

**RESONANCIAS CONCEPTUALES Y FIGURAS DEL ORIENTE
EN *MIL MESETAS*: DEL TAO Y EL GO AL CUERPO
SIN ÓRGANOS Y LA MÁQUINA DE GUERRA***

Matías Soich

Universidad de Buenos Aires

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas

matias.soich@gmail.com

RESUMEN

El punto de partida de este trabajo es el objetivo general de explorar las resonancias conceptuales entre la filosofía de Deleuze y Guattari y el pensamiento oriental. Este artículo desarrolla dos series de figuras del Oriente presentes en *Mil mesetas*, explicitando sus conexiones con diversos temas deleuziano-guattarianos. La primera serie comprende juegos y artes marciales que los autores utilizan para ejemplificar los conceptos “espacio liso” y “máquina de guerra”; la segunda comprende las prácticas sexuales taoístas como un caso, entre otros, de la libre circulación del deseo en un cuerpo sin órganos. El énfasis está puesto en aclarar cómo operan estas figuras del Oriente en el texto de *Mil mesetas*, así como en exponer algunas fuentes que Deleuze y Guattari suelen dejar en las sombras. Por último, se adelantará el trasfondo (punto de resonancia) sobre el cual el pensamiento oriental y la filosofía de Deleuze y Guattari tejen sus “perturbadoras afinidades”.

PALABRAS CLAVE

Deleuze, Guattari, Oriente, Tao, cuerpo sin órganos, máquina de guerra, immanencia.

ABSTRACT

The starting point for this work is a general aim to explore the conceptual resonances between Deleuze and Guattari's philosophy and the Eastern thought. This paper develops two series of figures from the East that appear in *A Thousand Plateaus* and brings out their connection with various Deleuzian-Guattarian themes. The first series includes some games and martial arts used by the authors as examples for the concepts “smooth space” and “war machine”. The second series includes some Taoist sexual practices as one of many cases for the free circulation of desire within a body without organs. The emphasis is laid on clarifying the role these figures from the East play in *A Thousand Plateaus*, as well as on unveiling some sources the authors usually leave hidden behind. Finally, I figure out the background (point of resonance) against which the Eastern thought and Deleuze and Guattari's philosophy weave their ‘disturbing affinities’.

KEYWORDS

Deleuze, Guattari, East, Tao, body without organs, war machine, immanence.

* Este artículo deriva parcialmente de la comunicación “La mala hierba. Aproximaciones a la figura del Oriente en ‘Mil mesetas’ y ‘¿Qué es la filosofía?’, de Deleuze y Guattari”, leída en las I Jornadas de Estudiantes de Filosofía de la Universidad de Buenos Aires, organizadas por el Departamento de Filosofía de dicha universidad del 19 al 21 de octubre de 2011. Una versión extendida fue incluida en “*Perturbadoras afinidades*”. *El Oriente de Deleuze y Guattari a partir de sus fuentes* (tesis de Licenciatura en Filosofía, Facultad de Filosofía y Letras, Universidad de Buenos Aires, Argentina).

RESONANCIAS CONCEPTUALES Y FIGURAS DEL ORIENTE
EN *MIL MESETAS*: DEL TAO Y EL GO AL CUERPO
SIN ÓRGANOS Y LA MÁQUINA DE GUERRA

En este trabajo desarrollaré algunos vínculos de resonancia conceptual entre un determinado conjunto de imágenes, conceptos y fuentes de procedencia oriental y la filosofía de Deleuze y Guattari¹. Este trabajo forma parte de una investigación mayor, cuyo objetivo puede ser definido de esta manera: investigar cuál es la imagen del Oriente presente en *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?*, analizar algunas de las fuentes orientales (especialmente las sinológicas) que aparecen citadas allí y finalmente determinar, para todos estos elementos, un punto significativo de resonancia².

La imagen del Oriente que nos devuelve la obra de Deleuze y Guattari es sutil y multifacética. A diferencia de sus referentes filo-

¹ En la producción académica contemporánea son realmente pocos los casos en que la obra de estos autores es estudiada conjuntamente con el pensamiento oriental. La búsqueda de los nombres “Deleuze” y “Guattari” en los registros de los últimos cincuenta años de las principales publicaciones sinológicas y de estudios orientales internacionales no arroja prácticamente ningún resultado. A su vez, los escasos trabajos encontrados pertenecen a disciplinas diferentes de la filosofía. Es decir que casi no existen trabajos que, emplazados en el campo filosófico, exploren de manera sistemática las relaciones entre la obra de estos dos autores y el pensamiento oriental; situación más evidente aun respecto del pensamiento chino. En relación con este menciono tres excepciones: Massumi y Dean (1992) analizan los procesos de formación y dispersión imperial durante la primera dinastía Qin a partir de conceptos como liso/estriado, máquina de guerra y sobrecodificación; Couchot (2005) expone en un breve estudio las principales líneas de referencia a Oriente que atraviesan la obra de Deleuze, a partir de la pregunta “¿cómo estas referencias extraídas de otro paisaje del pensamiento se integran a la geofilosofía deleuziana?” (p. 133, mi traducción); finalmente, Bordeleau (2009) analiza algunas referencias chinas en *Mil mesetas* concentrándose en el devenir-imperceptible desde un interés fundamentalmente ético-político.

² La razón por la cual me concentro en estas dos obras es porque, en conjunto ofrecen una cantidad de referencias y alusiones suficiente para permitir la reconstrucción de una imagen del Oriente compartida y de un patrón conceptual subyacente a dicha imagen. Si bien fue lógicamente necesario consultar otras obras de Deleuze y/o Guattari, que también aportaron referencias valiosas y significativas, *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* continuaron siendo mis textos primarios.

sóficos, literarios y artísticos más conocidos (Nietzsche, Spinoza, Kafka, Bacon, etc.), las menciones explícitas del Oriente no alcanzan el rango de lo abiertamente reconocido como inspiración. Por eso, delinear dicha imagen exige la paciencia minuciosa de un rastreo subterráneo. Las más de las veces debemos contentarnos con ejemplos, algunos párrafos o líneas, quizás apenas unas palabras: el Tao, el emperador de China... A fuerza de gotear, sin embargo, el agua horada las rocas: si algo puede decirse del Oriente de Deleuze y Guattari es que sabe cómo persistir. Su disgregación a lo largo de los textos encubre la frecuencia de sus apariciones: solo entre estas dos obras, las palabras “China” y “chino/a” aparecen un total de 50 veces, y “Oriente” y “oriental” son mencionadas 78 veces³. En su aparente nimiedad, Oriente entreteje a escondidas hilos invisibles, atando cabos aquí y allá, conectando puntos y conceptos en la tranquila fulguración de un movimiento o de una imagen.

Un primer momento de mi investigación consistió en un relevamiento textual de *Mil mesetas* y *¿Qué es la filosofía?* en busca de sus fuentes y motivos orientales, un proceso comparable al de un pescador que arroja incesantemente su red. Con lo que quedó atrapado entre las mallas, uniendo bosquejos y líneas discontinuas, compuse una serie de figuras del Oriente, cuyas resonancias más notorias con la filosofía de Deleuze y Guattari me ocuparé de señalar. Por razones de espacio, este artículo solo abarca algunas de las figuras descubiertas en *Mil mesetas*: se trata de los juegos de mesa, las artes marciales orientales y las prácticas sexuales taoístas. Las figuras restantes (los hexagramas del *Yijing* como casos-límite entre el pensamiento por conceptos y el pensamiento por figuras, el pintor-poeta chino y sus procedimientos estilísticos, los “paisajes

³ Llama la atención que Bordeleau (2009) juzgue las referencias directas a China en *Mil mesetas* como “poco numerosas; a lo sumo, tres o cuatro (si excluimos el *Tratado de nomadología*)”. Sin embargo, luego de indicar esta extraña restricción señala acertadamente que las referencias “surgen siempre en momentos cruciales de la argumentación” (p. 47, mi traducción).

orientales” de la estepa y el desierto) serán desarrolladas en un trabajo ulterior.

JUEGOS Y ARTES MARCIALES: MÁQUINAS DE GUERRA EN UN ESPACIO LISO

En las primeras páginas de la doceava meseta (“1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra”) Deleuze y Guattari comparan dos juegos: el ajedrez, de origen indio, y el go, de origen chino; el primero como ejemplo del aparato de Estado y el segundo como ejemplo de la máquina de guerra. La comparación se realiza siguiendo tres criterios: las características de las piezas, las relaciones que mantienen entre sí y el tipo de espacio que ocupan (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 360-361).

En relación con el primer criterio, las piezas del ajedrez se distinguen por tener *propiedades intrínsecas*, derivadas de una esencia que da a cada pieza una identidad fija. Las piezas están subjetivadas y sus diferentes “personalidades” determinan sus desplazamientos posibles sobre el tablero (por ejemplo, solo el caballo puede “saltar” sobre otras piezas). Las piezas del go son, en cambio, fichas redondas, lisas y anónimas. No poseen interioridad ni propiedades intrínsecas, sino solo *propiedades de situación* ligadas al desarrollo del juego; su valor y su capacidad de movimiento dependen exclusivamente del espacio que ocupan y del momento en que lo hacen⁴, mientras que las piezas del ajedrez se individualúan bajo la forma-sujeto, las piezas del go constituyen un caso “común en Oriente”: la individuación por *haecceidad*⁵.

⁴ El go se juega sobre un tablero cuadrículado de 19x19 líneas (véase imagen *infra*), en cuyas intersecciones cada jugador coloca sus piezas por turnos. En <http://www.thinkchile.com/playgo/> se encuentra disponible una guía interactiva para aprender las reglas y movimientos básicos de este juego.

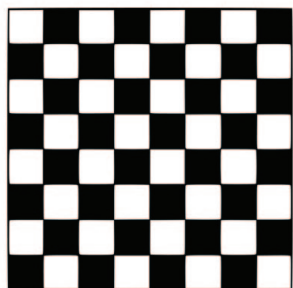
⁵ “Entre todos los tipos de civilización, Oriente tiene muchas más individuaciones por haecceidad que por subjetividad y sustancialidad” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 264). Al decir que las piezas de go constituyen un caso de individuación por haecceidad, sería errado concebir que cada pieza es “una” haecceidad. Dado que se

En segundo lugar, las piezas del ajedrez mantienen entre sí *relaciones biunívocas* ligadas a sus funciones “personales” (por ejemplo, el rey puede enrocar con una torre pero no con un alfil). Las piezas del go, por su parte, mantienen *relaciones extrínsecas*, ya sea entre dos piezas o entre una pieza y todo un agrupamiento (una sola pieza puede capturar un conjunto y lograr la ocupación momentánea de un territorio).

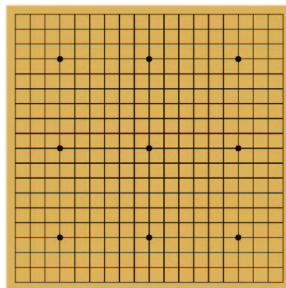
Por último, la comparación del espacio característico de ambos juegos condensa las distinciones anteriores: el ajedrez se desarrolla en un *espacio estriado*, es decir, cerrado y rígidamente segmentarizado de modo binario (casilleros blancos y negros), que condiciona los desplazamientos de las piezas según las propiedades subjetivas de estas (el rey blanco debe ubicarse inicialmente en un casillero negro; un alfil solo puede desplazarse por casilleros blancos o negros, etc.). A pesar de la cuadrícula que lo recubre, el tablero del go constituye, en cambio, un *espacio liso*, esto es, abierto y no jerárquico en la distribución de sus marcas (los puntos sobre la cuadrícula no responden a ningún patrón binario o jerarquizante). En él los puntos y las áreas solo existen en función de los territorios definidos por las entradas y salidas de las piezas, cuya identidad solo se define, a su vez, por sus apariciones y desapariciones variables. Frente al *combate institucionalizado* del ajedrez, en el que la guerra tiene como objeto principal el enfrentamiento, el go es una *guerra sin batalla* en la cual lo más importante no es desplazarse según reglas, sino “conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 361)⁶.

trata de un modo de individuación signado por lo relacional, estamos siempre ante conjuntos o manadas de piezas, en una palabra, ante multiplicidades.

⁶ Sobre la distinción entre la *guerra*, definida como “voluntad de vacío” y “lucha-contra”, y la *lucha*, definida como “vitalidad no orgánica que completa la fuerza con la fuerza” y “lucha-entre” —cuyos términos corresponden, respectivamente, a lo que aquí llamo “combate institucionalizado” del ajedrez y “guerra sin batalla” del go—, véase Deleuze (1996, pp. 184-186). Allí Deleuze asocia la lucha-entre a una voluntad muy diferente de un “querer-dominar”: la vitalidad y voluntad de poder de un *recién nacido* (p. 187). La imagen del recién nacido aparece desarrollada profusamente, y



**Espacio estriado,
cerrado y binarizado
(ajedrez)**



Espacio liso y abierto (go)

Esta serie de características contrapuestas determina que para Deleuze y Guattari el go y el ajedrez representen, respectivamente, un juego-máquina de guerra y un juego de Estado (para reforzar esto último señalan que el ajedrez era jugado por el emperador de China) (Deleuze & Guattari, 2006, p. 360). En este marco, la diferencia entre el espacio estriado del ajedrez y el espacio liso del go se resume en la oposición irreductible entre un ambiente de interioridad (subjetivo) propio del Estado y un ambiente de exterioridad (asubjetivo o de individuación por haecceidad) que define la máquina de guerra (Deleuze & Guattari, 2006, p. 362). Ahora bien, lejos de reducirse a dos modelos del poder político, el aparato de Estado y la máquina de guerra definen además dos modos de ejercer y de tratar al pensamiento⁷. En el primero de

en el mismo sentido en el taoísmo filosófico: véanse al respecto los capítulos 10, 20, 28 y 55 del *Laozi* (más conocido como *Tao Te Ching* o *Clásico del Camino y la Virtud*).

⁷ Reconozco el carácter muy simplificado de esta presentación de la dupla Estado-máquina de guerra, fundamental en la filosofía política y social deleuziano-guattariana. Tal como la tratan ambos autores, la cuestión del origen *asiático* de la forma-Estado nos enfrenta con una divergencia en el interior de la imagen del Oriente que proponen: un Oriente estadual y estratificante se contrapone a un Oriente

estos modos, el aparato de captura del Estado produce una imagen a través de la cual constituye al pensamiento como un estrato. Se produce entonces una simbiosis: el Estado “proporciona al pensamiento una forma de interioridad”, mientras que el pensamiento “proporciona a esta interioridad una forma de universalidad” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 380). El Estado gana con ello una legitimación racional, universal y eterna, y el pensamiento adquiere gravedad —en un sentido más que metafórico, como verdadero centro de atracción y selección— y la pretensión de ser productor y garante de todas las cosas. Explícitamente o por alusión, Deleuze y Guattari (2006) señalan a algunos voceros de esta imagen del pensamiento en el ámbito de la filosofía: Hobbes, Hegel, Rousseau y Kant (pp. 380-381). Sin embargo, el estandarte de la imagen del pensamiento puede ser llevado por todo tipo de personajes y no solo por los filósofos: en el Estado imperial por el poeta; en el Estado moderno por el sociólogo (Durkheim), el artista (Goethe) o el psicoanalista (Freud). Ellos son los hombres de Estado del pensamiento, los “profesores públicos” occidentales.

La imagen del pensamiento es un “estriaje del espacio mental” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 383) con sus jerarquías y organizaciones binarias (en el ajedrez, rey/peón, rey/reina, negro/blanco); en cambio, el pensamiento como máquina de guerra se define por la ocupación de un espacio liso y por el énfasis en los desplazamientos y composiciones de los elementos que lo configuran (en el go, las múltiples capturas, evasiones y rompimientos) (Deleuze & Guattari, 2006, p. 417). Para convertirlo en una máquina de guerra es necesario entonces situar al pensamiento en un ambiente

guerrero y rizomático. Investigar dicha oposición a partir de la de los conceptos de aparato de Estado y máquina de guerra —cuyo tratamiento completo exigiría primero un abordaje a la luz de la filosofía política occidental, para luego evaluar los problemas que surgen al traspasar este análisis al ámbito oriental— lejos está del objetivo de este trabajo. En lugar de ello, y consciente de que se trata de una simplificación, me limito a presentar esquemáticamente aquellas características del Estado y de la máquina de guerra que en el texto de *Mil mesetas* operan como hilos conductores en el tratamiento de los juegos y las artes marciales.

de pura exterioridad, conectarlo con el afuera, construyendo otro tipo de espacio. Quienes realizan este movimiento son llamados “pensadores privados”⁸. Nietzsche, Kierkegaard, Artaud y von Kleist constituyen algunos ejemplos: “Dondequiera que habiten, aparecen la estepa o el desierto” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 381). Entre ellos, el poeta y dramaturgo alemán Heinrich von Kleist (1777-1811) es evocado con especial insistencia como el primero que hizo de la literatura una auténtica máquina de guerra. Deleuze y Guattari vuelven una y otra vez a su tragedia *Pentesilea* para hablar, entre otras cosas, sobre las velocidades y los movimientos de la máquina de guerra en la exterioridad del plano de inmanencia⁹. Los comentarios de Deleuze y Guattari sobre von Kleist consolidan el motivo de *Oriente como ambiente de pura exterioridad*: “Ya no subsiste ninguna interioridad subjetiva.

⁸ Los autores admiten que, en rigor, esta denominación no es del todo apropiada: en primer lugar porque la idea de privacidad hace pensar en una interioridad, cuando se trata de un pensamiento del afuera; y en segundo lugar porque, si bien la privacidad implica efectivamente cierta soledad, se trata de una soledad “extraordinariamente poblada”: la del desierto, el mar y la estepa (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 381-382).

⁹ Además de la cuestión de la máquina de guerra y sus difíciles relaciones con el Estado —entre la máquina de guerra amazona y el Estado griego, pero también entre el guerrero Aquiles y los hombres de Estado Agamenón y Ulises (Deleuze & Guattari, 2006, p. 363)—, los autores utilizan *Pentesilea* para ilustrar el tema de los devenires. Así, el devenir-perro de una Pentesilea enfurecida (“Con sus perros se lanza ahora frenética; espumosa la boca, llama ‘hermanas’ a esas bestias aullantes (...) Y cae, con toda la jauría, sobre él, lo apresa... sí, por el penacho, ¡como una perra a perros asociada!”) ejemplifica la relación contradictoria entre la ley de la manada (“¿Qué importa a nuestro pueblo tu Pelida? ¿Es propio de una reina, hija de Ares, elegir de antemano a su adversario?”) y el anomal: Pentesilea, perra que se aparta de la jauría para elegir su propia presa y seguirla incluso en la muerte (“A tres doncellas pisoteó en el polvo que querían detenerla; sobre Méroe, que de rodillas, con tiernas palabras la imploraba, arrojó su jauría enceguecida”, “Abjuro de la ley de las mujeres para seguir las huellas de este joven”). Este devenir-perro de la reina de las Amazonas, junto con el devenir-mujer de Aquiles (“¡Por la Estigia, el fangoso Lerna y Hades, por el mundo de arriba y los infiernos, y lo que falta, que hablo bien en serio: mi anhelo es ver el templo de Diana!”) ilustran además el movimiento asimétrico y en bloque de todo devenir (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 271, 280). Las citas corresponden a von Kleist (1999, *passim*).

En Kleist hay mucho de Oriente: el luchador japonés, interminablemente inmóvil, y que de pronto hace un gesto demasiado rápido como para que pueda ser percibido. El jugador de go” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 364; la cursiva es mía).

La referencia al luchador de sumo japonés introduce en *Mil mesetas* el tema de las artes marciales y, junto con él, la cuestión del movimiento¹⁰. Si la escritura de von Kleist puede ser comparada con un luchador japonés es porque, a diferencia de los desplazamientos relativos en un espacio medible (estriado), ambos despliegan sus movimientos en un mismo tipo de espacio (liso), definido por variaciones absolutas e inasignables de velocidad —en el caso de *Pentesilea*, los autores hablan de detenciones, catatonías, precipitaciones y fulguraciones¹¹. Otro arte marcial, la

¹⁰ “El movimiento se efectúa siempre más allá del umbral máximo y más acá del umbral mínimo, en intervalos en expansión o en contracción (microintervalos). *Ocurre como con los enormes luchadores japoneses*, cuyo avance es demasiado lento y la llave demasiado rápida y repentina como para ser vistos: en ese caso, lo que se acopla no son tanto los luchadores como la infinita lentitud de una espera (¿qué va a pasar?) con la velocidad infinita de un resultado (¿qué ha pasado?)” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 282; la cursiva es mía).

¹¹ Para nuestros autores, *fulguración* significa “la fuerza de ese afecto me arrastra”, y *catatonía*, “la fuerza de ese afecto es demasiado fuerte para mí” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 364). *Un ejemplo de fulguración*: pese a los intentos de sus compañeras de disuadirla, Pentesilea es arrastrada por una furia (des)personalizada y necesaria que la lleva a matar a Aquiles: “No, ¡en mí crece ya una fuerza capaz de resistirle! (...) ¡Ananke, ven, que guías la jauría!”. Las Amazonas se dan cuenta entonces de que un devenir-animal se ha conjugado con la máquina de guerra: “Reina, quieres/ contra él tus perros y tus elefantes...”). A su vez, Aquiles es arrastrado, por una extraña pasión no exenta de cálculo, a presentarse ante Pentesilea para simular su propia derrota: “¡Por el Cronida que agolpa las nubes, no me herirá, te digo!... Una luna sola quiero servirla en lo que manden sus deseos; por una o dos, no más... Luego estoy libre”. *Un ejemplo de catatonía*: al matar salvajemente a Aquiles, la fuerza de los afectos liberados pone a Pentesilea en un fuerte trance: “Ahora quedé en un silencio terrible, junto al cadáver que olisquean los perros: fijo contempla, como una hoja en blanco, el inmenso vacío del cielo, y calla. Erizadas de espanto, preguntamos: ‘¿Qué has hecho?’ Calla. ‘¿No nos reconoces?’ Calla. ‘¿Quieres seguirnos?’ Calla siempre”. Más tarde, la fuerza de esta catatonía espantará a sus compañeras: “¡Parece un muerto ya! ¡No reacciona! ¡Hace señas!... ¡Siempre la misma seña!...”, y hasta a la misma sacerdotisa de Diana, a quien Pentesilea mira fijamente mientras deposita a sus pies el cadáver de Aquiles: “Ve, Prótoe, te lo ruego, aléjala, ¡no puedo soportarla ante mi vista!”. La

arquaría zen, ilustra otras dos características del espacio liso y, por añadidura, de la forma de pensamiento que en él se desarrolla: la ausencia de finalidad y la permutabilidad de las posiciones. “En el *espacio liso del Zen*, la flecha ya no va de un punto a otro, sino que será recogida en un punto cualquiera, para ser reenviada a otro punto cualquiera, y tiende a permutar con el tirador y el blanco” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 382; la cursiva es mía).

Este último ejemplo deja en claro cuál es el sentido del movimiento en ambos espacios. Si la flecha “ya no va de un punto a otro” es porque el tirador subordina los puntos (él mismo y el arco como puntos de partida, el blanco como punto de llegada) al trayecto (el viaje de la flecha), en lugar de subordinar el trayecto a los puntos; esto es, no se concibe el viaje de la flecha en función de un cálculo que involucra al tirador y el blanco como variables, sino que se concibe al tirador y al blanco como otros tantos *momentos* en el viaje de la flecha. Esta subordinación de los puntos a los trayectos y de las detenciones al transcurrir del viaje determina el sentido del movimiento en los espacios lisos, desprovistos de organización teleológica. La subordinación inversa caracteriza a los espacios estriados, organizados según un plan. El desarrollo de la arquaría zen en un espacio liso reemplaza, pues, una organización estratificada (tirador-sujeto, flecha-objeto y blanco-meta) por un agenciamiento móvil (tirador-flecha-blanco) en el cual, como en el juego del go, no existen puntos privilegiados ni direcciones preestablecidas¹².

máquina de guerra es tan vital como peligrosa: de dicha catatonía Pentesilea solo saldrá paulatinamente para ingresar en el horror y la muerte (von Kleist, 1999, *passim*).

¹² Aunque Deleuze y Guattari no lo indican explícitamente, es probable que sus referencias a la arquaría zen se basen en *Zen in der Kunst des Bogenschießens (El Zen en el arte de la arquaría)* de Eugen Herrigel, publicado originalmente en 1948. A continuación traduzco dos extractos de esta obra que sugieren fuertemente dicha conexión:

“Como transformado de la noche a la mañana, no sucumbí más a la tentación de preocuparme por mis flechas y por lo que les sucedía. El Maestro me fortaleció aún más en esa actitud no mirando el blanco, sino simplemente observando al arquero, como si eso fuese para él la mejor indicación de cómo había resultado el tiro” (p. 83).

La última distinción pertinente para el análisis de los juegos y las artes marciales es la que contrapone, en relación con el Estado y la máquina de guerra, dos regímenes: el régimen extensivo de las herramientas y el régimen intensivo de las armas (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 397 y ss.). El primero sigue el modelo del trabajo y desde el punto de vista de las pasiones es sentimental y subjetivo; el segundo sigue el modelo de la acción libre y sus pasiones son afectos impersonales. El primero es introyectivo y centrípeto (las herramientas se utilizan para atraer una materia y someterla a una forma; el sentimiento se desarrolla en la interioridad de un sujeto); el segundo, proyectivo y centrífugo (todas las armas se relacionan, directa o indirectamente, con un lanzamiento que las aleja del sujeto; el afecto es una descarga rápida de las pasiones). El primero corresponde a la gravedad y los desplazamientos lineales del Estado; el segundo, a la ocupación del espacio y las velocidades de la guerra. La velocidad de las armas no es el coeficiente de distancia sobre tiempo utilizado para medir movimientos relativos en un espacio estriado, sino la velocidad absoluta de los devenires, las composiciones y descomposiciones de potencias en un espacio liso. En términos de la dupla extensivo/intensivo, esto implica que la velocidad pura en el ámbito de lo intensivo puede coincidir con lo que, desde el punto de vista extensivo, consideraríamos un movimiento lentísimo o incluso una detención total.

“Un día, después de un tiro particularmente bueno, el Maestro me preguntó: ‘¿Comprendes ahora lo que quise decir con: Eso tira, Eso acierta?’

‘Me temo que ya no comprendo más nada’, respondí. ‘Incluso las cosas más simples se han confundido. ¿«Yo» tenso el arco, o es el arco el que me lleva al estado de máxima tensión? ¿«Yo» acierto en el blanco, o el blanco acierta en mí? ¿Es «Eso» espiritual cuando es visto con los ojos del cuerpo y corpóreo cuando es visto con los ojos del espíritu? –¿o ambos, o ninguno? Arco, flecha, blanco y ego, todos fundidos uno en el otro, de manera que ya no puedo separarlos. E incluso la necesidad de separarlos se ha ido. Pues apenas tomo el arco y disparo, todo deviene tan claro y directo, y tan ridículamente simple...’

‘Por fin’, me interrumpió el Maestro. ‘La cuerda del arco te ha atravesado’” (Herrigel, 1972, pp. 85-86).

No resulta extraño entonces que para ejemplificar el régimen de las armas Deleuze y Guattari recurran a las artes marciales de Oriente. Estas no solo implican un uso proyectivo del cuerpo, sino que combinan la velocidad absoluta en el espacio liso con una quietud relativa en el espacio estriado: por ejemplo, el luchador japonés, “interminablemente inmóvil [desde el punto de vista extensivo], y que de pronto hace un gesto demasiado rápido como para que pueda ser percibido [velocidad intensiva]”.

Adoptemos en el *Budo* [Camino del guerrero] una misma posición, *kamae*, al no moverse mucha gente se atrevería a decir que no hay movimiento, sino inamovilidad total. No obstante, a lo largo de muchos años de práctica, en este movimiento en apariencia estatuario, existen infinidad de pequeños cambios y rectificaciones que a simple vista no se aprecian, pero [que] han hecho que esta posición final sea el cúmulo de innumerables mutaciones que inconscientemente hemos ido tomando de la experiencia hasta llegar a esta postura. (Hatsumi, 2005, p. 25)

En este régimen, las artes marciales parecen, sin embargo, ir un paso más allá, subordinando las armas a lo absoluto de la velocidad mental. En efecto, en ciertas disciplinas las armas no son consideradas como fines sino como medios: se debe aprender a dominarlas, pero solo para llegar al punto de velocidad absoluta en el que se vuelvan prescindibles, en el que dé igual usarlas o no —el mismo punto en que ya no se trata de no decir “yo”, sino que dé lo mismo decirlo o no decirlo; hacer del yo un arma para prescindir de ella (Deleuze & Guattari, 2006, p. 9).

Un arma que se usa en combate cuerpo a cuerpo debe ser sentida como una extensión del propio cuerpo y no como un mero objeto. Sigue, por lo tanto, que el movimiento correcto del cuerpo es esencial para la viva ejecución de la técnica... Deberías practicarlos [los 8 movimientos básicos] primero todo[s] sin el bastón para tomar suficiente confianza de que no debes fiarte de un arma para tu protección. (Hatsumi & Chambers, 1994, p. 11)

Las artes marciales efectúan sobre las armas un movimiento de descodificación: “no invocan un *código*, como un asunto de Estado, sino *vías*, que son otros tantos caminos del afecto” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 402). Con otras palabras: Tao del afecto en lugar de código de Estado. Y es que “vía” (*voie*) no deja de evocar aquí la palabra 道 *dao* (*tao*), término central en la tradición literaria y filosófica china que significa “vía, camino”, pero también, entre otras cosas, “método”, “principio” y “hablar”¹³. La descodificación de las armas encuentra su límite en el centro de gravedad y las reglas de desplazamiento corporal, vías que

No son todavía últimas. Por mucho que profundicen, siguen perteneciendo *al dominio del Ser*, y lo único que hacen es traducir al espacio común los movimientos absolutos de otra naturaleza —los que se efectúan *en el Vacío, no en la nada, sino en lo liso del vacío donde ya no hay finalidad*: ataques, respuestas y caídas “a cuerpo descubierto” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 402; la cursiva es mía)

Podemos decir entonces que en las artes marciales el régimen intensivo de la máquina de guerra presenta una “doble progresión”: por un lado, una progresión por descodificación, desde el uso de las armas hasta las reglas de desplazamiento corporal, y de estas hasta los movimientos desnudos y la “velocidad en sí misma como sistema de armas” (el luchador japonés); por otro lado, una progresión que a partir del dominio del Ser (espacio estriado) penetra en el espacio liso, que Deleuze y Guattari denominan aquí Vacío. Esta última es una noción muy cara a los chinos, especialmente a los budistas y taoístas. En una nota de *Mil mesetas*

¹³ “En esencia, el método de combate ninja está compuesto más por *una serie de sentimientos que por un conjunto de técnicas*” (Fleitas González, 1990, p. 35). Fleitas contraponen el Ninja, quien por la necesidad de los hechos ha convertido las *herramientas* de la vida diaria en *armas*, al samurai, formado bajo un código estricto en el cual las armas son sagradas. Se trata de una nueva forma de la oposición entre la máquina de guerra y el Estado.

Deleuze y Guattari (2006) afirman que, según “los tratados de artes marciales”, “las Vías, sometidas aún a la gravedad, deben superarse en el vacío” (p. 429). Aunque no precisan a qué tratados se refieren, resulta difícil no percibir en su alusión a los términos “Ser” y “Vacío” la resonancia de las nociones chinas 有 *you* y 無 *wu*, fundamentales en la tradición taoísta antigua y de gran influencia en numerosas escuelas y prácticas del Extremo Oriente. Estos caracteres pueden traducirse, respectivamente, como “ser/ haber” y “no ser/ no haber” o “nada”. En el pensamiento taoísta, *you* nombra el dominio del Ser, lo concreto, limitado y localizable (lo extensivo), mientras que *wu* indica el dominio del No ser, lo sutil, ilimitado e inasignable (lo intensivo). Este último se encuentra estrechamente ligado a la noción de Vacío (虛 *xu*) (Preciado Idoeta, 2006, p. 75). Todos los fenómenos ligados a la intencionalidad, el deseo consciente y la planificación se producen en el dominio del Ser, pero el Tao y el hombre sabio (aquel que practica el Tao) actúan a partir del No ser: se trata del famoso “no actuar” o “no hacer” taoísta (無為 *wuwei*); definido, entre otras cosas, por una ausencia de planificación consciente. Ahora bien, lejos de ser una pura negatividad o carencia, el No ser y el Vacío son para el taoísta vehículo de la máxima plenitud y eficacia, tanto en lo referente a los actos humanos como al curso global de la Naturaleza¹⁴. El Tao y el sabio no actúan (*wuwei*), no porque

¹⁴ “La Nada... no es un término puramente negativo, por cuanto designa el origen de la existencia. El Tao, identificado con la Nada, es el principio cosmogónico... El Tao no es un no-ser absoluto y vacío (*xu wu*) sino, por el contrario, lo que existe más realmente, raíz de la que todo brota” (Preciado Idoeta, 2006, pp. 71, 478). “‘Nada’ ... es un concepto clave en el pensamiento de Wang Bi. A través de él parece expresar la perfecta ausencia de intención consciente, esfuerzo deliberado, prejuicio o predilección. Por otra parte, la presencia de intención consciente, esfuerzo deliberado, prejuicio o predilección es significada por *you*, que literalmente quiere decir ‘algo’ pero también puede significar ‘ser’ en el sentido abstracto del término.... Wang identifica la nada con la acción o función del Tao o lo Natural. El Tao siempre ‘actúa a partir de la nada’ y de ese modo nunca funciona deliberadamente o con intenciones conscientes” (Lynn, 1999, p. 17; la traducción es mía).

Para un estudio detallado sobre los sentidos del *wuwei* en diversas corrientes del pensamiento chino clásico, véase Slingerland (2003).

no hagan nada, sino porque saben des-hacer. Eliminan todas las formaciones subjetivas que obstaculizan el pasaje, permitiendo, de ese modo, que la corriente positiva del Proceso se realice ateológicamente en ellos: “No en la nada, sino en lo liso del Vacío donde ya no hay finalidad” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 402).

El jugador de go, el luchador de sumo, el “oriental” von Kleist: multitud de solitarios que construyen y pueblan un espacio liso de exterioridad pura, para crear en él todo tipo de máquinas de guerra, en un papel, sobre el tablero, en el campo de tiro o la pista de combate. En su lucha con la interioridad del Sujeto y la universalidad del Estado, estos guerreros recorren el camino taoísta de la desubjetivación; mientras caminan, van deshojando estratos. A la luz de las nociones abordadas en esta sección se comprenderá más fácilmente la rica alusión contenida en las palabras de Deleuze y Guattari (2006): “Aprender a deshacer, y a deshacerse, es lo propio de la máquina de guerra: *el ‘no hacer’ del guerrero, deshacer el sujeto*” (p. 402; la cursiva es mía)¹⁵.

LA SEXUALIDAD TAOÍSTA: CUERPO SIN ÓRGANOS Y CAMPO DE INMANENCIA DEL DESEO

En la sexta meseta (“28 de noviembre 1947. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”) se encuentra la que quizá sea la asociación

¹⁵ “En el campo del *Budo*, la *nada* es lo más importante. Después de todo, si no muestras nada, no pretendes nada, no piensas nada, no *eres* nada, no hay manera de que seas sorprendido por el ataque del oponente. Y aún más, puedes moverte sin dejar que el oponente sepa qué vas a hacer. A eso lo llamamos ‘vacuidad’. La vacuidad existe, pero no da a conocer su presencia —el oponente no recibe ningún indicio. En las artes marciales, esto es lo más importante para seguir vivo” (Hatsumi, 1988, p. 30; la traducción es mía). En *Crítica y clínica* Deleuze (1996, p. 185) menciona de pasada a “Oriente y su ideal de no-lucha” como algo aborrecido por Artaud, Lawrence y Nietzsche por implicar un “culto a la muerte”, un “vacío de la voluntad” nihilista y negador de la vida. Sin embargo, estos rasgos son más afines a una concepción budista del no-hacer, ya que el taoísmo liga la no-acción a la vitalidad infinita del Tao. Para un tratamiento matizado de las consideraciones deleuzianas sobre el “nihilismo búdico”, véase Shirani (2009).

más directa entre un concepto propio del pensamiento oriental y otro de Deleuze y Guattari: me refiero a la conexión explícita entre el Tao de los chinos y el cuerpo sin órganos. Dicha asociación tiene lugar cuando los autores ofrecen ejemplos de cómo un cuerpo sin órganos es construido de manera “adecuada”, en conexión con el deseo como proceso inmanente. El término “cuerpo sin órganos” (CsO) suele prestarse a un uso lábil, no solo por parte de los estudiosos de Deleuze y Guattari sino también por ellos mismos¹⁶. En esta sección me ceñiré a las determinaciones del CsO tal como son presentadas en *Mil mesetas*, esperando que la explicitación de sus resonancias orientales aporte a su comprensión.

La meseta se abre respondiendo al interrogante del título con una afirmación categórica: “De todas maneras tenéis uno (o varios)”. A lo largo del texto, Deleuze y Guattari (2006) se preocupan por establecer el carácter eminentemente práctico del cuerpo sin órganos: “De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas” (p. 155). El cuerpo sin órganos debe ser *construido* a través de una serie de prácticas que se desarrollan en dos fases: su construcción propiamente dicha, en tanto superficie de pasaje, y la puesta en circulación de intensidades sobre esa superficie. Ambas fases se encuentran igualmente expuestas a la posibilidad del fracaso: no lograr construir un cuerpo sin órganos; o hacerlo pero no lograr que algo efectivamente circule.

Según nuestros autores, el cuerpo sin órganos es “la materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, la intensidad = 0” a partir de la cual se produce todo lo real (Deleuze & Guattari, 2006, p. 158). En esta matriz todo se encuentra en un estado de virtualidad, es decir, en un estado de perfecta determinación/diferenciación que sin embargo no es actual (Deleuze, 2006, pp. 314 y ss.). Por eso la imagen que condensa este estado es la

¹⁶ Por ejemplo, cuando llaman cuerpo sin órganos al plano de consistencia o “conjunto eventual de todos los CsO” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 163).

del huevo cósmico (Deleuze & Guattari, 2006, p. 168; Deleuze, 2006, pp. 325 y ss., 374) o *tántrico* (Deleuze & Guattari, 2006, p. 159). El CsO es definido también como *campo de inmanencia* o *plan de consistencia* del deseo, entendiendo a este como un proceso positivo e inmanente de producción. Cuando se define el deseo por algo exterior —ley de la carencia, regla del placer o ideal del fantasma (Deleuze & Guattari, 2006, pp. 159-160)— lo que se hace es arrancarlo de su campo de inmanencia y reintroducir la trascendencia. No obstante, incluso en estos casos subyace como regla una relación entre el deseo y un CsO: aun para desear la muerte del deseo se necesita un CsO “canceroso” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 169).

A pesar de lo que sugiere su nombre, el cuerpo sin órganos no se opone a los órganos en sí mismos, sino a la organización de los órganos en un *organismo*. Lo que el CsO rechaza es la asignación fija de funciones jerarquizadas; esto es, la distribución de los órganos en un espacio estriado. No soporta los detenciones forzados; solo acepta una circulación constante de intensidades sobre su superficie lisa. El organismo es un estrato, una coagulación de la materia intensa. Si bien existen muchas maneras de estratificar el cuerpo sin órganos, son tres las que nos conciernen más de cerca en nuestras coordenadas humanas: el organismo, la significancia y la subjetivación (Deleuze & Guattari, 2006, p. 164). Las tres juntas constituyen el sistema teológico o Juicio de Dios¹⁷,

¹⁷ Deleuze y Guattari toman esta denominación de la pieza radiofónica experimental de Antonin Artaud “Pour en finir avec le jugement de Dieu” (“Para terminar con el juicio de Dios”), registrada a fines de noviembre de 1947 (y posteriormente censurada por la radio francesa), descrita por su autor como “una larga protesta contra el erotismo congénito de las cosas contra el cual todo el mundo en su subconsciente quiere reaccionar y contra la arbitrariedad social política y eclesiástica (religiosa) en consecuencia ritualista de la ley. Pues el cuerpo social está harto de ritos” (Artaud, 1975, p. 53). En relación con el CsO, Deleuze y Guattari (2006) llaman “juicio de Dios” o también “sistema teológico” a “la operación de Aquél que hace un organismo, una organización de órganos que llamamos organismo, porque no puede soportar el CsO, porque lo persigue, porque lo destripa para adelantarse y hacer que prevalezca el organismo” (pp. 163-164). Como mencionamos antes, el

permanentemente enfrentado al cuerpo sin órganos: mientras que el Juicio de Dios nos fabrica un organismo, el CsO desarticula el cuerpo; aquel nos hace interpretar y ser interpretados, este propone la experimentación asignificante; aquel nos constituye como sujetos fijados alrededor de un punto, este realiza el viaje inmóvil de los nómadas (Deleuze & Guattari, 2006, p. 164). El carácter experimental del CsO, el hecho de que siempre sea para nosotros y nosotras algo por hacer, se debe precisamente a su condición de estratificado, pues “no está dado más que a través de las inhibiciones que trata de hacer saltar” (Deleuze, 2005, p. 200). Esto significa que el cuerpo sin órganos solo se nos da como no-dado, en una oposición móvil y elusiva con los estratos que obstaculizan su pleno funcionamiento y con los que hay que lidiar, ablandándolos y hasta “haciéndolos saltar” cuando es necesario. Dado que “el CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 157), el programa ético que se debe seguir es sustractivo. De allí la paradoja: para *construir* un cuerpo sin órganos hay que *deshacer* los estratos—el no-hacer del guerrero, deshacer el sujeto—.

Si bien cualquier cosa puede ser un cuerpo sin órganos, lo que confiere a este concepto/práctica su relevancia ética es la búsqueda de buenos ejemplos, “ejemplos en los que el deseo aparezca como proceso desarrollándose sobre el cuerpo sin órganos, tomado este como campo de inmanencia o de consistencia del deseo”, por contraposición a los casos en que el CsO es bloqueado y el deseo sometido a una regla trascendente (Deleuze, 2005, p. 201). Los tres ejemplos que aparecen en *Mil mesetas* son el masoquismo, el amor cortés y las prácticas sexuales taoístas. Al construir su CsO a través del dolor, el masoquista libera al deseo de la regla externa del placer. El amor cortés también libera al deseo del placer, pero de otro modo: sustrae el placer a la trascendencia y lo reinscribe

“sistema teológico” comprende no solo la fabricación del estrato del organismo, sino también la creación de estratos significativos y subjetivantes.

como flujo en la inmanencia del propio deseo, haciendo que el placer sea por sí mismo una forma del deseo en lugar de su concreción exterior¹⁸. Por su parte, el chino taoísta, como veremos a continuación, convertirá el deseo en un campo de pura positividad en el que nada falta.

“En 982-984 se hace una gran compilación japonesa de tratados taoístas chinos” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 162). La fuente de los autores es aquí *La vida sexual en la antigua China*, del orientalista holandés Robert Van Gulik (1910-1967). Por esta obra nos enteramos de que la compilación en cuestión se titula *Yixinfang* (“Métodos [extraídos] del corazón de la medicina”), consta de treinta partes y fue realizada por el médico japonés Tamba no Yasuyori a partir de numerosos tratados medicinales del período Tang (siglos VII-IX) y anteriores (Van Gulik, 2005, p. 207). Van Gulik seleccionó y tradujo numerosos pasajes del *Yixinfang* sobre los más variados tópicos: el significado cósmico del acto sexual, las posiciones durante el coito, el uso de afrodisíacos, los criterios para seleccionar parejas sexuales, etc. Los pasajes que captaron la atención de Deleuze y Guattari son aquellos que describen cómo durante el acto sexual el hombre puede extraer la energía Yin de la mujer para alimentar su propia energía Yang:

Entre las citas recogidas en el *I-hsin-fang* [*Yixinfang*] aparecen algunos pasajes aislados sobre *relaciones sexuales no conyugales*.

¹⁸ Bartra (1992) señala que “Un estudio de René Nelli [*L'érotique des troubadours*, citado por Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*] ha mostrado que estas dos formas del erotismo medieval [erotismo cortesano y erotismo caballeresco] se expresan en las diferentes respuestas a la famosa ‘prueba de amor’, durante la cual los enamorados se acuestan en la misma cama: en la tradición caballeresca (y neo-celta) los amantes sucumben a la tentación *porque se aman demasiado* y desbordan las convenciones sociales; en cambio, en la variante representada por el amor cortés provenzal, si el trovador se deja llevar por sus instintos y goza de su dama, ello quiere decir que *no la ama lo suficiente* pues no ha sabido respetar su honor. En esta última variante aparece el *asag* o *assays* (prueba) de la tradición lírica provenzal, en donde los enamorados pasan la noche juntos, desnudos: se abrazan, se acarician, se besan, pero no llegan a consumir el acto sexual” (p. 29).

Evidentemente, pertenecen a algún libro taoísta sobre alquimia sexual donde la cópula se consideraba principalmente como un medio para alcanzar la inmortalidad.

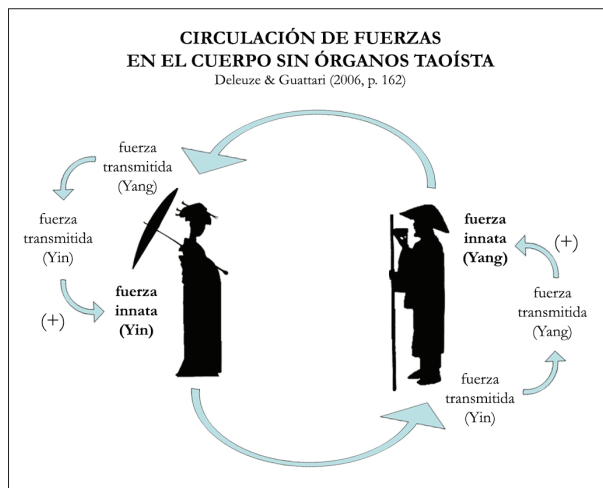
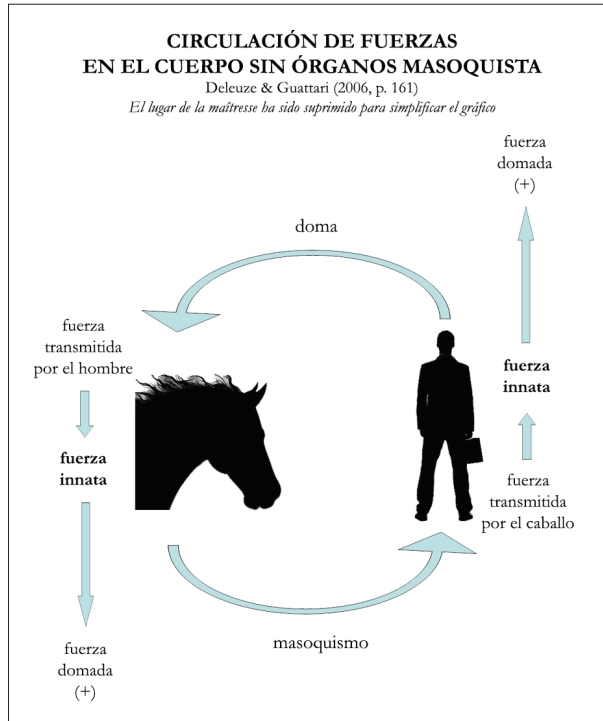
Estos textos se refieren a la unión sexual como “una batalla”, una idea muy conocida también en la literatura occidental. Sin embargo, es típicamente china la idea de que *la “victoria” corresponde a quien, durante el coito, logra obtener la esencia vital del otro, aumentando así la propia reserva de energía vital.* (Van Gulik, 2005, p. 267; la cursiva es mía)

Para tomar la fuerza de la mujer, el hombre ha de recurrir a diversas maniobras que le permitirán aspirar su aliento, saliva y otros fluidos. Para ello es indispensable que no eyacule; como señala Lyotard —cuyo análisis del libro de Van Gulik también es citado por nuestros autores—, la boca y el pene se convierten entonces en herramientas de perforación y extracción de la energía Yin, antes que en meros conductos de descarga (Lyotard, 1990, p. 231). Según el *Yixinfang*,

Durante el coito se debe considerar el semen como la substancia más preciosa. Al conservarlo, un hombre esta protegiendo su propia vida. Después de cada eyaculación, la pérdida de semen debe compensarse con la absorción de esencia femenina. Para conservar el semen es necesario contenerse nueve veces, después de cada serie de nueve movimientos, o también evitar la emisión del semen presionando el lugar debajo el miembro con [los dedos de] la mano izquierda. Entonces el semen retrocederá y beneficiará a todo el organismo. Para absorber la esencia femenina se alternan nueve movimientos superficiales con uno profundo. Colocando la boca sobre la del “enemigo”, se inhala su respiración y se succiona su saliva. Cuando se trague bajará al estómago, donde la esencia Yin pasará a ser esencia Yang. Cuando esto se ha hecho tres veces, se deben dar golpes superficiales nuevamente intercalando cada nueve movimientos uno profundo, hasta que se llegue al número 81 o 9 veces 9, que completa el número Yang. (Van Gulik, 2005, pp. 251-253)

Todo este procedimiento es interpretado por Deleuze y Guattari como un programa para formar un “circuito de intensidades” que permita aumentar las potencias. El proceso es comparado por ellos con el del masoquista que instruye a la *maîtresse* para que haga de él su caballo. El circuito del masoquista comienza por la doma, a través de la cual el hombre impone fuerzas transmitidas a las fuerzas innatas del caballo; el masoquista invierte luego dicha relación, de manera que ahora “el caballo va a transmitirle [al masoquista] sus fuerzas transmitidas [por el hombre en la doma], para que las fuerzas innatas del masoquista sean a su vez domadas” (Deleuze & Guattari, 2006, p. 161) (véanse los gráficos *infra*). En el circuito taoísta, el hombre se apropia de la fuerza innata (Yin) de la mujer, a fin de que su propia fuerza transmitida (Yang) devenga a su vez innata (Deleuze & Guattari, 2006, p. 162). Según entiendo, esto puede traducirse como sigue: el hombre absorbe la fuerza Yin innata de la mujer, que en él se convierte en fuerza Yin transmitida. Dicha fuerza se transforma a su vez en fuerza Yang transmitida, para devenir finalmente fuerza Yang innata, multiplicando así la fuerza Yang del hombre. Si bien Deleuze y Guattari mencionan solo una mitad del circuito (apropiación de la fuerza femenina por parte del hombre), sobrentienden que puede correr también en la otra dirección (apropiación y multiplicación de las energías masculinas por parte de la mujer). Esto es confirmado por algunos pasajes del *Yixinfang* donde se dice que aunque también la mujer puede robar fuerza, *conviene que ella no lo sepa*; pues de saberlo, podría lograr “incluso” transformarse en hombre (Van Gulik, 2005, pp. 268-270)¹⁹.

¹⁹ Needham (1962) afirma que “El propósito de las técnicas taoístas era incrementar lo más posible la cantidad de *ching* vivificante por medio de estímulos sexuales, pero al mismo tiempo evitar su pérdida... el fin no era prevenir la concepción sino asegurar la nutrición de las dos fuerzas, *especialmente la Yang*” (p. 149; traducción y cursiva son mías).



La condición de no eyaculación que se impone a este proceso opera con el mismo fin que las ataduras y costuras del masoquista: facilitar la constitución de una superficie por la cual algo (dolor, energía Yin/ Yang) pueda circular; con otras palabras, la construcción de un cuerpo sin órganos. Para Deleuze y Guattari (2006), la sexualidad taoísta construye “*un cuerpo sin órganos intensivo, Tao, un campo de inmanencia en el que el deseo no carece de nada*, y como consecuencia ya no se relaciona con ningún criterio exterior o trascendente” (p. 162; la cursiva es mía). Lo que está en juego en esta interpretación de la sexualidad taoísta es el estatus mismo del deseo, cuya subordinación a fines exteriores es rechazada explícitamente: el practicante taoísta no eyacula, no para colmar una carencia existencial, tampoco para “quedarse” con una mayor cantidad de energía (aun cuando esto pueda ser una parte del proceso), sino fundamentalmente para *permitir la circulación* de flujos positivos de deseo. Que el deseo constituya un campo de inmanencia (Tao) significa que la circulación se produce siguiendo sus propias leyes, sin que ninguna formación externa (Juicio de Dios) pueda regularla o justificarla. Al igual que el masoquismo y el amor cortés, el Tao es entonces fundamentalmente una práctica: la práctica o el camino de *deshacer* estratos (por ejemplo, el de la subjetividad) para lograr que algo pase²⁰.

Ahora bien, además de constituir un caso del CsO como campo de inmanencia, el Tao de los tratados sexuales es, ampliando la escala, el componente de un agenciamiento, esto es, de una

²⁰ La autonomía del deseo en su campo de inmanencia se compone perfectamente con la concepción taoísta del Tao como autorregulación de la Naturaleza. En efecto, el capítulo 25 del *Laozi* afirma dicha autonomía de una manera, por así decirlo, muy spinoziana: “Grande es el Cielo, grande la Tierra, grande es el Tao y también grande es el soberano [el hombre]... El hombre tiene a la Tierra por norma, la Tierra al Cielo por norma tiene, del Cielo el Tao es la norma, la Naturaleza es la norma del Tao” (Preciado Idoeta, 2006, p. 407). Que *la Naturaleza es la norma del Tao* no significa que este se someta a una instancia superior, sino que “identificado con las leyes de la Naturaleza, es norma de sí mismo. Considérese que *ziran* (Naturaleza) significa ‘lo que es así por sí mismo’” (Preciado Idoeta, 2006, pp. 471-472).

multiplicidad o conexión entre multiplicidades constituida entre un plano de consistencia y dos o más estratos que la envuelven. Posee, por lo tanto, dos caras: una orientada hacia los estratos y otra hacia el plano de consistencia desterritorializado o CsO (Deleuze & Guattari, 2006, p. 48). Desde esta perspectiva, las prácticas sexuales taoístas son solo una cara en un agenciamiento del deseo: la “cara Tao de desestratificación”, que mira hacia el cuerpo sin órganos y traza el plano de consistencia (Deleuze & Guattari, 2006, p. 162). La otra cara, la que mira hacia los estratos, Deleuze y Guattari la identifican con el confucianismo y su utilización de estas mismas técnicas sexuales. En efecto, los confucianos subordinarían la inmanencia del deseo en el circuito de las energías a fines exteriores como la buena procreación, el ascenso social y la responsabilidad estatal: una sexualidad-árbol, sometida al modelo de la reproducción, frente a una sexualidad rizomática, liberada no solo de la reproducción sino quizá incluso de la genitalidad (Deleuze & Guattari, 2006, p. 23).

La Joven Sencilla dijo: “Existe un método fijo para tener hijos. Debe purificarse el corazón y hacer que todas las penas se desvanezcan, sentarse tranquilo con el espíritu sereno y concentrar los pensamientos por medio del ayuno. Entonces, al tercer día de finalizada la menstruación de la mujer —después de medianoche y antes de que el gallo cante— el hombre debe estimular la pasión de la mujer con prolongados juegos sexuales preliminares. Luego se une con ella, conjugando sus sentimientos mutuos y estando atento a hacer que el placer que él siente también lo sienta su cónyuge. Cuando el hombre vaya a eyacular, el miembro penetrará dentro de la vagina sólo un centímetro y medio; si penetra más, pasará la boca del útero. Que no penetre más allá de la Gruta en forma de trigo. Si lo hace, traspasará el Umbral de los Niños y no podrá penetrar en la Puerta de los Niños. *Si este método se practica de forma correcta se tendrán hijos sabios y bondadosos que vivirán hasta avanzada edad*”.

P’eng-tsu dijo: “Para tener hijos, un hombre debe acumular y nutrir su semen y no eyacular con demasiada frecuencia. Si emite semen al copular con la mujer en el tercer o quinto día después

de que la menstruación haya finalizado, habrá concepción. *Si se concibe un niño, será sabio y tendrá talento, vivirá mucho tiempo y tendrá una posición importante en su vida; si se concibe una niña, será casta y sabia y se casará con un hombre destacado*". (Van Gulik, 2005, p. 254; la cursiva es mía)

Al Tao-cuerpo sin órganos lo acechan, pues, seguramente entre muchos otros, dos peligros: ser orientado exclusivamente hacia la cara de estratificación, con el consecuente detenimiento de la circulación (ya nada pasa por su superficie, los hombres de Estado confucianos lo han rectificado todo), y que su proceso permanezca mal comprendido, interpretado como un retraso del placer, como perversión o como manifestación de una carencia. En una clase sobre la relación entre los estratos y el CsO dictada en Vincennes en 1973, siete años antes de la publicación de *Mil mesetas*, el profesor Deleuze, buscando ejemplos del cuerpo sin órganos, invocaba ya el caso del taoísta chino y el peligro de su (occidental) incompreensión:

Podríamos tomar al antiguo guerrero chino. Nosotros, occidentales, interpretamos las conductas sexuales del chino antiguo, al igual que las del chino taoísta, como un retardo del goce. Hay que ser un sucio europeo para comprender las técnicas tao de esa manera. Ellas implican lo contrario: arrancar al deseo de sus pseudo-finalidades de placer para descubrir su propia inmanencia en su pertenencia a un campo de consistencia. De ninguna manera esto es retardar el goce. (Deleuze, 2005, p. 201)

PALABRAS FINALES

Exponer estas figuras del Oriente implica, a mi entender, poner a vibrar algunos de los principales puntos de resonancia entre el pensamiento oriental/chino y el de Deleuze y Guattari. Los temas en ocasión de los cuales Oriente se ha hecho presente en *Mil mesetas* —las relaciones entre el Estado y la máquina de guerra y entre el espacio estriado y el liso; el cuerpo sin órganos como

campo de inmanencia del deseo, entre otros²¹— forman parte de una trama más amplia de “perturbadoras afinidades” entre ambos planos del pensamiento. Estas afinidades exceden la semejanza externa o la mera coincidencia terminológica, puesto que implican *vínculos intrínsecos de resonancia conceptual*. Es por ello que no basta con responder a la pregunta “¿qué es el Oriente de Deleuze y Guattari?” —algo que en parte comienza a hacer este mosaico de ejemplos, figuras y citas— sino que es preciso explorar también otra pregunta más vital e interesante: ¿cómo, dónde, bajo qué condiciones estas figuras orientales se conectan con las preocupaciones fundamentales del pensamiento deleuziano-guattariano?

Corresponderá a un próximo trabajo intentar responder a este interrogante. Aquí me he limitado a proporcionar algunas bases textuales que servirán, espero, para desplegar el *hilo conductor* con el que se tejen dichas afinidades. Podemos decir por ahora que se trata de *un conjunto de implicaciones prácticas* —a la vez pragmáticas, geográficas y expresivas— *derivadas de una ontología eminentemente relacional*. Bajo esta luz, el Oriente de Deleuze y Guattari aparecerá como un ámbito o caso que permite mostrar las condiciones necesariamente contingentes de articulación entre una pragmática nómada, una determinada distribución geofilosófica y una forma dicotómica de expresión del pensamiento.

REFERENCIAS

- Artaud, A. (1975). *Para terminar con el juicio de dios y otros poemas*. Buenos Aires: Caldén.
- Bartra, R. (1992). *El Salvaje en el espejo*. México, DF: UNAM-ERA.
- Bordeleau, E. (2009). La Chine et la ligne. Une étude de la référence chinoise dans *Mille Plateaux*. En D. Giroux, R. Lemieux & P.-L. Chénier (Dir.), *Contr’ hommage pour Gilles Deleuze. Nouvelles lectures, nouvelles écritures* (pp. 45-62). Québec: Les Presses de l’Université Laval.

²¹ Una segunda serie de figuras del Oriente y sus afinidades conceptuales es estudiada en Soich (2014).

- Couchot, H. (2005). L'Extrême-Orient. Une ligne de fuite japonaise et chinoise. En S. Leclercq (Ed.), *Aux Sources de la Pensée de Gilles Deleuze 1* (pp. 133-147). Mons: Sils María.
- Deleuze, G. (1996). *Crítica y clínica*. Traducción de T. Kauf. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G. (2005). *Derrames. Entre el capitalismo y la esquizofrenia*. Traducción del equipo editorial Cactus. Buenos Aires: Cactus.
- Deleuze, G. (2006). *Diferencia y repetición*. Traducción de M. S. Delpy y H. Beccacece. Buenos Aires: Amorrortu.
- Deleuze, G. & Guattari, F. (2006). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Traducción de J. Vázquez Pérez. Valencia: Pre -Textos.
- Fleitas González, P. (1990). *Ninpo Taijutsu. Manual de técnicas básicas de lucha sin armas*. Barcelona: Alas.
- Hatsumi, M. (2005). *El Ninja moderno*. Telde: Seigan.
- Hatsumi, M. (1988). *The Grandmaster's Book of Ninja Training*. Chicago: Contemporary Books.
- Hatsumi, M. & Chambers, Q. (1994). *Stick Fighting. Técnicas de defensa personal con bastón*. Telde: Pedro Fleitas Ediciones.
- Herrigel, E. (1972). *Zen in the Art of Archery*. London: Routledge & Kegan.
- Lynn, R. J. (trad.). (1999). *The classic of the way and virtue: a new translation of the Tao-te ching of Laozi as interpreted by Wang Bi*. New York: Columbia University Press.
- Liotard, J.-F. (1990). *Economía libidinal*. Traducción de T. Mercado. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Massumi, B. & Dean, K. (1992). *First & Last Emperors: The Absolute State and the Body of the Despot*. Brooklyn: Autonomedia.
- Needham, J. (1962). *Science and Civilization in China*, vol. 2: *History of Scientific Thought*. Cambridge University Press.
- Preciado Idoeta, I. (Ed. y trad.) (2006). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*. Madrid: Trotta.
- Shirani, T. (2009). Combat-entre de Deleuze et Pensée orientale. *Revue Numérique de Philosophie Contemporaine, 1*.
- Slingerland, E. (2003). *Effortless Action. Wu-wei as Conceptual Metaphor and Spiritual Ideal in Early China*. New York: Oxford University Press.
- Soich, M. (2014). Figuras del Oriente en Mil mesetas y ¿Qué es la filosofía?: del I Ching y el pintor-poeta chino al pensamiento por figuras y el devenir imperceptible. *Contrastes. Revista Internacional de Filosofía*, XIX (2), 357-378.

- Van Gulik, R. H. (2005). *La vida sexual en la antigua China*. Traducción de R. B. Facal. Madrid: Siruela.
- Von Kleist, H. (1999). *Pentesilea*. (Traducción y adaptación teatral de J. M. Coco Ferraris). Buenos Aires: Nueva Visión.