



nietzsche

Conferencia Internacional / International Conference

el devenir de la vida the becoming of life

Actas / Proceedings

Lo dionisiaco, la zōē y lo larvario: Una lectura biopolítica

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ /

ÁNGELES MARÍA DEL ROSARIO PÉREZ BERNAL

Universidad Autónoma del Estado de México

México

Lo dionisiaco, la zōē y lo larvario: Una lectura biopolítica

MARÍA LUISA BACARLETT PÉREZ/ ÁNGELES MARÍA DEL ROSARIO PÉREZ BERNAL

Universidad Autónoma del Estado de México

México

María Luisa Bacarlett Pérez es Doctora en filosofía de la ciencia por la Universidad Autónoma Metropolitana. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado *Friedrich Nietzsche: La vida, el cuerpo, la enfermedad* (2006) y *Georges Canguilhem: Una filosofía de lo biológicamente posible* (2009).

Ángeles María del Rosario Pérez Bernal es Doctora en estudios latinoamericanos por la UNAM. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores. Ha publicado *Borges y los arquetipos* (2004) y *Los intertextos nórdico y dantesco en «Ulrica» de Jorge Luis Borges* (2009).

Introducción

A partir de los planteamientos expuestos en *Die Geburt der Tragödie*, pretendemos reflexionar en torno a aquello que Nietzsche llama “lo dionisiaco”, como aquella experiencia o instinto que permite el desdibujamiento de los límites del individuo, por ende, su fusión con el “Uno-primordial”, que sería precisamente el fondo indiferenciado y monstruoso (en el sentido alemán de *Das Ungeheur*; es decir, lo inmenso, lo que se desborda) a partir del cual surge toda diferencia, individuo o singularidad. Fondo que en no pocas ocasiones Nietzsche identifica con la vida. De hecho, en los argumentos nietzscheanos se dibuja cierta nostalgia romántica, cierto anhelo de fusión con el uno-todo, con el universo o la vida sin más, de lo cual hemos sido separados después de un doloroso proceso de individuación. En esta vuelta a lo indiferenciado –a través de la experiencia dionisiaca, de la locura o la embriaguez–, y de la suspensión de lo apolíneo como dador de forma y límites, el sujeto parece evaporarse al integrarse en el todo de la vida. Pero es precisamente esta integración en el uno-todo, en lo indiferenciado, lo que parece retribuir al ser su potencia de poder devenir cualquier cosa: sin pasar el umbral apolíneo de la forma dada, en tal estado de indiferenciación se deviene pura potencia, pura virtualidad de asumir cualquier forma.

En este talante, lo dionisiaco toma los contornos de aquello que Agamben llama la *zōē* o vida nuda, vida que sin pertenecer a algún sujeto, sin adjetivos ni especificaciones particulares, permanece como el fondo virtual que, sin concretarse en una forma dada, permanece como potencia de devenir cualquier cosa. Tal concepción de la vida, como pura potencia, ajena a un sujeto en particular, abierta a devenir sin comprometerse con una forma, también se relaciona con aquello que Deleuze llama “lo larvario”, y que sería precisamente el estado en el cual la vida, indiferenciada y carente de límites, se expresa virtualmente en todas sus posibilidades, sin concretarse en una forma preestablecida.

Nietzsche y lo dionisiaco

Quizá ha sido Nietzsche, junto con Schopenhauer, uno de los filósofos que en la historia del pensamiento occidental supo dar un lugar “positivo” a lo monstruoso, supo darle un aspecto intensivo más que estético. Es precisamente este aspecto intensivo lo que lo lleva, apoyado sin duda en las particularidades de la lengua alemana, a contemplar lo monstruoso como lo enorme, lo que siempre está al punto de desbordarse, fondo caótico del que se desprende el orden fenoménico al que estamos habituados. Lo monstruoso no es así algo que simplemente pueda equipararse con lo horrible o lo feo. En *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche utiliza el término *Das Ungeheur*, que puede ser bien traducido como “monstruo”, mientras que *ungeheuerlich* sería “lo monstruoso”. *Ungeheuerlich*, lo monstruoso, es para Nietzsche aquello que desborda, que es inmenso, y que por lo mismo es terrible. Desbordar no es sólo superar los límites, no es sólo llenar cierto espacio y rebasarlo, no es sólo demasía, es también aquello que designa lo radicalmente distinto, lo incomprensible, lo que sale fuera de las propias posibilidades de asir, de comprender o de interpretar, lo heterogéneo, la ausencia de contornos.

Con *Die Geburt der Tragödie* Nietzsche inaugura la cicatriz que atravesará su obra de principio a fin: la lucha eterna entre dos fuerzas instintivas que no aspiran a la síntesis. Apolo y Dionisos representan el instinto de la bella forma, de la armonía y la proporción; así como el instinto de fuerza, de intensidad, de monstruosidad amorfa, respectivamente. Nietzsche no duda en reconocer como patológicos los efectos que desata rasgar el “velo de Maya”. La calidad patológica de este rasgamiento, de asomarse sin velos a la realidad del Ser, no tiene, con todo, un sentido moralmente negativo; antes bien, lo patológico comienza ahí cuando se renuncia a la “necesidad vital” de crear ilusiones. Que “la vida sólo puede justificarse estéticamente” expresa esta necesidad vital de la creación constante de ilusiones, de máscaras, de velos: la vida para ser vivible necesita de la creación de formas. El sueño, paradigma de la ilusión, actúa como firme velo que impide asomarse al abismo de la pura intensidad.

... wohl aber dürfen wir von uns selbst annehmen, das wir für den wahren Schöpfer derselben schon Bilder und künstlerische Projectionen sind und in der Bedeutung von Kunstwerk unse höchste Würde haben —denn nur als aesthetisches Phänomen ist das Dasein und die Welt ewig gerechtfertigt.¹

Pero de desgarrarse, la vida misma se encontraría comprometida: ante la ausencia de la ilusión la vida se desmorona, de ahí el carácter patológico del desgarramiento. La virtud de la tragedia griega era que mediante el coro el componente dionisiaco salía el mundo sin comprometer la vida, la fuerza disarmónica de Dionisos se mostraba sin aniquilar al hombre porque ahí estaba Apolo, dador de la forma que impedía el desbordamiento de la pura intensidad. Sin embargo, entre Apolo y Dionisos no se aspiraba a una síntesis total o al predominio de uno solo de esos instintos: tanto el dominio de uno como de otro comprometían fatalmente la vida.

Había pues que sostener la tensión, lo cual no negaba que de vez en cuando —sea mediante el coro, la embriaguez o la orgía— los hombres pudieran experimentar

por instantes estados dionisiacos, experiencias dionisiacas que ante todo podían hacer estallar el mismo principio de individuación. La experiencia dionisiaca, tal y como es concebida por Nietzsche, significaba ante todo la fusión del individuo con el Uno primordial, individualidad que en el mismo momento de la fusión quedaba diluida. En el éxtasis, pero también en la experiencia artística o en la embriaguez la subjetividad del individuo se muestra como lo que es, como pura ilusión.

Seine Subjectivität hat der Künstler bereits in dem dionysischen Prozess aufgegeben: das Bild, das ihm jetzt seine Einheit mit dem Herzen der Welt zeigt, ist eine Traumscene, die jenen Urwiderspruch und Urschmerz, sammt der Urlust des Scheines, versinnlicht. Das "Ich" des Lyrikers tönt also aus dem Abgrunde des Seins: seine "Subjectivität" im Sinne der neueren Aesthetiker ist eine Einbildung.²

La experiencia dionisiaca significa ante todo la pérdida, el desdibujamiento, temporal o no, del sujeto. Arrojado completamente en lo monstruoso, quien es capaz de descender a tales profundidades experimenta la fuga de toda marca apolínea y de su principio más caro: el principio de individuación. Así, lo monstruoso se manifiesta cuando los límites del individuo se diluyen. Aquel que pueda hundirse en ello no lo logrará con un simple acto de conocimiento, tendrá que empeñarse a sí mismo, su individualidad misma estará comprometida. Al contrario, el conocimiento que es posible desde la esfera Apolínea deja intacto al sujeto, la verdad a la cual se arriba no demanda nada del sujeto ni tampoco le devuelve transfigurado. Es evidente que ambos tipos de experiencias aspiran a cosas muy diferentes, mientras que desde la esfera dionisiaca a lo que se aspira es a una verdad incomunicable, a una experiencia más que un conocer, impresentable en formas concretas, "Pues no podemos concebir un estado carente de representación. No podemos conocer lo que es no conocer"³; el segundo sería un conocimiento que encuentra dadas y claras sus condiciones y sus posibilidades, que trabajaría con formas y objetos finitos asequibles a la memoria y a la reflexión. Mientras que el primero exige una transformación del sujeto en cuestión, y hasta su supresión, el segundo requiere y presupone un sujeto dado. La embriaguez se transforma en *Geburt der Tragödie* en el paradigma de una experiencia, de un estado, que nos promete el olvido de sí mismos, pero aún más, nos promete una reconciliación con aquello de lo cual el principio de individuación nos había divorciado: la naturaleza y, con ello, la vida.

Jetzt, bei dem Evangelium der Weltenharmonie, fühlt sich Jeder mit seinem Nächsten nicht nur vereinigt, versöhnt, verschmolzen, sondern eins, als ob der Schleier Maja zerrissen wäre und nur noch in Fetzen vor dem geheimnissvollen Ur-Einen herumflattere. Singend und tanzend äussert sich der Mensch als Mitgleid einer höheren Gemeinsamkeit: er hat das Gehen und das Sprechen verlent und ist auf dem Wege, tanzend in die Lüfte emporzufliegen. [...]

Der Mensch ist nicht mehr Künstler, er ist Kunstwerk geworden: die Kunstgewalt der ganzen Natur, zur höchsten Wonnebefriedigung des Ur-Einen, offenbart sich hier unter den Schauern des Rauches.⁴

Esta reconciliación con la naturaleza, hemos dicho, no deja intacto al sujeto, lo transforma, lo compromete, lo diluye e incluso puede aniquilarlo. Pero aún más, en esta fusión el hombre a la vez que pierde sus contornos de sujeto y logra fundirse con lo Uno, gana con ello la potencia artística de aquello con lo cual se fusiona: se convierte no sólo en artista, sino en obra de arte; deja de hablar y andar para dar lugar a formas más creativas de expresión, insospechadas, ahora vuela y danza. De pronto esta integración con la naturaleza a través de la experiencia dionisiaca nos entrega a un sujeto diluido, a un sujeto que ya no es más sujeto, sino un ser indiferenciado con aquello que se funde, digamos "vitalizado", pues ahora es uno con la vida y adquiere su potencia creativa; pues precisamente al fundirse con la vida adquiere de ella sus atributos, por ende, ya sin ser sujeto, ya habiendo roto el principio de individuación, expresa este ímpetu creativo como apertura y posibilidad, ahora puede devenir otra cosa, superarse a sí mismo, volar, danzar.

Así, la importancia de lo dionisiaco para Nietzsche radica no sólo en remarcar el fondo indiferenciado y monstruoso en el que se sostienen frágilmente nuestras representaciones e ilusiones, sino sobre todo en que dicho fondo monstruoso se torna en la condición misma de la vida, en la vida no definida en formas acabadas y finitas, sino en la vida en el momento justo antes de explotar en todas sus formas concretas; sería la vida como pura potencia, como pura virtualidad a partir de la cual surgen las variadas formas actuales. Lo dionisiaco como aquella experiencia o instinto que permite el desdibujamiento de los límites del individuo y que permite la fusión del mismo con el Uno-primordial, sería precisamente este fondo indiferenciado y monstruoso a partir del cual surge toda diferencia, individuo o singularidad. De hecho, en los argumentos nietzscheanos se dibuja cierta nostalgia romántica, cierto anhelo de fusión con el uno-todo, con el universo o la vida sin más, de lo cual hemos sido separados después de un doloroso proceso de individuación. En esta posibilidad de vuelta a lo indiferenciado, en esta suspensión de lo apolíneo como dador de forma y límites, el sujeto parece evaporarse al integrarse en el todo de la vida. Pero es precisamente esta integración en el uno-todo, en lo indiferenciado, lo que parece retribuir al ser su potencia de poder devenir otra cosa, creativamente, artísticamente: sin pasar por el umbral apolíneo de la forma dada y los límites establecidos, en tal estado de indiferenciación se deviene pura potencia, pura virtualidad de asumir cualquier forma posible. Tal concepción de lo dionisiaco, como estado o experiencia que desdibuja al sujeto, identifica al hombre con las fuerzas más esenciales del mundo, con la vida en tanto fuente creativa de formas, en tanto potencia informe a partir de la cual surge lo diferenciado. El individuo se pierde como tal, pero gana esta plasticidad creativa que le evita estar determinado por una forma y un destino dados. El hombre en el estado dionisiaco se reconcilia, así, no sólo con la naturaleza, sino con su potencia, potencia de devenir otro, de crearse otro devenir, de volverse abierto a una pluralidad de formas. Este estado de pura potencia es quizá un estado de pura pasividad del cual, sin embargo, se desprende todo dinamismo; estado de pasividad en tanto se está abierto a tomar casi cualquier forma, a devenir casi cualquier cosa.

Agamben y la *zōē*

La fuerza de tales argumentos que equiparan lo dionisiaco con un estado de beatitud e inocencia, inocencia de poder devenir otra cosa, sin deber ni fatalidad, no ha pasado desapercibida por autores más contemporáneos; en particular en este ensayo nos referiremos a dos de ellos: Giorgio Agamben y Gilles Deleuze. No dudamos que la concepción de la experiencia dionisiaca en Nietzsche ha dejado profunda huella en muchos de los conceptos y posturas de estos dos filósofos.

En particular en Agamben hay una problematización alrededor del concepto de vida que lo acerca a la concepción que de la misma podemos encontrar en la obra nietzscheana: como amalgama de fuerzas y potencias inagotables. Agamben utiliza el concepto griego de *zōē* para dar cuenta de tal realidad desbordante. Según el filósofo italiano, los griegos no tenían un solo concepto para definir la vida, para ellos lo que nosotros entendemos por vida tendría el menos dos posibles sentidos: el designado por la palabra *zōē* y el designado por la palabra *bios*.

Les grecs ne disposaient pas d'un terme unique pour exprimer ce que nous entendons par le mot vie. Ils se servaient de deux mots qui, bien que pouvant être ramenés à une étymologie commune, étaient sémantiquement et morphologiquement distincts : *zōē*, qui exprimait le simple fait de vivre, commune à tous les êtres vivants (animaux, hommes ou dieux) et *bios*, qui indiquait la forme de ou la façon de vivre propre à un individu ou à un groupe.⁵

Así, aquello a lo que Agamben se refiere cuando habla de vida es a la *zōē* o, tomando un concepto que encuentra en Walter Benjamín, “vida nuda”, del alemán *bloß Leben*. El filósofo italiano aclara que en el mundo clásico esta *zōē* o “vida natural” era excluida de la *polis* y confinada a la esfera reproductiva y doméstica, mientras que es la *bios* del hombre lo que le permite formar parte de la vida política; así, la *bios* nos habla ya de “formas de vida” concretas que permiten al animal viviente que es el hombre tener una existencia política, económica o social. Sin embargo, decir que la *zōē* es excluida de la *polis* para garantizar la vida política resulta demasiado simple. Antes bien, Agamben supone que la fuente de la soberanía política en occidente reside en un movimiento doble de exclusión-inclusión de la vida en la política o, para decirlo en otros términos, la soberanía se funda en la decisión por la cual se separa la *zōē* de la *bios*, la vida natural de la vida propiamente política. Valdría entonces preguntarnos: ¿por qué la vida nuda o *zōē* se encuentra como la misma condición de posibilidad del poder político en occidente, por qué esta necesidad de incluirla y excluirla dentro del poder soberano? Agamben encuentra al menos dos razones. La primera transita por derroteros cercanos a Foucault: la vida nuda tiene que ser incluida de alguna manera en el Estado porque significa lo que más amenaza, lo que de manera más irremediable podría poner en jaque la estabilidad, normalidad y homogeneidad de la vida política; es decir, es de la vida y sus avatares –enfermedades, crecimiento demográfico, mortandad, epidemias, embarazos, abortos, accidentes, incapacidades, etc.– de donde proceden las mayores amenazas a la vida política, porque al final de cuentas la *zōē* sería ese estado informe, sin contenido concreto, salvaje –por ello siempre pura potencia– que violenta la vida

política donde las “formas de vida” (*bios*) tienen ya un contenido concreto, han sido formadas, normalizadas. De ahí la necesidad del soberano de establecer algún tipo de estrategia que le permita controlar y vigilar esa exterioridad. Así, en el fondo toda escisión soberana que trata de trazar los límites entre el adentro y el afuera, entre el amigo y el enemigo, entre la pertenencia y la exclusión no hacen más que recrear con otros ropajes la escisión entre *zōē* y formas de vida concretas.

The Marxian scission between man and citizen is thus superseded by the division between naked life (ultimate and opaque bearer of sovereignty) and multifarious of life abstractly recodified as social-judicial identities (the voter, the worker, the journalist, the student, but also the HIV-positive, the transvestite, the porno star, the parent, the woman) that all rest on naked life.⁶

En segundo lugar, si la *zōē* o vida nuda remite al temido estado de naturaleza de las filosofías ilustradas, a esa carencia de significado político determinado y de contenido social definido, es porque es concebida como el grado cero de toda forma concreta de vida, es el suelo virgen o masa informe desde la cual la vida puede ser moldeada, normalizada y encauzada hacia las formas que sean necesarias y funcionales. De ahí la necesidad soberana de tener un reservorio permanente de *zōē*, de vida nuda, es decir, vida abierta a tomar esta o aquella forma. No es extraño así que Agamben vea en dicha vida natural tanto la condición de posibilidad de la soberanía, pero también de la superación de la misma en una comunidad sin soberanía, “la comunidad que viene”.

Es en su libro *La comunidad que viene* donde Agamben intenta lanzar una propuesta de vida en comunidad que trataría de sortear el poder soberano; es decir, la posibilidad de una comunidad sin soberanía, entendiendo que el movimiento soberano original reside en la escisión entre *zōē* y *bios*, así como la exclusión de la primera de la vida política. Tal comunidad tendría un carácter puramente positivo, no excluyente.

Quizá habría que aclarar que no se trata de una comunidad en la que todo sería pertenencia, sino de una comunidad donde resulta obsoleto e inútil hablar de pertenencia o exclusión, donde el ser no tiene que cumplir requisito alguno, ser justificado o reparado, sino solamente “ser tal cual es”. Por tal razón no se trata de una comunidad que vendrá, sino de una comunidad que viene, que siempre está en devenir, que nunca acaba de llegar; tal estado de devenir es necesario para evitar la expresión soberana por excelencia: la división entre un adentro y un afuera, entre *zōē* y *bios*. Una comunidad que jamás termina de llegar, nunca está lo suficientemente acabada para dar lugar a tal movimiento soberano. Ahora bien, el ser que habitaría esta comunidad tendría que permanecer abierto y singular al mismo tiempo: en una apertura que le permite a la vez no fundirse con lo general y preservar su singularidad, ambos elementos son imprescindibles en una comunidad sin soberanía. Valdría subrayar que es precisamente porque en este individuo aún no hay una separación tajante entre *zōē* y *bios*, por lo que aún conserva la potencia que guarda la primera, es decir, en tanto la *zōē* es vida no consolidada en una forma dada, sino vida dispuesta a formar esta u otra forma, representa así lo potencial que encierra múltiples formas de vida, apertura dispuesta a no anquilosarse en una identidad, en *una* forma de vida dada. Podríamos decir que una existencia tal sería una existencia expuesta, una

“singularidad cual sea”, precisamente aquella que no puede ser tolerada por el Estado, que exige de nosotros identidades, militancias, pertenencias.

But the state cannot tolerate in any way is that singularities form a community without claiming an identity, that human beings co-belong without a representable condition of belonging (being Italian, working class, Catholic, terrorist, etc.)⁷

El habitante de “la comunidad que viene” tendría que reintegrar su potencia y su forma de vida, tendría que abrir su forma de vida a la plasticidad de la *zōē*, para poder desplegar otras formas. Un ser tal no podría ser reducido a alguno de sus rasgos o a alguna de sus partes, antes bien sería un “ser tal cual es”, digno por cada uno de sus atributos, sin poder ser reducido a uno de ellos. Un ser tal cual sería, en palabras de Agamben, un ser “amable”, un ser que propicia un amor que:

[...] is never directed toward this or that property of the loved (being blond, being small, being tender, being lame), but neither does it neglect the properties (universal love): The lover wants the loved one with all of its predicates, its being such as it is..⁸

Este ser amable remite, así, a un ser que es cada una de sus particularidades, pero que no puede ser reducido a ninguna de ellas, por ende inacabado, abierto a otras posibilidades de ser o, como lo gusta llamar el propio Agamben “expuesto”. Ser cual sea, ser-tal, ser tal cual, ser así, señala un ser que abierto a lo posible no se somete a ningún adjetivo determinado, un ser “expuesto” que puede tomar ésta o aquella forma sin obligación de pertenencia.

Deleuze y lo larvario

Creemos que así como hay una importante cercanía entre lo dionisiaco y la *zōē*, de igual forma lo larvario se vincula con muchos de los elementos que Nietzsche subraya al abordar la experiencia dionisiaca y el desdibujamiento del sujeto. Al igual que Agamben, Deleuze privilegia una figura que retoma del ámbito de la vida como fenómeno biológico: el embrión. La fascinación que muestra Deleuze con el embrión se debe al carácter larvario del mismo: masa que contiene potencialmente un sin fin de formas que antes de concretarse no hacen más que multiplicar sus posibilidades⁹: “*El embrión es un sujeto larvario, una masa material capaz de soportar grandes modificaciones, un tejido informal susceptible de actualizar gran número de formas*”.¹⁰ El embrión sufre una serie de transformaciones, de desplazamientos y torsiones que no ocurren como meros accidentes sobre un plan o un sujeto ya constituido, bien al contrario, si puede hablarse de sujeto éste está hecho de sus relaciones, de sus accidentes, de sus desplazamientos, de sus transformaciones, que no siguen ninguna predeterminación. Pero esta capacidad de transformación y torsión sólo puede soportarla un sujeto no acabado, un sujeto larvario que aún conserva la plasticidad y apertura para devenir en un gran número de formas.

La vérité de l'embryologie, déjà, c'est qu'il y a des mouvements vitaux systématiques, des glissements, des torsions, que seul l'embryon peut supporter: l'adulte en sortirait déchiré. Il y a des mouvements dont on ne peut être que le patient, mais le patient à son tour ne peut être qu'une larve.¹¹

Deleuze, de manera similar a Nietzsche y Agamben, contempla este estado embrionario como un estado pasivo, pero pasivo no quiere decir impotente, todo lo contrario. Se trata de una pasividad virtual que concentra en potencia un sin fin de formas no previstas por ningún concepto. Tal pasividad es, de hecho, doblemente potente: por lo que puede hacer y por lo que no puede hacer, potencia negativa que, con todo, es también una forma de acción, poder no poder el acto. Pasividad porque el embrión es todas las transformaciones que le acontecen sin identificarse con una, sin dirigirse a ningún fin predeterminado, sin que haya sustancia por debajo de los cambios. La larva es los cambios que sufre pasivamente pero no impotentemente, su potencia está en su apertura a devenir en un sin número de formas no previstas. El embrión está emparentado, así, con el acontecimiento, con lo que ningún concepto puede prever ni determinar de antemano.

Íntimamente ligado al embrión está el "cuerpo sin órganos" (CSO), figura que Deleuze toma de Artaud¹². El CSO expresaría de dos maneras la potencia de lo indiferenciado: primero porque renuncia a territorializarse en órganos y funciones especializadas, por ende, no hay predeterminación alguna, no hay dirección ni forma preestablecida, antes bien, todo se convierte en él en virtualidad, en potencia. En segundo lugar, esta ausencia de territorialización y de especialización rompe también con toda idea de organismo, ya que aquí también desaparecen las jerarquías y la necesidad de un centro que organice los procesos y las funciones. Antes bien, no hay centro ni sujeto que esté detrás de las transformaciones y las diferenciaciones, sino que son éstas las que dan lugar a los órganos y a los individuos: el individuo y el órgano no son anteriores a los procesos de diferenciación.

Hacer emerger una imagen del cuerpo que altere las figuras de la organización centrada (el cerebro, centro del sistema nervioso; el corazón, centro de la circulación sanguínea) corresponde a una experimentación poética que Deleuze vincula a la esquizofrenia, entendida como experiencia de un cuerpo no domesticado por la conciencia social y dóxica.¹³

Así, un CSO rechaza cualquier determinación y privilegia el proceso de diferenciación, de cambio, de transformación. No se trata de un cuerpo que de verdad no contenga órganos, antes bien, lo que rechaza es la determinación de los mismos, su especialización o su jerarquización; rechaza por ende la existencia de un centro unificador u organizador. Al rechazar tales aspectos, el CSO se muestra también como pura virtualidad, como proceso, como diferenciación intensiva que no sigue plan ni proyecto determinado de antemano. En tal estado de diferenciación continua ningún estado puede darse como último ni como acabado, en el fondo continuar en un proceso intensivo de diferenciación es lo mismo que permanecer en lo indiferenciado, por ello mismo, un CSO siempre está abierto a nuevas conexiones, a nuevas configuraciones que no aspiran a ser ni permanentes ni estables.

Défaire l'organisme n'a jamais été se tuer, mais ouvrir le corps à des connexions qui supposent tout un agencement, des circuits, des conjonctions, des étagements et des seuils, des passages et des distributions d'intensité, des territoires et des déterritorialisations mesurées...¹⁴

En buena medida, el CSO conserva las propiedades de la larva: apertura a tomar formas insospechadas, rechazo a toda determinación o fatalidad, flexibilidad para tomar momentáneamente esta u otra máscara, repudio a toda identidad. De ahí que Deleuze hable de un cuerpo esquizofrénico, ajeno a asumir una identidad permanente, dispuesto a cambiar de faz al tiempo que se conecta con otros cuerpos, que se acopla de maneras insospechadas con otros ambientes y otros individuos. El CSO está siempre dispuesto a ser profanado, a ser desterritorializado y puesto en una nueva configuración, arrojado a un nuevo devenir: animal, planta, mujer, otro. Este acto de profanación no sólo remite al propio cuerpo, remite también a nuestros roles sociales, a nuestras identidades, a la seguridad de pertenecer a una clase social, de tener una tendencia sexual, a ser de derecha o de izquierda, a ser humano por encima y aparte del animal. Antes que instalarse demasiado cómoda y permanentemente en algún islote de pertenencia, de identidad, el sujeto larvario, el CSO, busca experimentar nuevas conexiones, busca escapar a través de "líneas de fuga" a lo fijado y establecido. Busca experimentar las oportunidades que le ofrecen otras configuraciones, otras conjunciones insospechadas, "poder acceder siempre a un pequeño pedazo de una nueva tierra".

CODA

Hemos tratado de exponer en este trabajo en qué medida la *zōē* agambiana se acerca a lo larvario en Deleuze y ambos en buena medida continúan las inquietudes que Nietzsche depositó en lo dionisiaco como experiencia desdibujadora de los límites del sujeto. Creemos que en el fondo tales elementos –lo dionisiaco, *la zōē* y lo larvario– nos hablan de una concepción de la vida que se resiste a los planteamientos científicos y políticos que han pretendido objetivarla en definiciones y parámetros finitos; el vitalismo nietzscheano se expresa, en este sentido, como afirmación del carácter dionisiaco de la vida; es decir, monstruoso y carente de límites, en donde la pérdida del principio de individuación y de la subjetividad nos muestran el terreno en que la vida se perfila como "pura potencia", como pura "fuerza larvaria" dispuesta a tomar cualquier forma, a partir de la cual las diversas formas de vida particulares –la del ser humano, la del ciudadano, la del filósofo– son posibles. En suma, quizá el vitalismo nietzscheano, y con él el concepto agambiano de *zōē* y el concepto deleuziano de lo larvario, son una forma de argumentación "contra-biopolítica", donde la vida se convierte en aquello que a pesar de todos los dispositivos biopolíticos puestos a punto, siempre irá más allá de lo que la ciencia y el poder puedan decir y acotar sobre ella. Coincidimos con aquella sentencia con la cual Deleuze resumía el trabajo de Michel Foucault al definirlo como una empresa "vitalista", pero creemos que tal estimación puede también aplicarse a la propuesta de Agamben y del propio Deleuze.

Cuando el poder deviene biopoder, la resistencia deviene poder de la vida, poder vital que no se deja detener en las especies, en los medios y los caminos de tal y tal diagrama. ¿No es la fuerza procedente del afuera una cierta idea de la Vida, un cierto vitalismo en el que culmina el pensamiento de Foucault [y también el de Agamben y el del propio Deleuze]? ¿No es la vida esa capacidad de resistir a la fuerza?¹⁵

Notas

¹ Friedrich Nietzsche, *Die Geburt der Tragödie* (München, de Gruyter, 1999), 47.

² Nietzsche, 44.

³ Rüdiger Safransky, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento* (Barcelona: Tusquets, 2001), 183.

⁴ Nietzsche, 30.

⁵ Giorgio Agamben, *Homo sacer* (Paris: Seuil, 1997), 9.

⁶ Giorgio Agamben, *Means Without End. Notes on politics* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2000), 6.

⁷ Agamben, *Means Without...*, 87.

⁸ Giorgio Agamben. *The Coming Community* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 2007), 2.

⁹ Aquí se utiliza la palabra "posibilidad" con todas las reservas que implica usarla en relación a la obra de Deleuze. Recordemos que para él es precisamente "lo posible" lo que no permite el arribo de la diferencia, porque aquello que consideramos posible ya está presupuesto por un concepto. En lugar de lo posible, Deleuze prefiere hablar de lo virtual reservorio de singularidades que ningún concepto puede anticipar.

¹⁰ Anne Sauvagnargues, *Deleuze. Del animal al arte* (Buenos Aires: Amorrortu, 2006), 47.

¹¹ Gilles Deleuze, *Différence et répétition* (Paris: Puf, 1968), 155.

¹² Se trata del poema "Pour en finir avec le jugement de Dieu" que Artaud grabó en noviembre de 1947 para Radio France.

¹³ Sauvagnargues, 100.

¹⁴ Gilles Deleuze, *Mille Plateaux* (Paris: Les éditions de minuit, 1980), 198.

¹⁵ Gilles Deleuze, *Foucault* (México: Paidós, 1987), 122.

BIBLIOGRAFÍA

Agamben, Giorgio. *Homo sacer*, Paris: Seuil, 1997.

Agamben, Giorgio. *Means without End. Notes on Politics*, Minneapolis: University of Minnesota, 2000.

Agamben, Giorgio. *Profanaciones*, Buenos Aires: Adriana Hidalgo, 2005.

Agamben, Giorgio. *The Coming Community*, Minneapolis: University of Minnesota, 2007.

Deleuze, Gilles. *Différence et répétition*, Paris: Puf, 1968.

Deleuze, Gilles. *Mille Plateaux*, Paris: Les éditions de minuit, 1980.

Deleuze, Gilles. *Foucault*, México, Paidós, 1987.

Nietzsche, Friedrich. *Die Geburt der Tragödie*, München: de Gruyter, 1999.

Macgregor Wise, J. "Assemblage". En *Deleuze. Key Concepts*. Kingston: Mc-Gill-Queen's University Press, 2005.

Safransky, Rüdiger. *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Barcelona: Tusquets, 2001.

Sauvagnargues, Anne. *Deleuze. Del animal al arte*, Buenos Aires: Amorrortu, 2006.