otro de sí. En este sentido, podríamos decir que es un *nomos* que está abierto a aquello que queda por fuera de sí, a aquello que trasciende el horizonte de su propia inteligibilidad.

Toda ley define, en un mismo gesto, no sólo el espacio de lo legal, sino también el que se define como ilegal. Usando la terminología foucaultea, podríamos decir que la ley determina el ámbito de la anomalía. En este sentido, toda legalidad inaugura con su propio carácter limitante el horizonte de su excedencia, aquello que no es posible o que queda fuera de las coordenadas de inteligibilidad que la misma ley

4. F. Nietzsche, *Así habló Zaratustra* (en adelante: *Z*), trad. A. Sánchez Pascual, Barcelona, Altaya, 1997, “De la superación de sí mismo”, p. 171 (*KSA* 4, p. 148).

5. F. Nietzsche, *Genealogía de la moral* (en adelante: *GM*), “Tratado tercero: ¿qué significan los ideales ascéticos?”, trad. A. Sánchez Pascual, Madrid, Alianza, 1995, § 27, p. 184 (*KSA* 5, p. 410).

6. La expresión *Gesetz des Lebens* reaparece una vez más en el *corpus* nietzscheano. En *El crepúsculo de los ídolos* podemos leer lo siguiente: “Se nos han ido abriendo cada vez más los ojos para ver aquella economía que necesita y sabe aprovechar aun todo aquello que es rechazado por el santo desatino del sacerdote, por la razón enferma del sacerdote, para ver **aquella economía que rige en la ley de la vida**, lo cual saca provecho incluso de la repugnante *species* del mojígato, del sacerdote, del virtuoso, —¿qué provecho?— Pero nosotros mismos, los inmoralistas, somos aquí la respuesta.” *CI*, “La moral como contranaturalidad”, § 6, p. 59. La negrita es nuestra (*KSA* 6, p. 87). En lo que sigue intentaremos esclarecer esta “economía que rige la ley de la vida” en términos de una *an-economía* impartida por un *nomos anómico*.

propone. Lo imposible de esa ley, podríamos decir, el límite o contorno de la propia legalidad, no es sino ese ámbito de lo “no posible”, de lo no inteligible, determinado por la propia ley.

Volvamos ahora a esa ley de la autosuperación que está en la esencia de la vida, según el decir de Nietzsche. Ella, en tanto ordena superarse a sí misma, se identifica con el acto de la autosupresión: la disolución de la propia legalidad. Esto es lo que la misma ley prescribe: que sea desafiada, superada, y transgredida. En definitiva, la ley de la vida se configura como un *nomos anómico*. Es la ley que ordena la propia disolución en pos de su apertura a lo otro de sí.

Ahora bien, el carácter *anómico* refiere también a la imposibilidad de pensar dicha ley de lo vital en términos de un proceso de normalización. La ley de la vida es, para usar las palabras de Foucault, una legalidad que no puede ser reducida a la norma, *i. e.*, a “ese poder que tiene como tarea tomar la vida a su cargo [y que] necesita mecanismos continuos, reguladores y correctivos”⁷ para ejercer un control sobre la vida —y el cuerpo—. Recordemos la función correctiva y normalizadora que para el filósofo francés reviste la micropenalidad de las técnicas disciplinarias. Si de lo que se trata aquí es del “cuerpo” de la vida, dicho cuerpo no puede pensarse desde la lógica de la normalización. El cuerpo de la vida no es dócil. Ella, afirmaba Zaratustra, es en todo caso una mujer salvaje e insondable. Así, la vida no puede pensarse en la senda de un poder que se rige por la lógica de la normalización, *i. e.*, de la imposición de una línea —norma— determinada y pautada. En el proceso de la normalización, continúa Foucault, el poder de la norma

7. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1- La voluntad de saber*, trad. U. Guiñazú, Madrid, Siglo XXI, 1995, p. 174. Sobre la distinción entre “norma” (*norme*) y “ley” (*loi*) ver también la “Clase del 17 de marzo de 1976” en *Defender la sociedad*, trad. H. Pons, Buenos Aires, FCE, 2006. E. Castro explica que Foucault “establece cinco diferencias fundamentales entre la norma y la ley: 1) la norma refiere los actos y las conductas de los individuos a un dominio que es, a la vez, un campo de comparación, de diferenciación y de regla a seguir (la *media* de las conductas y de los comportamientos. [...] 4) A partir de la valoración de las conductas, la norma impone una conformidad que se debe alcanzar; busca **homogeneizar**. [...] 5) Finalmente, la norma traza la frontera de lo que es exterior (la diferencia respecto de todas las diferencias): la **anormalidad**” (*El vocabulario de Michel Foucault. Un recorrido alfabético por sus temas, conceptos y autores*, Bernal, Universidad Nacional de Quilmes, 2004, p. 250-251. La negrita es nuestra). Nos interesa rescatar estos tres aspectos que señala Castro: A) la vinculación entre la norma y la “media” que la misma establece. B) La norma como fuente de homogeneización; y C) su vinculación —y determinación— del ámbito de lo anómalo. Una ley no normalizante, como lo es la ley de la vida en el pensamiento nietzscheano, será precisamente aquella que no constriña a esta *fémmina* a un único camino o regla que tienda a la homogeneización.

apunta a “distribuir lo viviente en un dominio de valor y de utilidad”⁸. Pero una ley que ordena la superación y supresión de sí, y no la propia conservación y reproducción, es una ley que rompe con todo cálculo de utilidades y que escapa a un poder que sólo quiere medir, calificar y disciplinar⁹.

La ley *anómica*, entonces, al prescribir su ampliación hacia el campo de la anomalía (salir-de, superar-a, y suprimir la ley) es incapaz de fundar un orden clausurado por el cálculo y la previsión. En última instancia, lo que mienta la ley de la autosuperación es la imposibilidad de que la legalidad de lo vital se identifique con un proceso de normalización ascendente, y mucho menos absoluto. Si hay algo a lo que esta ley de la vida no aspira, es a la normalización acabada de lo viviente. Por el contrario, se presenta como necesario, prescriptivo, que la norma sea negada, que se suprima a sí misma en alguna medida, en algún momento o respecto. La ley anómala es la ley que se trasgrede, *i. e.*, que se supera a sí misma. Superación y no conservación, parece ser aquí la premisa nietzscheana.

8. M. Foucault, *Historia de la sexualidad*, trad. cit., T I, p. 174. Deberíamos hacer aquí una serie de aclaraciones. En primer lugar, es pertinente destacar que en Nietzsche no encontramos una diferenciación entre las nociones de “norma” y “ley”. Esta diferencia la desarrollará, posteriormente, Foucault. El pensador alemán tematiza la importancia que tiene para la vida erigir distintos sistemas constrictivos que den un orden y un curso reglado a sus fuerzas. Desde una perspectiva ontológica, la vida requiere de la legalidad para garantizar que la economía global de sus fuerzas instrumente distintos medios en la intensificación de su *quantum* de poder. Entonces, ¿por qué hablar aquí de una ley no-normalizante? ¿Para qué traer a colación esta diferencia foucaultiana? Consideramos que esta distinción entre “norma” y “ley” nos permite delinear de manera más precisa la idea de una “ley anómica” o “*nómos anómico*” que venimos desarrollando.

9. Cabría traer aquí a colación la caracterización que J. Butler ofrece de la norma. Según la autora, que complejiza aún más la tipología foucaultiana y distingue entre “norma” (*norm*), “ley” (*law*) y “regla” (*rule*), “una norma opera en el contexto de las prácticas sociales como el estándar implícito de *normalización*” (*Undoing Gender*, New York, Routledge, 2004, p. 41. La traducción es nuestra.) Y es precisamente la norma la que “gobierna la inteligibilidad” (p. 41).

ii. El monstruoso grito de Antígona: la colisión de las leyes

“Es la mixtura de dos sexos: quien es a la vez hombre y mujer es un monstruo. Es una mixtura de vida y muerte [...]”

Foucault, *Los anormales*, Clase 22 de enero de 1975.

“Amar y hundirse en su ocaso: estas cosas van juntas desde la eternidad. Voluntad de amor: esto es, aceptar de buen grado incluso la muerte. ¡Esto es lo que os digo, cobardes!”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

Repasemos una tragedia que ya fue re-creada, re-leída y re-escrita miriada de veces. Recordemos la historia de Antígona y su crimen amoroso. Esta mujer transgrede la ley al violar el decreto que su rey y tío, Creonte, hiciera público impidiendo el entierro de su hermano. Infidelidad (a la patria, y a la familia), dijo el rey. Y como castigo por enfrentarse contra Eteocles en pos de su puesto como legítimo heredero del reino, Polinices sería privado de un funeral digno. Antígona, por su parte, se opone a la voluntad de Creonte y entierra (dos veces) a su hermano —por voluntad de amor deberíamos agregar aquí. Ella encarna, de este modo, la figura de la transgresión de la ley. Esta mujer decide, por amor a su hermano, desoír la ley de su ciudad.

Antígona rompe con la ley¹⁰. Mas no transgrede sólo la ley de Creonte que ordena “[...] que ninguno le tribute los honores postreros [a Polinices] con un enterramiento, ni le llore”¹¹; también desafía la palabra de su hermana Ismene. Ante la propuesta de enterrar, so pena de muerte, al hermano común, le advierte:

[...] Es preciso que consideremos, primero, que somos mujeres, **no hechas para luchar contra los hombres**, y, después, que nos mandan los que tienen más poder, de suerte que tenemos que obedecer en esto y en cosas aún más dolorosas que éstas. Yo por mi parte, pidiendo a los de abajo que tengan indulgencia, obedeceré porque me siento coaccionada

10. Existe cuantiosa bibliografía sobre el problema de las leyes en *Antígona*. En esta ocasión recuperamos aquella que presenta Judith Butler en su texto *Antígona's Claim*. El mismo discute, eminentemente, con las interpretaciones de Hegel (Cfr. *Fenomenología del espíritu*, trad. W. Roces, México, FCE, 1998. Específicamente: “b. La acción ética, el saber humano y el divino, la culpa y el destino”, pp. 273-283) y la de Lacan (Cfr. *El seminario: Libro VII, la ética del psicoanálisis 1959-1960*, trad. D. S. Rabinovich, Buenos Aires, Paidós, 1992).

11. Sófocles, *Antígona*, en: *Tragedias*, trad. A. Alamillo, Madrid, Gredos, 2002, L. 204-5.

a ello. Pues el obrar por encima de nuestras posibilidades no tiene ningún sentido.¹²

La doble transgresión: la ruptura con la palabra-ley de Creonte y con aquella de su hermana Ismene. La heroína no sólo rompe con la ley de la ciudad – la “ley humana”, decía Hegel¹³– sino que también rompe con la ley de género –señala Butler. Quiebra esa otra ley humana, demasiado humana, diríamos con Nietzsche, al transgredir las normas de género¹⁴. Antígona viola la ley de/para la mujer que se presenta –no deberíamos dejar de reparar en ello– en la voz de su hermana. “Antígona llega [nos explica la filósofa norteamericana] para actuar formas que son consideradas masculinas”¹⁵. Primero, porque lucha contra Creonte –y ella no “está hecha” para luchar contra los varones–; y segundo, porque cuando es interpelada por Creonte le ha-

12. Sófocles, *Antígona*, trad. cit., L 60-65.

13. Según Hegel, el conflicto de legalidades en la tragedia “se presenta como la dualidad entre la ley divina y la ley humana” (*Fenomenología del espíritu*, trad. cit., p. 279), y Antígona, esta “feminidad –la eterna ironía de la comunidad– altera por medio de la intriga el fin universal del gobierno en un fin privado, transforma su actividad universal en una obra de este individuo determinado e invierte la propiedad universal del Estado, haciendo de ella el patrimonio y el oropel de la familia” (p. 281). Para Hegel, Antígona –en tanto representante de la feminidad– corrompe la ley del estado en nombre de la familia, “cuando la comunidad sólo subsiste mediante el quebrantamiento de la dicha familia y la disolución de la autoconciencia en autoconciencia universal [...]” (p. 281). Y, tal como lo desarrolla detalladamente en su *Principios de la filosofía del derecho* (Cfr. “Tercera parte: la eticidad”), la familia debe ser superada por el estado. Son las leyes estatales de la comunidad, las “luminosas” leyes de su ciudad, aquellas que quebranta Antígona. Lacan, a diferencia de Hegel, sostendrá que Creonte no representa las leyes estatales sino la ley de lo simbólico. L. Pinkler sostiene que Antígona es una “tragedia de oposición, de lo inconciliable, [por lo que] nos olvidaremos de Hegel –aunque es un lugar común partir de la oposición hegeliana entre derecho del Estado y derecho de la familia– porque nada nos parece menos trágico que la conciliación de una tríada dialéctica” (“Antígona de Sófocles” en V. Juliá et al., *La tragedia griega*, Buenos Aires, Plus Ultra, 1993, p. 87. Retomaremos esta idea del carácter trágico e irreconciliable.

14. Cfr. J. Butler, *Undoing Gender*, ed. cit., especialmente: “2. Gender Regulations”, pp. 40-56. Aquí la autora presenta un análisis de la función reguladora, a nivel del género, de la norma. De hecho, el género se define como norma (“[...] the gender is a norm [...]” (p. 41). Lo que nos interesa rescatar de este planteo es la idea de que el género se constituye en la norma, se identifica con ella. Así, todo desvío de la normatividad de género, que según la autora no deja de pertenecer a ese mismo dominio, obliga a pensar la deconstrucción de sus propios parámetros (como ser el par binario: femenino-masculino). En ese sentido, la(s) transgresión(es) de Antígona a los distintos regímenes de legalidades ejerce(n) una labor deconstructiva que obliga a recrearlos y repensarlos.

15. J. Butler, *El grito de Antígona*, trad. E. Oliver, Barcelona, El Roure, 2001, p. 26.

bla en su mismo lenguaje (el de las leyes). El “grito de Antígona”, su reivindicación (y su derecho)¹⁶, es la apropiación (y deconstrucción) de la voz del padre, de la ley del género. Ella habla la lengua de Creonte, la lengua de la ley y del varón, para afirmar (y completar) el acto de transgresión de esa misma ley. De allí que en el momento en que se “viriliza” y afirma públicamente su delito, “no sólo desafía a la ley”, sino que también “se apropia de la voz de la ley para cometer un acto en contra de la ley misma. Ella no sólo delinque al rechazar el decreto, sino que también lo hace al no querer negar su responsabilidad, de forma que se apropia de la retórica de la acción de Creonte.”¹⁷. Desde esta lectura, Antígona es ella misma una doble transgresión. La transgresión de las leyes escritas y de las leyes orales –como aquellas que se transmiten en el discurso de Ismene¹⁸.

Ahora bien, ¿por qué? ¿Para qué oponerse a la ley de Creonte a expensas de la propia vida? La respuesta parecería que nos la da la propia Antígona cuando le responde a su tío: “No pensaba que tus proclamas tuvieran tanto poder como para que un mortal pudiera transgredir las leyes no escritas e inquebrantables de los dioses”¹⁹. En nombre de la ley divina –enfaticará Hegel–, de esa ley no-escrita (que no se confunde con aquellas escritas ni con las orales de las que hablásemos hace unos instantes), es que esta mujer desafía las leyes mortales (la de Creonte y la de su hermana). Y sin embargo, es Antígona quien también nos advierte que las leyes divinas “no son de hoy ni de ayer, sino de siempre”, y que aún así –confiesa, o exclama– “nunca, ni aunque hubiera sido madre de hijos, ni aunque mi esposo muerto se estuviera corrompiendo, hubiera tomado sobre mí esta tarea en contra de la voluntad de los ciudadanos”²⁰. El conflicto de esas dos legalidades, la mortal (sea ésta del orden de lo estatal, de lo simbólico, de género, parentesco, o la mixtura de ellas) y la de los del Hades, no

16. Es interesante recuperar la polisemia del término que utiliza Butler para referirse al “obrar” de Antígona. “Antígona’s Claim” puede ser tanto su “grito” (como aparece en la traducción que consignamos), así como “reivindicación” (¿acaso la obra de Antígona no es una reivindicación de la potencia que se encuentra en los límites de las leyes?), “derecho” (el derecho de Antígona cae, justamente, por fuera de la ley) y “afirmación” (en el instante en que Antígona dice “no” –a las leyes– dice “sí” a su propia ley única).

17. *Idem*.

18. Aquí no podemos dejar de señalar que Butler hace hincapié en el carácter performativo de la acción de Antígona, carácter que se ratifica cuando ella no niega haber cometido el delito.

19. Sófocles, *Antígona*, L. 451-455.

20. Sófocles, *Antígona*, L 905-909.

se resuelve en el mero triunfo de una sobre la otra. Si en esta lucha hay una “ganadora”, la ley de “los dioses de abajo”, la misma se impone a costas de su propia torsión. La ley eterna, de hoy y de siempre, se erige como ley del instante —“nunca”, en ninguna otra oportunidad, Antígona hubiese clamado esa legalidad que conlleva su propio acto en detrimento de las leyes de su ciudad. La ley divina que se realiza en la tierra, a través de la voz de Antígona, es una ley única, “una ley que no es generalizable ni tampoco extrapolable, es una ley formulada precisamente a través del ejemplo específico de su misma aplicación [...]”²¹. En definitiva, una legalidad anómica, no normalizante. Antígona nos señala ese lugar donde lo prohibido y lo imposible conviven, en el que una mujer puede dar a luz una ley que solo manda la superación de sí. Al fin y al cabo, una ley ejemplar —como la denominase Butler— no puede sino ser una ley que ha de ser transgredida.

La mortal apela a la ley de los del Hades para combatir la ley de la ciudad por una única vez, por ocasión de esa amorosa interpelación de su hermano. Por él, esta mujer hace la guerra y habla “como un hombre”. Quizás podríamos poner en boca de Antígona las palabras que la fémina misteriosa susurrase al oído del profeta: “Pues yo tengo que ser lucha y devenir y finalidad y contradicción de las finalidades: ¡ay, quien adivina mi voluntad, ése adivina sin duda también por qué caminos *torcidos tengo que caminar yo!*”²². Hombre y mujer a la vez, Antígona engendra la monstruosa ley en la que la vida y la muerte, la ley y la transgresión, lo posible y lo imposible, el camino y la torsión, se aúnan en un mismo movimiento.

Quizás podríamos decir que la ley que está por encima— y por debajo— de Antígona, la ley encarnada en el heroico acto de enterrar a su hermano y desafiar a la ciudad, no es otra que la ley de la vida: la ley de la autosuperación (más allá de Creonte, Ismene, el estado, la ciudad, los dioses, los hombres, los vivos, los muertos, el hombre y la mujer). Y en esta ley monstruosa que desafía tanto la orden (eterna) de los dioses como la de sus familiares, se perfora el horizonte de lo predecible para dar espacio al acontecimiento: el momento en que lo imposible (lo prohibido, o lo ininteligible, para volver a Foucault) se vuelve posible. Una variación discontinua, disruptiva, como el mandato que ordena romper con el mandato. Antígona es el lugar de la anomalía y de la plasticidad de la ley.

21. J. Butler, *El grito de Antígona*. trad. cit., p. 25.

22. F. Nietzsche, *Z*, “De la superación de sí mismo”, p. 171 (*KSA* 4, p. 148).

“*Necesitamos lo anormal. Con estas grandes enfermedades le damos a la vida un enorme choc [choque, shock][...]*”²³, afirma —grita o reclama— Nietzsche. Antígona, el monstruo, es la potencia que la vida necesita para energizarse, para acrecentar su poder y expandir su plasticidad. Por amor, la eterna ley divina rige, en oposición a las leyes de los mortales, un instante en la tierra. El doble desvío que da lugar al acontecimiento, en este caso, el acto heroico de Antígona. De este modo, la heroína nos alumbrase ese carácter anómalo que es intrínseco a la vida; y lo hace, eso hemos intentado explicar, como encarnación de una ley anómala (la ley ejemplar para usar la afirmación de Butler, o la ley de la autosuperación para volver a Nietzsche) y como anomalía en sí (ella es el monstruo, el límite de esas legalidades que transgrede, para ponerlo en términos foucaulteanos). En este sentido, estimamos, la tragedia de Antígona nos permite re-pensar esa ley *anómica* que rige la economía de la vida. Y esto es así no sólo porque nos permite visitar esta idea de un *nomos anómico* en la que nos hemos detenido en el apartado anterior, sino porque también nos habilita a pensar algo más. Tal vez la pregunta sea aquí la siguiente: ¿cómo surge esa ley *anómica* que encarna esta heroína? ¿Dónde surge el monstruo que es la mixtura entre hombre y mujer, viva y muerta, posibilidad e imposibilidad? La respuesta no tarda en llegar: en el lugar de la trágica colisión entre regímenes de legalidades determinados. El grito de Antígona es múltiple y diverso: afirma la ley anómica, a la vez que encarna el mismísimo lugar en el que las leyes colisionan para dar lugar al acontecimiento. Una inadecuación entre las leyes de los mortales y las de los dioses. O entre la de un tío y un hermano. La ley de la ciudad y la ley del amor (ese amor único de Antígona para con su hermano Polinices). La tragedia se da, y con ello el relato, en el momento en que la inadecuación de los órdenes legales obliga a pensar por sobre ese choque —o *en* ese shock— una ley anómica. De hecho, la ley anómica, no es otra cosa que esa colisión o encuentro polémico.

Lo que nuestra heroína pone en el tapete es la trágica dinámica de un *nómos* (anómico) que rige la colisión de dos regímenes antagónicos de legalidades. Es este aspecto el que deseamos rescatar a la hora de pensar la (ontológica) ley de la autosuperación a partir del conflicto entre dos legalidades contrapuestas (como la de Creontes y el amor)²⁴.

23. F. Nietzsche, *Fragmentos póstumos (1885-1889)* (en adelante: *FP*), trad. J. L. Verma y J. B. Llinares, Madrid, Téchos, 2006, vol IV, 14 [157], p. 584 (*NF*, Frühjahr 1888, 14 [157], *KSA* 13, p. 341).

24. Cabe aclarar que Antígona encarna una ley ejemplar que surge en el momento de la colisión de los regímenes antagónicos de los dioses y de la ciudad. Sin el conflicto

Pero entonces, ¿cuáles son las leyes –o regímenes de ley– que colisionan en ese *nómos anómico* de lo vital? ¿Cómo se produce ese shock que garantiza que la escritura de la vida no se detenga en el horizonte de lo calculable? Para responder a esto quisiéramos dar otro rodeo, sin por ello abandonar la estela de la vida y la cuestión que aquí nos ocupa. Estimamos que a la hora de pensar esta ley monstruosa que rige la (an)economía de lo vital debemos hacerlo en ese lugar (im)posible en el que la colisión de legalidades da lugar a un plástico devenir. En buena medida, esta senda ya nos la ha señalado Foucault al explicar la figura de lo monstruoso como ese lugar en el que los regímenes de lo natural y de lo jurídico se ven transgredidos, en el que, podríamos agregar, colisionan. Para pensar ese lugar de la colisión, hemos de demorarnos en los planteos derrideanos sobre la hospitalidad²⁵. Y podríamos preguntarnos aquí si Antígona y su deseo de enterrar a su hermano en Tebas no plantean desde un inicio la cuestión de la hospitalidad.

Derrida señala la existencia de dos regímenes de leyes antinómicas de la hospitalidad: el de la hospitalidad absoluta y el de la hospitalidad condicionada. Es este lugar (imposible) de la antinomia en el que deberíamos pensar la colisión intrínseca a la vida. La ley anómica podrá ser entendida, justamente, a partir del choque entre dos legalidades que se combaten mutuamente, como lo hacen los dos regímenes de la hospitalidad. Según el pensador argelino, existe un verdadero antagonismo entre “La ley de la hospitalidad, la ley incondicional de la hospitalidad ilimitada (dar al que llega todo el propio-lugar y su sí mismo, darle su propio, nuestro propio, sin pedirle ni su nombre, ni contrapartida, ni cumplir la menor condición), y por otra parte, las leyes de la hospitalidad, esos derechos y esos deberes, siempre condicionados y condicionales [...]”²⁶. Frente a la imposible hospitalidad que da la acogida al otro absolutamente otro, sin ninguna determinación

que se da entre las legalidades que entran en pugna, la heroína no podría dar con la ley (anómica) del instante a la que efectivamente da a luz. Lo que nos interesará a continuación será leer la dinámica ontológica de la voluntad de poder a partir, justamente, de la economía de un *nomos anómico* que se despliega en el conflicto no sintetizable de dos regímenes de leyes antinómicas.

25. Es pertinente señalar aquí que el análisis de la hospitalidad se abocará exclusivamente a elucidar la relación que se da entre dos regímenes de leyes contrapuestas. La cuestión de la hospitalidad, y su doble legalidad, nos proporcionan una clave de análisis a partir de la cual desarrollar la economía de la plasticidad propia de la vida.

26. J. Derrida, *La hospitalidad* (en adelante: *Ho*), Buenos Aires, Ediciones de la flor, 2000, p. 81 (Ed. francesa: *De l'hospitalité* (en adelante: *H*), Paris, Calmann-Lévy, 1997, p. 73).

ni requisito, se opone la hospitalidad condicionada, que con sus leyes determina esa otredad, exigiendo por ejemplo un nombre. Lo que nos interesa aquí es el modo en que se plantea el vínculo entre lo posible (ámbito de la hospitalidad condicionada) y lo imposible (horizonte en el que se sitúa la hospitalidad absoluta)²⁷.

Entre estos dos órdenes de la hospitalidad se da una “antinomia no dialectizable”. La ley de la hospitalidad incondicionada se opone a las leyes de la hospitalidad condicionada que la niegan y la pervierten (pues imponen restricciones a esta acogida que debería ser no condicionada). Sin embargo, es esta misma antinomia, esta tragedia de dos regímenes condenados a negarse mutuamente (como lo eran las leyes del Hades y la ley de Creonte para Antígona), lo que nos permitirá pensar la dinámica de autosuperación.

Detengámonos en la caracterización que el argelino realiza de este lugar de la colisión, del choque o del *shock*. En primer término, señala el carácter antinómico que se da entre uno y otro régimen. Como señalábamos, la ley de la hospitalidad condicionada niega a la ley absoluta de la hospitalidad al imponerle algún tipo de restricción y determinación. Y otro tanto ocurre a nivel de la hospitalidad incondicionada. La misma transgrede una y otra vez a la hospitalidad condicionada, ubicándose más allá de toda determinación y restricción. Lo mismo podríamos decir aquí de las leyes que estaban “por sobre” nuestra monstruosa heroína: las leyes del Hades y de Creonte se niegan mutuamente, relacionándose así de manera antinómica. Los dos regímenes de leyes (el absoluto y el incondicionado, la ley de los del Hades y la de la cuidad) se contradicen, y dicha colisión, apunta Derrida, reviste el carácter de lo “no dialectizable”. Aquí no hay posibilidad de dialéctica porque la antinomia es “insoluble”. No se puede pensar una instancia en la que estas legalidades opuestas se resuelvan en una síntesis, para usar terminología hegeliana. Ni solución, ni dialéctica. Las dos legalidades se “oponen irreconciliablemente”, pues los dos regímenes son “a la vez contradictorios, antinómicos, e inseparables. [De manera que se] implican y se excluyen simultáneamente uno a otro”²⁸. Aún cuando toda ley de la hospitalidad condicionada transgrede a la hospitalidad absoluta, ésta requiere de esas leyes fáctica y jurídicamente determinadas. Sin las últimas, no devendría “efectiva, concreta, [...] y correría el riesgo de ser abstracta, utópica, ilusoria”. La ley de la hospitalidad

27. En esta oportunidad recuperamos la distinción derrideana entre hospitalidad absoluta y condicionada con el único fin de poner de manifiesto la vinculación que se da entre los regímenes de estas dos legalidades.

28. J. Derrida, *Ho*, p. 83 (*H*., p. 75).

incondicionada, para ser lo que es, *requiere* de esas leyes que la niegan e incluso corrompen²⁹.

La hospitalidad absoluta, que da sitio al otro absolutamente otro y disímil, sólo puede devenir posible en el nivel del derecho o de la hospitalidad condicionada. Aquí la acogida al otro puede revestir un carácter real y fáctico (como la ley eterna a la que apela Antígona que cobra una concreción en el instante en el que deviene ley fáctica y ejemplar). Así, una y otra hospitalidad, “se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momento de envolverse [...], en el momento (simultaneidad, instante de sincronía imposible, momento sin momento) en que, al exponerse uno al otro, uno a los otros, los otros al otro, se muestran a la vez más y menos hospitalarios, hospitalarios e inhospitalarios, hospitalarios *en cuanto* inhospitalarios³⁰. Sólo se puede ser hospitalario, en el sentido de las leyes condicionadas y condicionales de la hospitalidad, siendo inhospitalarios, en tanto nunca se puede dar una acogida absoluta e indeterminada al otro que recién llega. Derrida afirma que la hospitalidad incondicionada, imposible, esta “ley incondicional de la hospitalidad necesita *de las leyes*, las *requiere*. [Y] esta exigencia es constitutiva [de lo imposible]”³¹. Lo mismo podría decirse de las leyes de la hospitalidad condicionada que reclama la propia hospitalidad incondicionada y que sin embargo, para ser lo que son, la niegan, la amenazan, “e incluso la corrompen o la pervierten”³². Pues la hospitalidad condicionada sólo *es* en la medida en que “corta”, “destituye” o “limita” a esa hospitalidad absolutamente indeterminada. Así, para ser lo que es, lo imposible requiere de lo posible, que sin embargo lo niega.

29. Derrida plantea una relación de perfectibilidad (*perfectibilité*) y perversibilidad (*perversibilité*) entre los dos regímenes de hospitalidad. El precio de la perfectibilidad es la perversibilidad. Si las leyes condicionadas no pervirtieran a la ley incondicionada y superior —recuérdese que Derrida propone un “extraña jerarquía” entre ambas que privilegia el nivel de lo incondicionado— las mismas no tendrían un horizonte de perfectibilidad desde donde ser “guiadas, inspiradas, aspiradas, [e] incluso requeridas”. Y es por esto que esta antinomia no dialectizable entre uno y otro régimen de hospitalidad hace que sean a la vez “contradictorios, antinómicos e inseparables”. Sin el horizonte de perfectibilidad que implica la hospitalidad absoluta, las leyes de la hospitalidad condicionada no podrían mutar, transformarse y cambiar. Y por su parte, sin el plano condicionado de lo posible, la imposible hospitalidad incondicionada no sería más que una mera abstracción.

30. J. Derrida, *Ho*, pp. 83-85 (*H*, p. 75).

31. J. Derrida, *Ho*, p. 83 (*H*, p. 75).

32. *Idem*.

Esta es la tragedia de la hospitalidad. Para ser tal, debe traicionarse a sí misma, debe quebrantar esa “Ley” mayor (con mayúsculas) del imperativo absoluto de la hospitalidad. Derrida identifica a esta última, a la ley de la hospitalidad absoluta, con “una ley *anómica*, *nomos a-nomos*, ley por encima de las leyes”³³ en la medida en que ella, para ser lo que es, ordena su propia transgresión. Sin embargo, deberíamos pensar si la ley *anómica*, en el sentido en que lo entiende Derrida, sólo se identifica con la hospitalidad incondicionada. En tanto ley que ordena su transgresión y que se opone al régimen antitético (la hospitalidad incondicionada siempre está “más allá” de las leyes condicionadas) podríamos también caracterizar a la ley condicionada de la hospitalidad como *anómica*. Respecto de la ley absoluta, la misma es una legalidad que está por fuera de la ley (imposible) de la hospitalidad, y se opone de manera irresoluble a dicho *nómos*. En este sentido, tanto la ley de la hospitalidad absoluta como la ley condicionada de la hospitalidad se presentan como *anómicas* (en relación a su par contrario).

En este sentido, las leyes que colisionan se presentan, puestas una frente a la otra, como *nómoi anómicos*. Y quizás en este punto deberíamos decir que ambas se rigen entonces por una ley *anómica* que parece estar por sobre ambas. La ley por encima de estas dos leyes, podríamos decir aquí torciendo la propia escritura derrideana, no es otra que la ley *anómica* de la vida que ordena la constante autosuperación, y con ello, la autosupresión. Para ser lo que es, decía Derrida, la ley absoluta debe negarse, autosuprimirse, y devenir efectiva. Y otro tanto deberíamos decir de las leyes condicionales. Éstas no serían lo que son si “no estuvieran inspiradas, aspiradas, incluso requeridas por la ley de la hospitalidad incondicional”³⁴, si no se vieran también forzadas —ordenadas— a transgredirse a sí mismas para dejarse guiar por esa ley absoluta que a juicio de Derrida está por encima ellas. Así, éstas también se ven forzadas a negarse a sí mismas para adentrarse en “ese proceso de división y diferenciación” en el que se distribuyen históricamente.

De este modo, podemos decir que la manera de vincularse entre estos dos regímenes antagónicos “respetar” la ley necesaria de la autosuperación de la vida, a la vez que apunta una cifra para pensar la economía plástica de lo vital a partir de la colisión antinómica de dos órdenes legales. Como desarrollaremos a continuación, la ley ne-

33. J. Derrida, *Ho*, p. 83 (*H*, p. 73).

34. J. Derrida, *Ho*, p. 83 (*H*, p. 75).

cesaria de la autosuperación puede ser comprendida desde este esquema trágico en el que la historia del texto de la vida (y la tragedia de Antígona y la hospitalidad) se produce en el instante (im)posible en el que dos legalidades antinómicas colisionan para dar a luz nuevos órdenes, legalidades, monstruos, hijos y centauros. En la concepción nietzscheana de la vida, dichos regímenes antagónicos e indisociables pueden ser comprendidos a partir de lo que hemos dado en denominar el “modelo simmeliano de la inadecuación originaria” en el que colisionan el “más-vida” y el “más-que-vida”; o, para usar terminología nietzscheana, el impulso disolutivo y el impulso constructivo de la voluntad de poder.

iii. Para una economía de la plasticidad: el modelo simmeliano de la ‘inadecuación originaria’

“—que el mundo no tiende a un estado permanente es lo único que está demostrado. Por consiguiente se tiene que pensar su estado máximo de manera tal que no sea un estado de equilibrio...”

Nietzsche, *NF* 10 [38]

“Vete con tus lágrimas a la soledad, hermano mío. Yo amo a quien quiere crear por encima de sí mismo, y por ello perece”

Nietzsche, *Así habló Zaratustra*

A lo largo de sus escritos, Nietzsche nos ofrece una constelación semántica en torno a la vida que aún no ha abandonado la estela del pensamiento contemporáneo. Quizás sea Georg Simmel en su *Intuición de la vida* quien nos proporcione una de las claves hermenéuticas privilegiadas para aproximarnos a la noción de vida nietzscheana desde la idea de una inadecuación entre dos legalidades que constituyen el fenómeno unitario de lo vital, y que, sin embargo, se contradicen mutuamente. En este punto, el “modelo” simmeliano nos permitirá recuperar la idea que hemos desarrollado desde la filosofía derrideana y la tragedia de Antígona de una legalidad anómica (la ley de la vida) que se escinde o desarrolla a partir de la contraposición entre dos legalidades antinómicas. Será, entonces, a partir de esta “intuición” simmeliana que ubica a la base del fenómeno de la vida “una antítesis de principio” según la cual la “vida adolece de la contradicción de que no puede alojarse sino en formas y de que, sin embargo, no puede alojarse en formas, pues rebasa y rompe todas las

que ha formado”³⁵ que intentaremos continuar con el desarrollo de la (an)economía de la plasticidad.

En el escrito que sería publicado póstumamente, Simmel intenta describir el movimiento propio de la vida a través de su concepto de “trascendencia” (*Transzendenz*). Extraña será la unidad propia de la vida, cuya paradójica dinámica puede ser sintetizada en la siguiente definición: “La vida halla su esencia, su proceso, en ser más-vida (*Mehr-Leben*) y más-que-vida (*Mehr-als-Leben*), su positivo como tal es ya su comparativo”³⁶. La trascendencia propia de la vida revela una originaria condición antinómica según la cual ella es tanto “más vida”, *i. e.*, exceso y autorebasamiento, como “más-que-vida”, *i. e.*, objetivación y forma. El “acto unitario de la vida” es entendido por Simmel como este proceso en el cual es ella misma la que se pone los límites, a través de la configuración de las “formas”, a la vez que rebasa continuamente dichas fronteras. Su “infinito movimiento” está garantizado por esta unidad paradójica. Para que la vida sea ensanchamiento, continuo proceso de autosuperación, rebasamiento de límites, es necesario que “[...] exista, pues, algo que haya de rebasarse”. Esto equivale a decir que su trascendencia requiere del límite, de las fronteras que constituyen las formas en las que esa vida en movimiento, ese continuo fluir, esa pura apertura y corriente continua, se detiene y cristaliza recibiendo una determinación:

En esto se halla una última problemática metafísica de la vida: que esta es una **continuidad sin límites** y al propio tiempo un yo determinado por **límites**. Y no sólo el movimiento de la vida es detenido de algún modo, como fijado en un punto, en el yo como existencia total, sino en todos los contenidos y objetividades vividos; dondequiera que algo determinado, de forma fija,

35. G. Simmel, *Intuición de la vida. Cuatro capítulos de metafísica* (en adelante: *IVi*), trad. J. Rovira Armengol, Buenos Aires, Altamira, 2001 p. 29 (Edición alemana: *Lebensanschauung. Vier Metaphysische Kapitel* (en adelante: *L*), München und Leipzig, Verlag von Duncker & Humblot, p 22). Deberíamos hacer aquí dos precisiones. En primer lugar, Simmel destaca en este escrito a Nietzsche y a Schopenhauer como “antecedentes” de su propia concepción de la vida. Sostiene a la vez que Nietzsche se habría enfocado en su tratamiento de la voluntad de poder en la individualidad y su relación con la forma. Lo que se le habría escapado al filósofo es la necesidad de pensar la forma en conjunción con la continuidad. Reiterando nuevamente la aclaración metodológica que hemos realizado a propósito de Foucault y Derrida, debemos decir que lo que nos interesa es utilizar la matriz filosófica simmeliana para pensar la temática de la vida en Nietzsche. No nos ocuparemos aquí, entonces, de su interpretación de la filosofía nietzscheana (Cfr. G. Simmel, *Schopenhauer y Nietzsche*, trad. F. Ayala, Buenos Aires, Anaconda, año sin especificar.)

36. G. Simmel, *IVi*, p. 32 (*L*, p. 26).

es vivido, la vida queda prendida en cierto sentido como un callejón sin salida y siente cristalizada su corriente en ese algo, y se siente formada por su misma forma, es decir, limitada.³⁷

Y, sin embargo, su fluencia es incontenible y siempre se sale de su propio embalse, es decir, de las formas y límites que ella se ha dado a sí misma. Es su carácter limitado el que posibilita su i-limitación. Así, la trascendencia que es inmanente a la vida sólo puede ser explicada por medio de esta dinámica que se establece entre el “más-que-vida” y el “más-vida”. En esta oscilación inmanente al acto vital se ven acalladas todas las contradicciones de la vida misma: “ésta es a la vez fija y variable, acuñada y en desarrollo, formada y rompiendo la forma, perseverante y yendo más allá, sujeta y libre [...]”³⁸. Es libre, porque también es sujeta, es rebasamiento y continuidad, porque es también límite y frontera. Así, el fenómeno de lo vital, su continuo devenir, queda explicitado a partir de la conjunción del “más-vida” y el “más-que-vida” que fundan dos regímenes de legalidad antinómicos: si uno ordena el continuo rebasamiento, el otro manda la fijación. Y lo que es más importante, estas dos legalidades (al igual que las leyes condicionales e incondicionales de la hospitalidad) se incluyen en el mismo momento (imposible) en que se excluyen. La relación que caracteriza a estas dos vertientes de la vida es la misma que describíamos en nuestro análisis de la hospitalidad.

Podríamos decir aquí que la vida se desenvuelve a partir de esta dinámica in-hospitalaria en la que la trágica tensión indisoluble de los dos regímenes, el que impone formas y el que ordena destruirlas, aparece como el “garante” de su incesante fluir. Si bien entre la continuidad y la forma, que a juicio de Simmel constituyen los dos aspectos esenciales del acto vital, se da una profunda contradicción; dicha contradicción es la que posibilita pensar a la vida en términos de un *proceso infinito*, de una tensión que en tanto irresoluble se presenta como inconclusa. La forma es la individualidad, límite, deslindamiento respecto del flujo continuo que no puede nunca conciliarse con la corriente del ser total que, en tanto continuo fluir, lucha contra toda fosilización o cristalización. Entre la continuidad y la forma se da una “necesaria insuficiencia” (*notwendigen Ungenügen*) en la que la vida se embalsa en distintas formas, necesita alojarse en estas individualidades, y sin embargo no puede entrar de modo adecuado en ellas,

37. G. Simmel, *IVi*, pp. 22-23 (*L*, p.12). La negrita es nuestra.

38. G. Simmel, *IVi*, p. 24 (*L*, p. 14).

pues siempre se rebasa a sí misma. Como diría Foucault, la vida “[no puede ser] exhaustivamente integrada a técnicas que la dominen o administren; escapa de ellas sin cesar”³⁹.

Simmel pretende ver en la trascendencia de la vida, que se expresa en este doble movimiento del “vivir-más” y el “más-que-vivir”, el acto unitario en que se presenta la “verdadera absolutidad” que suprime toda antítesis entre lo absoluto y lo relativo. Más allá del intento de resolución del carácter contradictorio y antitético de estos dos órdenes a lo “meramente conceptual”⁴⁰ que señala Simmel, consideramos que la riqueza de su planteo radica más que en el intento de supresión de dicha contradicción en el señalamiento de la misma. Es la contradicción, la tensión irresoluble entre esos dos principios antitéticos, y no su solución a nivel de la postulación de un acto unitario que escaparía a nuestras capacidades cognitivas, lo que nos interesa rescatar de la visión simmeliana. La lucha entre el movimiento de continuo fluir y la forma se complementan a la vez que se excluyen. “Se incorporan en el momento de excluirse, se disocian en el momentos de envolverse [...]”⁴¹, como señalaba Derrida respecto de la hospitalidad condicionada e incondicionada. “Siendo vida, necesita la forma, y siendo vida, necesita más que la forma”⁴², apunta Simmel. Dado que “la vida es siempre más vida de la que cabe en la forma”, dado que siempre excede a cualquier cristalización de sí, ella se escapa y sale de sí misma continuamente. El punto central radica, a nuestro juicio, en lo que Simmel denomina la “necesaria insuficiencia” de la forma respecto de la continuidad. Es, justamente, la insuficiencia de la vida (del más-que-vida) respecto de la vida misma (el más-vida) la que garantiza su potencia infinita. Uno debería pensar aquí en una **inadecuación originaria** que se expresa en la contradicción entre continuidad y forma, inadecuación ésta que permite que la fuerza y el proceso creativo de la vida sean infinitos. Es debido a esta inadecuación entre los principios, a su carácter antitético e insoluble, que el proceso de creación y disolución de formas adquiere su plasticidad. Lo mismo veíamos que ocurría a nivel de la hospitalidad. Es la inadecuación entre los dos regímenes de la misma la que garantiza su eterna fertilidad. Quizás podríamos decir que la esencia de la vida se localiza, más que en su trascenden-

39. M. Foucault, *Historia de la sexualidad. 1. La arqueología del saber*, trad. cit., p. 173.

40. G. Simmel, *IVi*, p. 29 (*L*, p. 22).

41. J. Derrida, *Ho*, pp. 83-85 (*H*, p. 75).

42. G. Simmel, *IVi*, p. 29 (*L*, p. 22).

cia, en su constitutivo carácter de insuficiencia o inadecuación. Dado que la vida es inadecuada en relación a sí misma, es que puede ser trascendencia, o para decirlo en palabras nietzscheanas, voluntad de poder, *i. e.*, continua ampliación de la fuerza.

Ahora bien, ¿acaso no hemos desembocado nuevamente en aquella ley anómica que señalábamos como esencial a la vida? Esa inadecuación originaria que hemos desarrollado uniendo los planteos derrideanos y simmelianos, ¿no cumple la ley de la continua autosuperación? El *nómos* que parece estar por encima de estos dos vectores de la vida no es otro que aquel que ordena la superación de sí, y que, en tanto tal, lleva consigo el acto de la supresión. En definitiva, y tal como lo hemos apuntado más arriba, lo que nos proporciona Simmel con su “modelo de la insuficiencia originaria” es un modo de comprender ese *nómos anómico* a partir de la lucha incesante entre dos regímenes de ley contrapuestos: el de la forma y el de la continuidad. Es esa inadecuación originaria intrínseca a la vida la que garantiza la posibilidad del devenir constante. Devenir este que, como lo explica Simmel, requiere de lo otro de sí, léase, de las cristalizaciones.

“La forma es fluida”⁴³, afirma Nietzsche en su *Genealogía de la moral*. Y lo que hemos intentado explicar aquí es en qué sentido es posible la fluidez de las formas, así como también señalar que las distintas configuraciones son una parte necesaria de ese inocente devenir. Las limitaciones que la vida se da a sí misma, constituyen esas resistencias a partir de las cuales la misma puede ejercer su poder. “La perfección [señala el filósofo alemán] es la extraordinaria ampliación de su sentimiento de poder, la riqueza, el necesario **rebosar por encima de todos los bordes...**”⁴⁴. Sin estos bordes y contornos que la vida se da a sí misma, ella no podría ser fiel a la ley de la autosuperación. Sin los límites y los caminos trazados, no es posible el desvío. Y sin el desborde, no sería posible la incorporación de lo extraño, de lo prohibido, del por-fuera-de-la-forma. La tragedia de la vida que actúa la ley de la autosuperación consiste en que entre sus dos principios, el disolutivo y el constructivo, se da una dialéctica no sintética que es fiel a la ley de la autosuperación. Aún así, es en esta trágica colisión de leyes que la

43. Cfr. *GM*, “Zweite Abhandlung”, § 12, *KSA* 5.

44. F. Nietzsche, *FP*, 9 [102], vol iv, p. 266 (*NF*, Herbst 1887, 9 [102], *KSA* 12, pp. 393-394) La negrita es nuestra.

misma adquiere su jovialidad, su carácter incesantemente productivo y plástico. Sin este *pólemos*, sin este agónico enfrentamiento, la vida no podría ser esa salvaje mujer que se mantiene siempre a distancia de sí y se endereza al horizonte monstruoso de su excedencia.

“La vida vive siempre a expensas de otra vida’.— Quien no comprende esto no ha hecho aún en él mismo el primer paso hacia la probidad”⁴⁵. ¿Cómo entender esta sentencia nietzscheana? ¿En qué sentido la vida vive a expensas de otra vida? La explicación simmeliana, con su distinción entre más-vida y más-que-vida, nos ha dado la pauta para comprender en qué sentido el fenómeno de lo vital se escinde en regímenes que entran en colisión y antagonismo para garantizar el continuo acrecentamiento del poder. Es en esa lucha de la vida contra sí misma (y lo mismo podríamos decir respecto de los vectores absoluto e incondicionado de la hospitalidad) que se garantiza que todo orden sea provisorio, que haya espacio para lo nuevo y para la incorporación de lo extraño. Es gracias a su inadecuación originaria, a la imposibilidad de pacificar la tensión entre sus legalidades antinómicas, que la vida, como Antígona, se muestra rica y monstruosamente plástica.

45. F. Nietzsche, *FP*, Otoño 1885-Otoño 1886, 2 [205], vol iv, p. 138 (*NF*, Herbst 1885-Herbst 1886, 2 [205], *KSA* 12, p. 167).