

## *La mala hierba. Aproximaciones a la figura del Oriente en Mil Mesetas y ¿Qué es la filosofía?, de Deleuze y Guattari*

Matías Soich / Universidad de Buenos Aires

---

Procuraré ofrecer en este trabajo algunos resultados de una primera aproximación a la figura del Oriente en las dos últimas obras escritas en conjunto por G. Deleuze y F. Guattari, *Mil Mesetas* (1980) y *¿Qué es la filosofía?* (1991). Motiva esta labor la intuición de que el pensamiento oriental, más específicamente el pensamiento chino, posee profundas resonancias, no sólo formales sino en su orientación vital, con los postulados centrales de la filosofía de estos autores. Como brevísima aclaración histórica, sabemos que el ambiente intelectual de Deleuze y Guattari era abierto a los estudios orientales: Francia es uno de los centros sinológicos más importantes del mundo<sup>1</sup>. Guattari visitó China y estaba asimismo “fascinado” por la cultura de Japón, país al que viajó ocho veces (Dosse, 2009: 48, 617-20). A partir de diversas referencias en sus escritos, es evidente que ambos autores accedieron a diversas obras orientales y sobre el oriente; la presencia de estos temas en el pensamiento de Deleuze es bien reseñada por Couchot (2005). En cuanto a nosotros, nos interesan aquí dos cuestiones: por un lado, el uso que hacen ambos autores de la dicotomía Oriente-Occidente, y por otro lado su utilización de instancias vinculadas a lo oriental como ejemplos o ilustraciones de sus propios conceptos filosóficos. Ya sea como contraparte del Oeste o como fuente de ejemplificación, el Oriente mantiene a lo largo de ambas obras, y sobre todo en *Mil Mesetas*, una presencia subterránea, alusiva en apariencia, pero sostenida e insistente. Desarrollaremos aquí tres ejemplos tomados de la obra de 1980.

### **I. Primer ejemplo. Cuerpo sin órganos y campo de immanencia del deseo: las prácticas taoístas**

---

<sup>1</sup> A modo de ejemplo del interés por las culturas orientales en el medio intelectual francés de entonces: en los agradecimientos de su libro de 1979 *Vide et plein, Le langage pictorial chinois* (citado por Deleuze y Guattari en *¿Qué es la filosofía?*), el sinólogo François Cheng menciona en primer lugar a “mi maestro Jacques Lacan, quien me ha hecho redescubrir a Lao Tsé y a Shih-t’ao”.

En la meseta 6, “28 de noviembre 1947. ¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?”, encontramos quizá la asociación más explícita entre un concepto propio del pensamiento oriental y otro de Deleuze y Guattari. Según éstos, el cuerpo sin órganos (CsO) no es un concepto sino más bien una práctica, necesaria tanto para desear como para no desear. Es un límite inalcanzable que sin embargo ya poseemos; está dado en la medida en que va contra nuestros estratos, contra todas las formaciones y cristalizaciones que nos fabrican un organismo, un sentido y una subjetividad. Para hablar del CsO, Deleuze y Guattari recurren a una curiosa enumeración de imágenes, algunas de las cuales acusan ya afinidad con los procesos de desubjetivación atribuidos típicamente al Oriente: “Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, *Yoga*, *Krishna*, Love, Experimentación” (Deleuze y Guattari, 2006: 157, nuestro énfasis). La enumeración puede leerse en un doble sentido, como mosaico de imágenes y prácticas verdaderamente conectadas a un CsO o como fina ironía sobre sus usos espurios (“New Age”) en los que se pretende regresar al Oriente perdido de la simplicidad originaria.

Los autores prosiguen: una vez construido, por el CsO pasan intensidades de todo tipo. Es el *huevo tántrico* (Deleuze y Guattari, 2006: 159), la intensidad igual a cero a partir de la cual se produce lo real. En este sentido, tiene una relación privilegiada con el deseo: sólo se puede desear a partir de su construcción o incluso de su fracaso, pues el CsO no es sino el *campo de inmanencia o plan de consistencia del deseo*, en el cual éste se revela como fuerza positiva de producción, sustrayéndose a las maldiciones que lo atan a lo trascendente: la carencia, el fantasma y el goce. En este contexto, Deleuze y Guattari dan tres ejemplos en los que la circulación del deseo por el CsO, a pesar de realizarse en toda su positividad, suele ser interpretada según las leyes de la trascendencia. Se trata del masoquismo, el amor cortés y las prácticas sexuales taoístas; nos interesa, obviamente, este último ejemplo.

“En 982-984 se hace una gran compilación japonesa de tratados taoístas chinos” (Deleuze y Guattari, 2006: 162). Según aprendemos al consultar la obra de referencia citada por los autores (Van Gulik, 1961: 122), la compilación en cuestión lleva el título de *Yi-xin-fang*, consta de treinta volúmenes y fue realizada por el erudito japonés Tamba Yasuyori a partir de extractos de numerosas obras chinas

del período Tang. Lo que Deleuze y Guattari rescatan de la obra, o más bien del relato sobre ella, es que durante el acto sexual el hombre y la mujer pueden formar un circuito de intensidades femeninas y masculinas (*yin-yang*) mediante el cual ambas potencias resultan aumentadas siempre que el hombre no eyacule. La conformación de este circuito no es para Deleuze y Guattari otra cosa que la construcción de “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” (Deleuze y Guattari, 2006: 162). El Tao de los tratados sexuales es presentado pues como otro campo de inmanencia en el cual se despliega el deseo. Al igual que las del masoquista y el caballero cortés, las prácticas taoístas son fácilmente interpretadas como otra cosa, por ejemplo como una demora del goce, y su deseo sometido a una regla de exterioridad, como hacen los confucianos al subordinarlas a la reproducción familiar. Sin embargo se trata en definitiva de un solo agenciamiento de deseo con dos caras: la cara confuciana, orientada hacia los estratos, y la “cara Tao de desestratificación” (*Ibidem*).

## **II. Segundo ejemplo. La exterioridad del espacio liso: juegos y artes marciales**

En la meseta 12, “1227. Tratado de nomadología: la máquina de guerra”, dos juegos –el ajedrez, de origen indio, y el go, de origen chino– son contrapuestos como sendos ejemplos del aparato de Estado y la máquina de guerra. Ilustran dos ambientes y dos espacios: el ambiente de interioridad subjetiva que configura un espacio estriado (ajedrez) frente al ambiente de exterioridad que rechaza toda subjetivación para poblar un espacio liso (go). Mientras que las piezas del ajedrez tienen características intrínsecas, “personalidades” que condicionan sus desplazamientos asociándolas a un espacio jerarquizado y binarizado (cuadrícula blanco-negro), las piezas del go son anónimas y no tienen más identidad que la generada por sus apariciones, posiciones y desapariciones variables en el tablero. Éste, a pesar de estar también cuadrículado, representa sin embargo un espacio liso: los puntos y las áreas sólo existen en función de los territorios definidos por la entrada y salida de las piezas. Frente al combate institucionalizado del ajedrez, el go es una máquina de guerra cuyo objeto es una “guerra sin batalla” (Deleuze y Guattari, 2006: 361) –sin subjetivación ni interioridad. Un poco más adelante, Deleuze y Guattari contraponen en el mismo sentido al poeta y dramaturgo alemán Heinrich von Kleist (1777-1811), otra máquina de guerra, a Goethe y Hegel, los

hombres de Estado por antonomasia. El comentario retoma el ejemplo del go y la idea de Oriente como ambiente de pura exterioridad:

(...) ya no subsiste ninguna interioridad subjetiva. 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 y Guattari, 2006: 364)

La máquina de guerra y el aparato de Estado no sólo se reflejan en la teoría de los juegos, sino también al nivel de la imagen del pensamiento; aquí, los “pensadores privados” (Kleist, Nietzsche, Kierkegaard), guerreros occidentales que “tienen mucho de Oriente”, se enfrentan a los “profesores públicos” occidentales (Goethe, Kant, Hegel) (Deleuze y Guattari, 2006: 381). Convertir el pensamiento en una máquina de guerra implica conectarlo con el afuera, adoptar la forma de exterioridad mediante la construcción de un espacio liso. La referencia al luchador japonés conecta entonces con la arquería Zen y las artes marciales: en tanto implica la construcción de un espacio liso, dicen los autores, el pensamiento es como la arquería Zen: “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” (2006: 382, nuestro énfasis)<sup>2</sup>. Más allá de su fidelidad a las concepciones del budismo Zen, la elección del ejemplo deja claro que si la flecha “no va de un punto a otro” es porque el arquero subordina los puntos a los trayectos, sentido del movimiento característico de los espacios lisos. La organización tirador-sujeto, flecha-objeto y blanco-meta es reemplazada por un agenciamiento móvil tirador-flecha-blanco en el cual, como en el juego del go, no hay puntos privilegiados ni direcciones preestablecidas.

La dupla máquina de guerra-Estado también es analizada a partir de sus dos regímenes: el régimen pasional del trabajo y el régimen afectivo de la guerra. El primero es extensivo y usa herramientas, ligadas a la gravedad; el segundo es intensivo y emplea armas, ligadas a la velocidad. La velocidad de las armas no remite al coeficiente de espacio sobre tiempo (medición de las velocidades relativas en un espacio estriado) sino a la velocidad absoluta de los devenires, las

---

<sup>2</sup> Si bien no se indica la fuente, esta referencia al Zen probablemente esté influida por el libro *El Zen en el arte de la arquería* de Eugen Herrigel, publicado por primera vez en Alemania en 1948.

composiciones y descomposiciones de potencias en un espacio liso. Allí la velocidad absoluta puede coincidir con lo que, desde el punto de vista extensivo, consideraríamos un movimiento lentísimo, incluso una detención total<sup>3</sup>. Las artes marciales combinan, precisamente, la velocidad absoluta del espacio liso con una quietud relativa en el espacio estriado: el luchador de sumo “interminablemente inmóvil, y que de pronto hace un gesto demasiado rápido como para que pueda ser percibido”. En el régimen intensivo de la guerra las artes marciales van un paso más allá de las armas, pues subordinan a éstas a lo absoluto de la velocidad mental. Las armas son sólo medios, se debe dominarlas para prescindir de ellas, llegar al punto en que dé lo mismo usarlas o no –el mismo punto en que da igual decir “yo” o no decirlo (Deleuze y Guattari, 2006: 9). Las artes marciales “no invocan un código, como un asunto de Estado, sino *vías*, que son otros tantos caminos del afecto” (Deleuze y Guattari, 2006: 402). La palabra china *dao* (Tao) significa precisamente *vía* o camino: Tao del afecto en lugar de código de Estado. Finalmente, en última instancia, hasta las reglas de desplazamiento y el centro de gravedad invocados por las artes marciales aparecen como deudores de una noción fundamental para budistas y taoístas– el *vacío*:

(...) siguen perteneciendo al dominio del Ser, y lo único que hacen es traducir al espacio común [estriado] 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 (*Ibíd*)

En el caso de las artes marciales, el régimen intensivo presentaría así una suerte de “doble progresión”. Por un lado, la que va de las armas a las reglas de desplazamiento corporal, y de éstas a los movimientos desnudos y la velocidad mental; por el otro, la que a partir de un espacio estriado (dominio del Ser) accede al Vacío, espacio liso y lleno sin finalidades. Deleuze y Guattari remiten en una nota a “los tratados de artes marciales” sin más especificaciones. Aún sin saber cuáles son esos tratados, nos resulta imposible no percibir en este ejemplo la resonancia de nociones como *you* y *wu*, fundamentales en el taoísmo filosófico chino. Traducidas usualmente como “ser” y “no ser”, “haber” y “no haber”, *you* y *wu*

---

<sup>3</sup> Kleist es nuevamente un ejemplo: “es el que mejor ha combinado esas bruscas catatonías, desvanecimientos, suspensos, con las más altas velocidades de una máquina de guerra” (Deleuze y Guattari, 2006: 402).

indican respectivamente el dominio del Ser, relativo y localizable (extensivo) y el dominio del No-ser, absoluto e inasignable (intensivo). Lejos de ser una pura nada, este último es sinónimo de plenitud y eficacia (Lynn, 1999; Preciado Idoeta, 2006). También el taoísmo considera que el movimiento absoluto puede aparecer como una detención relativa: viaje inmóvil del sabio que, sin salir de casa, conoce el mundo entero (Preciado Idoeta, 2006: 237). La eficacia del taoísta se basa en un sobrio no-actuar (*wuwei*) y en un vaciamiento de la importancia asignada a la propia persona. “Aprender a deshacer, y a deshacerse, es lo propio de la máquina de guerra: el ‘no hacer’ del guerrero, deshacer el sujeto” (Deleuze y Guattari, 2006: 402).

### **III. Tercer ejemplo. Devenir-imperceptible: pintura y poesía chinas**

En la meseta 10, “1730. Devenir-intenso, devenir-animal, devenir-imperceptible...”, los autores definen entre otras cosas una semiótica propia del plan de consistencia, compuesta por infinitivos, nombres propios y artículos indefinidos: el tiempo, el nombre y la determinación del acontecimiento. En lugar de sobrecodificar los enunciados como hacen las semióticas significantes, la semiótica inmanente articula un máximo de devenires con un mínimo de expresión. Al lenguaje intensivo sólo se llega por sobriedad de los medios; Deleuze y Guattari aluden aquí a los “procedimientos pasivos” de la poesía china, haciendo referencia a los análisis del sinólogo François Cheng (Deleuze y Guattari, 2006: 268). Según éste, el poeta chino emplea procedimientos (omisión de pronombres personales, preposiciones y palabras comparativas, uso de “palabras vacías” en lugar de verbos) cuyo efecto es introducir el Vacío en el seno de la obra. “Este vacío (...) es considerado por el pensamiento chino como el lugar donde las entidades vivientes o los signos se entrecruzan, se intercambian de manera no unívoca, lugar por excelencia donde se multiplica el sentido” (Cheng, 1996: 38, nuestra traducción). Un poco más adelante Deleuze y Guattari abordan el devenir imperceptible, “final inmanente” y “fórmula cósmica” del devenir (Deleuze y Guattari, 2006: 280). Devenir-imperceptible es devenir como todo el mundo, habitar sus líneas positivas de fuga, y para ello hacen falta ascesis, sobriedad y eliminación de lo superfluo. Para los autores, Cheng muestra justamente cómo el pintor-poeta chino no imita la naturaleza, sino que deviene cósmico por medio de una sobriedad inusitada en el trazo y la caligrafía.

La siguiente cita del sinólogo puede dar una idea de la afinidad conceptual percibida por Deleuze y Guattari:

(...) gracias al Vacío que transforma la perspectiva lineal, se puede aún constatar esta relación de devenir recíproco, por una parte entre el hombre y la naturaleza al interior de un cuadro y, por otra parte, entre el espectador y el cuadro en su totalidad. (Cheng, 1991: 47-48, nuestra traducción)

Devenir recíproco con la naturaleza: la clave del devenir-imperceptible. El pintor-poeta accede entonces a las tres virtudes, imperceptible, indiscernible, impersonal; construye un CsO que deshace o debilita los tres estratos. “Entonces”, dicen los autores, “uno es como la hierba”.

#### **IV. Oriente y Occidente. La mala hierba**

La hierba no sirve para nada. Lo único que hace es crecer entre las plantas útiles, entre las piedras, entre las baldosas. Por eso, porque sólo se dedica a desbordar, Miller dice que la hierba es “toda una lección de moral”. Justamente porque no sirve para nada, la hierba tiene siempre la última palabra; al decir de los taoístas, si sirviera para algo, si su existencia tuviera fines, se empequeñecería y moriría pronto. Pero la hierba no tiene principio ni fin: crece *entre*, en el medio. Y el medio, según Deleuze y Guattari, no es la media entre dos puntos sino la instancia que arrastra los puntos y les hace adquirir velocidad (2006: 29). La hierba, la línea abstracta, la línea del devenir, todas crecen por el medio, con la velocidad absoluta del espacio liso. A lo largo de *Mil Mesetas* nos topamos una y otra vez con una imagen del Oriente del lado de la hierba, del rizoma, de los espacios lisos y del plano de inmanencia; y con su contraparte, un Occidente trascendente y arborizado. Frente a los huertos y los campos del oeste, los desiertos y las estepas orientales. Frente a la “trascendencia, enfermedad específicamente europea” (Deleuze y Guattari, 2006: 23), el jugador de go, el pintor-poeta, el practicante taoísta, China, pobladores de un espacio que desborda los sujetos y los significados:

Pasar la pared [del significante], quizá lo hayan conseguido los chinos, pero ¿a qué precio? Al precio de un devenir-animal, de un devenir-flor o roca, y, todavía más, de un extraño devenir-imperceptible (Deleuze y Guattari, 2006: 191)

Sin embargo, atención: los mismos autores nos advierten contra toda reducción simplista entre Oriente y Occidente, y entre inmanencia y trascendencia, como si fuesen dos modelos fijos. “Por supuesto, resulta muy fácil presentar un Oriente inmanente y rizomático (...) estas distribuciones geográficas no nos llevan por el buen camino” (2006: 24). Creer que como zona geográfica o incluso como “estado espiritual” Oriente es inmanente o rizomático *per se* –o creer lo contrario, o lo mismo, de Occidente –sería caer en la trampa de los *modelos*. Éstos siempre suponen un plano suplementario y trascendente que se añade, desde el subsuelo o desde el Cielo, a lo modelado. En ese sentido, también Oriente se vuelve un modelo cuando se lo considera, por ejemplo, el lugar por excelencia al cual se *regresa*.

¿Acaso son Oriente y Occidente dos modelos? La pregunta debe hacerse más bien respecto de los dos planes, el plan(o) inmanente de composición y el plan(o) trascendente de organización; la necesidad o no de su localización geográfica aparece entonces como una cuestión subordinada. Respecto a lo primero, los autores dejan claro que la oposición entre los dos planos es a la vez real y abstracta: son realmente distintos, pero no existen separadamente uno de otro. Al contrario, se interpenetran en un juego constante de dominación y escape (Deleuze y Guattari, 2006: 272-3), y lo mismo vale para todas sus determinaciones y operaciones: el espacio estriado y el liso, las multiplicidades de masa y de manada, los árboles y los rizomas. En todos los casos el procedimiento de Deleuze y Guattari es el mismo: presentan primero la oposición bajo la forma de dos modelos; luego la relativizan, apelando al proceso inmanente que destruye los modelos haciéndolos devenir recíprocamente; finalmente, muestran que se trataba de dos polos abstractos de un continuo real en variación: 1) Árbol vs. rizoma; 2) “Los árboles tienen líneas rizomáticas, y el rizoma puntos de arborescencia”; 3) árbol y rizoma pertenecen por igual a “un mismo agenciamiento maquínico que produce y distribuye todo” (Deleuze y Guattari, 2006: 41-2). Sólo hay un único *proceso* inmanente que debe ser enfrentado a todos los *modelos* –aún cuando ello suponga necesariamente la construcción heurística de modelos binarios.

Queda claro entonces que la localización de cada plano sólo puede ser contingente. Hay rizomas y árboles en Occidente y en Oriente: Kleist, por ejemplo, es una máquina de guerra occidental; los confucianos, hombres de Estado orientales. En *¿Qué es la filosofía?* los autores realizan incluso la localización



opuesta: frente al Occidente de las ciudades griegas, único que “extiende y propaga sus centros de inmanencia”, Oriente aparece como lugar de los modelos imperiales que bloquean la desterritorialización relativa inmanente (Deleuze y Guattari, 2009: 88-98). La pregunta por la posibilidad de una filosofía oriental recibe una respuesta ambigua: en los hexagramas del *I-ching*, el pensamiento proyecta la vertical trascendente sobre el plano de inmanencia, generando figuras que se acercan infinitamente al concepto sin confundirse con él; del mismo modo, las filosofías orientales mantienen una relación no-filosófica con el plano de inmanencia filosófico, a la vez acercándose a él y mostrando que los conceptos no eran sus únicos habitantes por derecho (Deleuze y Guattari, 2009: 89-91). El sabio *oriental*, que piensa por figuras y reintroduce la trascendencia en el plano de inmanencia (desterritorialización relativa trascendente) es contrapuesto al filósofo *occidental*, que crea el concepto y conecta la desterritorialización relativa inmanente con la absoluta (Deleuze y Guattari, 2009: 9).

¿Se trata entonces de dos modelos, de dos polos de un único proceso, o son apenas ejemplos arbitrarios? La reiterada utilización de imágenes orientales para ejemplificar conceptos propios del plano de inmanencia parece sugerir que ésta tiene en Oriente un sitio preferencial. Por otro lado, el principio de razón contingente enunciado por Deleuze y Guattari para la filosofía<sup>4</sup> sugiere que, así como ésta nació en Grecia por un encuentro que podría haber sido de otro modo, también la “inmanencia oriental” sería fruto de una contingencia geofilosófica. El Oriente predominantemente rizomático de *Mil Mesetas* y el Oriente que reintroduce la trascendencia en *¿Qué es la filosofía?* plantean una alternativa de difícil solución. Al este o al oeste, de todos modos, la hierba tendrá siempre la última palabra.

---

<sup>4</sup> “El principio de razón tal y como se presenta en filosofía es un principio de razón contingente, y se formula así: sólo hay una buena razón cuando es contingente, y no hay más historia universal que la de la contingencia” (Deleuze y Guattari, 2009: 95).

## Bibliografía

- Cheng, F. (1996). *L'écriture poétique chinoise. Suivi d' une anthologie des poèmes des Tang*, Paris: Éditions du Seuil.
- Cheng, F. (1991). *Vide et plein, Le langage pictural chinois*, Paris: Éditions du Seuil.
- Couchot, H. (2005). "L'Extrême-Orient. Une ligne de fuite japonaise et chinoise", en Leclercq, Stéfan (Ed.) *Aux sources de la pensée de Gilles Deleuze I*, Mons, Sils Maria, pp. 133-147.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2009). *¿Qué es la filosofía?*, Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, G., Guattari, F. (2006). *Mil Mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*, Valencia: Pre-Textos.
- Dosse, F. (2009). *Gilles Deleuze y Félix Guattari. Biografía cruzada*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- 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.
- Preciado Idoeta, I. (Ed. y trad.) (2006). *Tao Te Ching. Los libros del Tao*, Madrid: Trotta.
- Van Gulik, R. H. (1961). *Sexual Life in Ancient China: a Preliminary Survey of Chinese Sex and Society from CA. 1500 B.C. till 1644 A.D.*, Leiden, E. J. Brill.