

El “Método de meditación” de Bataille, a través del esquizoanálisis literario de Deleuze y Guattari

*The "Method of Meditation" in Bataille's Work,
Through Deleuze and Guattari's Literary Schizoanalysis*

ESTEBAN SIERRA-MONTIEL *

Resumen: Este artículo se propone estudiar el *Método de meditación* de Georges Bataille, a partir de las categorías del esquizoanálisis literario propuestas por Deleuze y Guattari. Este método resulta ser un ejemplo de lo que el esquizoanálisis considera *literatura menor*, pues la concepción del lenguaje en Bataille tiende a la desterritorialización del lenguaje utilitario. La poesía se revela como una línea de fuga respecto de los estratos duros del lenguaje y de la macropolítica, es decir, da lugar a una *literatura menor*.

Palabras clave: Esquizoanálisis, Método de meditación, Poesía, Literatura menor, No saber

Abstract: This article aims to study the “Method of meditation” of Georges Bataille’s work, viewed from the literary schizoanalysis categories proposed by Deleuze and Guattari. This method is a schizoanalytical example of “minor literature” and is a sign of deterritorialization of language in Bataille’s work. The language, from the point of view of poetry, is revealed as a line of flight in contrast to the hard strata of language and of macropolitics, which results in a minor literature.

Keywords: Schizoanalysis, Method of Meditation, Poetry, Minor Literature, Non Knowledge

* Universidad Autónoma del Estado de México, México, estebansimo77@yahoo.com.mx

*El psicoanálisis, actualmente, se cree dueño del signifiante,
de la metáfora y del juego de palabras.*

Deleuze y Guattari

Introducción

El esquizoanálisis es un planteamiento de Deleuze y Guattari que se opone al estudio de obras literarias a través de categorías psicoanalíticas como *el complejo de Edipo, la castración, el nombre del padre*, entre otras, pues se vuelven inoperantes. En este artículo, propongo el examen del texto *La experiencia interior*, de Georges Bataille, mediante los conceptos del esquizoanálisis; tarea que puede parecer extraña, pues la teoría de Deleuze y Guattari se enfocó en obras exclusivamente literarias.

Existen dos razones que permiten realizar esta reflexión: en primer lugar, el esquizoanálisis se basa en el estudio de *En busca del tiempo perdido*, de Marcel Proust, la cual, como afirma Anne Sauvagnargues (2009), fue empleada para extraer los conceptos filosóficos que se encuentran en la obra de Deleuze. En segundo lugar, las pretensiones de nuestros autores no se limitan exclusivamente a un análisis literario, sino que tienen profundas implicaciones políticas, sociales y culturales. Entonces, ¿por qué no aplicar tales conceptos a un texto que se encuentra entre las fronteras de lo filosófico y lo literario?

La obra de Bataille tiende a borrar los límites entre los saberes —cuando estos crean fronteras territorializadas conceptual y discursivamente—, pues funcionan como líneas duras que los protegen; de esta forma se evitan los desequilibrios y las desterritorializaciones de las que emergen categorías y discursos excepcionales. En el caso particular de la filosofía y la literatura, el pensamiento de Bataille se mueve por entre las lindes que dejan, en tierra de nadie, a estos dos discursos.

En síntesis, el objetivo de este artículo es sondear el “Método de meditación”, para mostrar que estamos ante una “literatura menor” o, por el contrario, si la poesía constituye una línea molar. Para ello, usaremos los conceptos desarrollados por Deleuze y Guattari tratando de encontrar un paralelismo entre éstos y las nociones de Bataille.

Bataille y el “Método de meditación”

La *Summa ateológica* de George Bataille está integrada por *La experiencia interior*, *El culpable* y *Sobre Nietzsche*. Esta *Summa* pertenece a la obra madura de nuestro autor; lejos han quedado

los panfletos corrosivos que, a veces, no son mayores a una página, pero eran capaces de provocar exasperación en los surrealistas —en particular Breton—, en los revolucionarios y en los idealistas.

Aparentemente, en esta obra el lector puede encontrar el pensamiento de Bataille, desarrollado de manera más rigurosa y coherente. Es preciso recordar que dichas características forman parte de la concepción particular que este autor tenía sobre la escritura: el rigor y la coherencia no se desvinculan del juego que constituye su reflexión, pues ésta constituye una parodia de la filosofía. De ahí que Derrida afirme:

Reírse de la filosofía (del hegelianismo) —tal es, en efecto, la forma de despertar— reclama en consecuencia toda una «disciplina», todo un «método de meditación», que reconozca los caminos del filósofo, que comprenda su juego, que actúe astutamente con sus astucias, que manipule sus cartas, que le deje desplegar sus astucias, que se apropie sus textos (Derrida, 1989: 345).

Por ello mismo, *La experiencia interior* es una mezcla incongruente de reflexiones sobre mística, filosofía, poesía, etc., complementadas con relatos de experiencias alcohólicas, eróticas y sentimentales. Al final —una vez que el lector se ha esforzado por entender la obra, que el autor parece no haber organizado de manera suficiente—, se encuentra el “Método de meditación”. Ello con la finalidad de que su concepto de filosofía nos resulte más claro. Este método está integrado por tres meditaciones que transcribo a continuación.

a) Meditación I

Un personaje importante, solicito una audiencia.

De una patada en el culo, el ministro me expulsa con estrépito.

Entro en éxtasis en la antesala: el puntapié me encanta, me desposa, me penetra; se abre en mí como una rosa (sic).

b) Meditación II

Encuentro entre dos tumbas un gusano de luz.

Lo pongo, por la noche, en mi mano.

El gusano me mira desde ahí, me penetra hasta la vergüenza.

Y nos perdemos uno y otro en su fulgor: nos confundimos uno y otro con la luz.

El gusano maravillado se ríe de mí y de los muertos y yo me maravillo igualmente, riéndome de ser adivinado por el gusano y por los muertos.

c) Meditación III

El sol entra en mi habitación.

Tiene el cuello delgado de las flores. Su cabeza tiene el aspecto de un cráneo de pájaro.

Agarra un botón de mi chaqueta.

Me apodero, aún más grotescamente, de un botón del calzoncillo.

Y nos miramos como niños:

«Yo te agarro,

Tú me agarras,

Por la perilla.

El primero...»

(Bataille, 1981: 180 - 181).

Lacan y el esquizoanálisis literario

Jacques Lacan afirmaba que todo deseo puede enunciarse o revelarse a través del lenguaje; es decir, ninguno escapaba a la interpretación, ni podía desterritorializarse del orden significante. Asimismo, sostenía que existen tres registros psíquicos: el imaginario, el simbólico y el Real. Los cuales están imbricados mediante un nudo borromeo formado por tres anillos. La construcción del primero de ellos —el imaginario— es anterior a la comprensión lingüística del niño, sobre todo cuando el padre interfiere en la relación primordial que el infante sostiene con su madre; ante dicha situación, el sujeto trata de encontrar la razón por la que ha dejado de ser objeto de todas las atenciones. De esa manera surge el falo imaginario, el cual sirve para tratar de interpretar y atar a un significante el deseo de la madre.

El registro simbólico empieza con la castración impuesta por el padre y provoca la constitución del asujeto como un sujeto de deseo. Este registro se rige por el lenguaje. Una vez que al niño se le prohíbe desear a la madre, él buscará esa primera experiencia de unidad, para ello tendrá que hacer uso del lenguaje y encadenar su deseo a las estructuras lingüísticas provistas por su sociedad.

Finalmente, a diferencia de los dos anteriores, el registro Real no es expresado por el lenguaje, aunque puede ser experimentado a través del goce. Por ello es imposible analizarlo, y sin embargo, constituye un agujero seductor alrededor del cual gira el orden simbólico, para tratar de ocultar lo imposible y evitar que conduzca al sujeto a su muerte. En palabras de Dylan Evans: “on the one hand, the real cannot be known, since it goes beyond both the imaginary and the symbolic; it is, like the Kantian thing-in-itself, an unknowable x”¹ (1996: 163).

A partir del presupuesto lacaniano de que *el inconsciente está estructurado como un lenguaje* se comprende que el problema psicológico se produce por el desplazamiento de algún significante, lo cual altera las estructuras inconscientes y establece el marco para que se manifieste la enfermedad psíquica: la histeria, la perversión, el sadismo, etc. Además, Lacan pensó al deseo como carencia; es decir, el sujeto irá tras el “objeto *a*” para reencontrarse con la experiencia de unidad primigenia.

La tarea del psicoanálisis consiste en encontrar las razones por las que cierto significante ha adquirido un sentido distinto, creando una cadena de significantes equivocados que, pese a todo, mantienen entre ellos una relación coherente y lógica. Esa aberración inconsciente del lenguaje puede ser resarcida por medio de la terapia psicoanalítica. “También establece el lugar del inconsciente como un lugar de significantes organizados según la trama de un discurso, o sea una organización significativa *análoga* a la de un lenguaje del que el sujeto hubiera perdido el dominio” (Dor, 2008: 119).

Edipo es muy importante para Lacan como lo fue para Freud; él juega a modo de tronco arbóreo para explicar todos los meandros del deseo, de tal forma que se le puede imputar cualquier evento: “El padre tiene la culpa de todo: si tengo problemas de sexualidad, si no logro casarme, si escribo, si no puedo escribir, si inclino la cabeza es este mundo, si debí haber construido otro mundo infinitamente desértico” (Deleuze y Guattari, 1978: 19).

Si bien Freud todavía piensa al deseo como necesidad biológica no satisfecha (soñar que se come un pastel de frutillas), Lacan, debido a la influencia de Kojève, considera que el deseo es propiamente humano y no una mera necesidad animal; por ello, deseo y lenguaje son lo mismo. Lo anterior le permitió afirmar la existencia de estructuras lingüísticas que pueden dar cuenta del movimiento del deseo.

El esquizoanálisis propuesto por Deleuze y Guattari se opuso al estructuralismo psicoanalítico de Lacan; para ellos, el deseo no se mueve según lo dictan estructuras fijas,

¹ “Por una parte, lo real no puede ser conocido, ya que va más allá de lo imaginario y lo simbólico, éste es, como la cosa-en sí kantiana, una *x* incognoscible.” La traducción es mía.

sino que hace conexiones rizomáticas, el inconsciente mismo está vacío, y el significante no es determinante para crear estructuras. Asimismo, para ellos, Edipo no existe en el inconsciente, ha sido inventado por Freud, quien lo colocó ahí como una verdad absoluta para explicar el movimiento del deseo. El inconsciente, según Lacan, constituye un teatro donde la misma obra se representa en un *ritornelo* obsesivo. En suma, el inconsciente para nuestros autores constituye una instancia represora como lo confirma Foucault:

Deleuze y Guattari intentaron mostrar que el triángulo edípico padre-madre-hijo no revela una verdad atemporal y tampoco una verdad profundamente histórica de nuestro deseo. Intentaron poner de relieve que ese famoso triángulo edípico constituye para los psicoanalistas que lo manipulan en el interior de la cura una cierta manera de contar el deseo, de garantizar que el deseo no termine invistiéndose, difundiéndose en el mundo que nos circunda, el mundo histórico; que el deseo permanezca en el seno de la familia y se desenvuelva como un pequeño drama casi burgués entre el padre, la madre y el hijo. Edipo no sería, pues, una verdad de naturaleza, sino un instrumento de limitación y coacción que los psicoanalistas, a partir de Freud, utilizan para contar el deseo y hacerlo entrar en una estructura familiar que nuestra sociedad definió en determinado momento. En otras palabras, Edipo, según Deleuze y Guattari, no es el contenido secreto de nuestro inconsciente. Edipo es un instrumento de poder, es una cierta manera de poder médico y psicoanalítico que se ejerce sobre el deseo y el inconsciente (Foucault, 2010: 37).

Para Deleuze y Guattari el inconsciente sólo está habitado por fuerzas que realizan intercambios maquínicos; el inconsciente es una fábrica productora de nuevas interconexiones deseantes que no están regidas por los significantes. Gracias a que el lenguaje introyecta significantes conscientes, es como lo social, territorializa dichas fuerzas vitales y las pone a trabajar para sí. Por ello, el inconsciente no está habitado por Edipo, él mismo ha sido colocado ahí por Freud. Lacan ha basado su psicoanálisis en ese falso presupuesto.

La forma misma de la interpretación se manifiesta incapaz de alcanzar al inconsciente, puesto que ella misma suscita las ilusiones inevitables (incluyendo la estructura y el significante) por lo que la conciencia se hace del inconsciente una imagen adecuada a sus deseos —todavía somos piadosos, el psicoanálisis permanece en la edad precrítica (Deleuze y Gattari, 2010: 349).

Para Deleuze y Guattari el deseo no es pensado de modo negativo, es decir, como carencia. Por el contrario, posee para ellos un sentido positivo, pues está habitado de una vitalidad desbordante que le permite realizar agenciamientos novedosos y no significantes; no tiene, por tanto, que entrar en ninguna estructura; el deseo tiende a crear nuevas líneas de fuga que le permitan expresarse, el deseo es un don, un regalo. En otras palabras, no puede ser aprehendido por ninguna estructura lingüística, él es *pre-ontológico* y *a-subjetivo*.

Devenir animal consiste precisamente en hacer el movimiento, trazar la línea de fuga en toda su positividad, traspasar un umbral, alcanzar un continuo de intensidades que no valen ya sino por sí mismas, encontrar un mundo de intensidades puras en donde se deshacen todas las formas, y todas las significaciones, significantes y significados, para que pueda aparecer una materia no formada, flujos desterritorializados, signos asignificantes (Deleuze y Guattari, 1978: 24).

Tanto Freud como Lacan son incapaces de pensar al inconsciente sin las estructuras sociales y los significantes conscientes; se fabricaron un inconsciente *ad hoc*, donde Edipo juega el papel de verdad inconsciente, válida para todo tiempo. La teoría y crítica literaria psicoanalítica tiene como propósito rastrear: la castración, el deseo por la madre, el odio al padre, la homosexualidad del autor, etcétera.

En suma, el esquizoanálisis, a diferencia del psicoanálisis, persigue distintos propósitos sociales, ontológicos y filosóficos. Se propone rastrear en el texto tres tipos de líneas: las primeras son las líneas molares o duras, la cuales pertenecen al ámbito de lo macro-político y social. En segundo lugar, se encuentran las líneas moleculares o flexibles, éstas se mueven entre las molaridades y fracturan su funcionamiento; constituyen una desterritorialización respecto a los códigos oficiales. Finalmente, las líneas de fuga escapan tanto de lo molar como de lo molecular, pueden ser consideradas como imperceptibles, tienden a la completa desterritorialización, aunque ello no significa que puedan evitar una nueva reterritorialización². El ámbito de lo molar puede ser considerado duro porque está regido por el significante, mientras que las líneas moleculares y de fuga tienden a destruir los significantes que sustentan los discursos de la molaridad.

² "Las multiplicidades se definen por el exterior: por la línea abstracta, línea de fuga o de desterritorialización según la cual transforman su naturaleza al conectarse con otras" Deleuze, Gilles y Félix Guattari, Rizoma, México, D.F., Fontamara, 2009. p. 34.

Arte y lenguaje en Hegel

Una vez aclarada —aunque de manera somera— la importancia que le dio el psicoanálisis al lenguaje, trataré de vincular esta concepción de la palabra con la que propone Bataille. Para ello será preciso explicar que no se puede entender la polémica generada por este autor sin tener en cuenta contra quién se enfrenta. Por lo anterior, dedico un espacio en este artículo para exponer la concepción del lenguaje en Hegel, pues, si bien se establece un vínculo controvertible entre el psicoanálisis y el esquizoanálisis respecto al significante, también existe una disputa similar entre Bataille y Hegel.

Podemos tomar un ejemplo referente al arte para explicar la relación entre significado y significante en Hegel. En su sistema de las artes, tuvo la pretensión de explicar el desarrollo del *espíritu absoluto*; pensó que la autoconsciencia del ser humano aumenta conforme se transforma el mundo a través del trabajo. En el caso particular del arte se pueden distinguir sus distintas etapas de manera precisa.

El arte comienza cuando el ser humano crea un objeto a partir de una concepción previa; éste debe de ser capaz de expresarse lingüísticamente. El arte verdadero depende de tres causas: el concepto, el lenguaje y la elaboración. Me pregunto, entonces, si ¿acaso los animales crean arte?, Hegel respondería que los animales, si bien cambian la naturaleza, lo hacen por accidente; por tanto, sus creaciones son meramente instintivas.

Aún más, ¿acaso los artesanos crean arte? Hegel aseveraría que su labor puede ser considerada un “trabajo animal o instintivo”, porque sus creaciones sólo imitan las formas que previamente existen en la naturaleza ya sea animales o plantas, pero detrás de dichas obras no se encuentra un signo creado por la inteligencia; de esta manera, dicha creación no puede ser considerada humana, porque la mano que lo elaboró no estaba guiada por un concepto. “El espíritu se manifiesta, por tanto, aquí como el *artesano* y su obrar, por medio del cual se produce a sí mismo como objeto, pero sin llegar a captar todavía el pensamiento de sí, es un modo de trabajo instintivo, como las abejas construyen sus celdillas” (Hegel, 2002: 405).

En *Estética*, Hegel asevera que el despliegue de las artes depende del despertar y la manifestación del aspecto espiritual del hombre en sus obras. Afirmo que la arquitectura griega puede ser considerada como arte simbólico, porque todavía no logra expresar el concepto de modo adecuado, aunque ya se encuentran características de racionalidad. Las columnas del templo, por ejemplo, a pesar de parecerse a una forma de la naturaleza —el tronco de un árbol—, no son irracionales como éstos que crecen al azar, pues están ubicadas a una distancia proporcional y son simétricas; en otras palabras, fueron creadas

a partir de un concepto, no son una artesanía que imite las formas de la naturaleza. "Lo común a la obra de arte, el ser creada en la conciencia, y elaborada por manos humanas, es un momento del concepto existente como concepto, que se le contrapone" (Hegel, 2002: 412).

Aunque la arquitectura logra expresar características del espíritu humano de manera imperfecta (orden, simetría y medida), no manifiesta todavía la interioridad a través de la corporalidad; ello será tarea de la escultura griega (considerada por Hegel como arte el clásico por antonomasia), cuya precisión fue capaz de alejarse de las formas animales (orejas, pezuñas, cuernos) que se plasmaban aún en el arte egipcio y mesopotámico para revelar la forma humana sin abigarramientos ni caprichos (las esculturas con múltiples brazos de los dioses de la India). No obstante, a la escultura le es imposible representar la subjetividad humana de modo completo, tan sólo expresa el alma vacía de pasiones y acciones.

Posteriormente, el arte romántico revela la agitación sentimental de la interioridad humana, primero, a través de la mirada en la pintura, la cual logra manifestar la riqueza de los sentimientos. Este arte es capaz de representar colectividades, cosa que no podía hacer la escultura: poco a poco el arte avanza y le es posible expresar al mundo humano con mayor precisión.

En la música se concretan las pasiones aún sin contenido, porque les falta la palabra; solo a través de la composición melódica se revelará que la interioridad es tiempo subjetivo. Aunque gracias a los acordes mayores y menores, el espíritu es capaz de plasmar sus estados de alegría o tristeza, no bastan para revelar la profundidad del alma humana; por ello, a los acordes de séptima mayor o menor les ha sido encomendada la misión de manifestar, por medio de las disonancias, el dolor, la pesadumbre y la zozobra del hombre ante su Dios crucificado, ante la madre sufriente del Cristo, etcétera.

El espíritu humano logra su pleno autodescubrimiento a través de la poesía, pues en ésta, por primera vez, se encuentra con un elemento que le es afín. La palabra ya no necesita de la burda piedra para comunicar en tres niveles distintos el concepto; tampoco necesitará de la escultura para revelar su alma aún sin contenido pasional; es más, las dos dimensiones de la pintura le serán insuficientes para expresar la riqueza de sus concepciones, y a pesar de que la interioridad es tiempo, la música no logrará describir con precisión todos los estados del alma. Ahora el lenguaje detenta el patrimonio espiritual de la humanidad: lenguaje y hombre son lo mismo; por ello, no puede haber desplazamientos ni aberraciones en el lenguaje, éste asegura el orden entre la interioridad humana y la exterioridad cultural que manifiesta.

En su teoría del signo, Hegel consideró que el significado o concepto está íntimamente vinculado al significante o imagen acústica; asimismo que ambos responden al despliegue del *Logos*. De este modo, los significantes no puede desplazarse por metonimia ni metafóricamente, y aunque existe la alienación o diferenciación entre lo interior y lo exterior —es decir, entre el sujeto y sus productos culturales—, solo la reunión de ambos garantiza el conocimiento.

Haciendo suyo aquel enlace en que el signo consiste, la inteligencia eleva el enlace *singular* a *universal* mediante ese recuerdo interiorizador, o sea, a enlace permanente, en el que quedan objetivamente vinculados para ella nombre y significación, y convierte la intuición, que es primeramente el nombre, en una *representación*, de tal modo que habiéndose identificado el contenido, el significado y el signo, son ahora una sola representación, y siendo concreto el representar en su interioridad, el contenido es como existencia suya; la memoria *que retiene* nombres (Hegel, 2010: 506).

El planteamiento logocéntrico de Hegel se basa en la escritura alfabética que asegura el despliegue y la plenificación del Espíritu absoluto sin que existan fracturas entre significado y significante. Por ello, este filósofo se opuso a la escritura jeroglífica, porque se basa en imágenes o símbolos que conducen a la disociación entre lo escrito y lo pronunciado, lo que hace más difícil la unificación que permite el signo. En cambio, la escritura alfabética asegura la unión entre lo interno (significado) y lo externo (significante) existe un vínculo invariable, solo así el sujeto puede estructurar la realidad; lo objetivo y lo subjetivo, se co-pertenecen. Por lo anterior, se puede afirmar que en la postura hegeliana existe una “estructura” que asegura la unificación del espíritu aunque éste se aliene, pues cuando se recupera, el concepto permanece intacto.

Para Bataille, en el pensamiento de Hegel, los anhelos de dominio conceptual del mundo se encuentran plasmados de manera acabada. De este modo cobra sentido el término *saber absoluto*, pues no es el saber particular de alguna región del conocimiento, tampoco es un conocimiento científico, sino que: “[...] le savoir absolu, à la fin de *La Phénoménologie de l'esprit*, n'apporte aucun contenu proprement nouveau, mais récapitule tout le chemin parcouru pour en prendre conscience pleinement [...]”³ (Vieillard-Baron, 2006: 143).

³ “[...] el saber absoluto, al terminar *La Fenomenología del espíritu*, no aporta ningún contenido nuevo, pero recapitula todo el camino recorrido, para tomar conciencia de él plenamente”. La traducción es mía.

El saber absoluto está constituido por la totalidad de las descripciones de los productos culturales. Se puede acceder a él lingüísticamente, pues solo el lenguaje permite la adecuada descripción de todos los momentos del espíritu. El conocimiento está constituido por la suma del trabajo humano en todos los ámbitos. De modo similar, en el psicoanálisis lacaniano el lenguaje permitía tener un dominio casi absoluto del inconsciente, de sus estructuras y sus significantes. De ahí el paralelismo polémico que se puede encontrar entre concepciones lingüísticas diferentes: Lacan, Deleuze y Guattari; por otra parte, Bataille y Hegel.

El “Método de meditación” y el esquizoanálisis

Hegel pensó que a través del trabajo conceptual del espíritu se lograba conocer totalmente al ser humano. Gracias a la palabra, el espíritu sería capaz de territorializar conceptualmente toda creación humana. Lo anterior se logra mediante la descripción adecuada y precisa de todo producto cultural; es decir, asegurando la unión entre significado y significante de los productos culturales y buscándoles un lugar en algún momento de su despliegue. De este modo, toda creación sería atribuida al ser humano, a su espíritu racional.

Si a través del pensamiento hegeliano, el hombre acrecentó su conocimiento sobre el mundo y acerca de sí mismo, Bataille se propuso desandar el camino del espíritu para regresarlo a momentos anteriores de su evolución. Si Hegel había procurado analizar el trabajo artístico del espíritu, hasta revelar su cumbre en la poesía, Bataille llevó el lenguaje al límite de lo posible.

El saber absoluto es producto del *trabajo del espíritu humano*; sin embargo, esa labor es negada por Bataille a través del concepto de no-saber. El saber absoluto puede ser considerado una línea molar, pues representa la macropolítica. La risa, el juego y el erotismo, por el contrario, constituyen líneas de fuga que destruyen al saber absoluto moviéndose entre las molaridades hegelianas: la historia, el derecho, la religión, la lógica, etc.; ello es posible porque dichos aspectos no fueron considerados en la *Fenomenología del Espíritu*.

La poesía en Hegel solo representaba un momento del desarrollo del espíritu; ésta, a modo de estafeta, sería retomada por el pensamiento conceptual (Filosofía) para llevar su claridad, precisión y coherencia a un nuevo momento. Pero, en el manejo conceptual y científico del mundo ya se ha sembrado el orden y la claridad de la poesía. La precisión y distinción de los entes, la clasificación y descripción de la idiosincrasia de los pueblos, así como sus cosmovisiones, ya constituyen organizaciones del cosmos.

Por ello Bataille, a través de su concepción del lenguaje, pretendió destruir los pensamientos científico, filosófico y teológico; al mismo tiempo, su lucha fue contra la concepción utilitaria del lenguaje en general: “If, therefore, Hegel –our paradigm of meaning⁴– relates discourse to a horizon of knowledge, Bataille will relate discourse, and subject who cannot but fail to master it, to one of non-knowledge. The method by which he does so goes by the name of poetry”⁵ (Gemerchak, 2003: 126).

Más allá de los momentos del despliegue del espíritu que propone Hegel, para Bataille el trabajo conceptual del lenguaje empezó desde la prehistoria; gracias a éste, el ser humano pudo nombrar, clasificar y jerarquizar; es decir, utilizar las posibilidades de dominio que le brindaba la palabra. Adquirió así cada vez más habilidad y precisión en sus simbolizaciones; acrecentó su conocimiento y lo transmitió a nuevas generaciones. Por ello, el hombre ha logrado extender su dominio conceptual sobre el mundo. Todas las redes de comunicación, los trazados geográficos sobre el globo terráqueo, y la explotación sistemática de la naturaleza, encuentran su fundamento en las características de orden y precisión que posee el lenguaje entendido *hegelianamente*.

El lenguaje no solo garantiza la supervivencia biológica del hombre, sino también la organización de la sociedad, a la vez, impide la destrucción de la misma por medio de fundamentaciones morales, de las costumbres, las leyes, las penas, etc. Ese uso pragmático de la palabra constituye una *lengua mayor*, expresa los deseos de las masas organizadas, de la sociedad, de los aparatos legales y constitucionales; en suma, de lo molar.

Según los filósofos, el lenguaje ha servido para ayudar al orden molar en la conceptualización del mundo, reforzar la moral, así como para fundamentar la programación social. Por otro lado la palabra “útil” ha sido usada por los religiosos para sentar las bases de su teología, difundir las buenas costumbres, asegurar el régimen de significantes vigente, y justificar el régimen de explotación del género humano. Finalmente, desde el punto de vista científico, el lenguaje ha tenido como fin la clasificación, el desciframiento de la naturaleza y la dominación de la misma. La literatura mayor ha usado el lenguaje para promover una escritura comprometida con el cambio social de los pueblos y las razas; desde esta perspectiva, si la literatura puede ser considerada como arte, debe estar

⁴ Por significado Gemerchak se refiere obviamente a la unión indisoluble que constituye al signo hegeliano: significado y significante. Hay que recordar que el sentido para Hegel no existe si se separan estos elementos. Hegel y Saussure comparten la idea de que el sentido del lenguaje sólo es posible por ese vínculo indisoluble entre significado y significante.

⁵ Si, por tanto, Hegel –nuestro paradigma de significado– relaciona el discurso a un horizonte de conocimiento, Bataille vinculará el discurso, y el sujeto que no puede sino fracasar para dominarlo, al no-saber. El método por el cual lo hace se conoce con el nombre de poesía”. La traducción es mía.

al servicio del Estado, promover la idiosincrasia y los valores vigentes de una nación, tal y como la concibieron el marxismo, el nazismo y los nacionalismos.

Si desde la prehistoria el hombre ha usado el lenguaje para captar *lo claro y lo distinto*, como afirma Descartes, ha sido posible solamente porque el lenguaje le permitía separar los “entes” del *Uno-Todo*. Es a partir de la abstracción que el hombre establece una distancia entre él y las “cosas”; surge así la relación *sujeto-objeto*. Ésta permite controlar el mundo, pero en la continuidad del mundo nada se encuentra separado; sin embargo, por medio del discurso, constituido de “palabras separadas”, el hombre puede describir lo que experimenta —y que en realidad está unido—; por ejemplo, un paisaje.

Para Bataille todos los usos y abusos de la palabra mencionados anteriormente no llevan al lenguaje al límite de sus posibilidades; ello se logra solo cuando se abre la posibilidad de llevarlo al silencio, a lo asignificante, a su *inoperosidad*⁶ (Agamben, 2011). Es preciso aclarar que Bataille no entiende por silencio el fin de la palabra, sino su uso sin meta utilitaria, y este espacio se crea en las literaturas menores, aquellas que no sirven al *status quo*, aquellas que no defienden la Verdad de los discursos, sino que se mueven entre los bloques duros de la macropolítica, y que tienden a desterritorializar el lenguaje de los fines que dictan los Estados. “La figura di Kafka incarna agli occhi di Bataille la perfetta puerilità di colui che si propone di vivere una vita sovrana, obbedendo solo ai propri impulsi immediati, senza comprometersi col mondo dell’attività e del potere”⁷ (Giarda, 2008: 39).

La literatura menor, tanto para Bataille como para Deleuze y Guattari, es la expresión de un uso menor del lenguaje, que se opone a las literaturas mayores plenamente reconocidas por el *status quo*, pues expresan los significantes, principios y las ideas que les impone la macropolítica. Mientras que las literaturas menores buscan una acción política a nivel micro, para tratar de expresar el deseo desterritorializado de las minorías.

Por tanto, la literatura menor constituye una máquina de guerra contra las formas de vida que proponen los estratos molares y significantes, basados en ritornelos obsesivos que apresan el deseo y no dejan que las subjetividades experimenten nuevas formas de estar en el mundo, “formas de subjetividad radicalmente nuevas. Subjetividades del afuera” (Guattari, 1996: III).

⁶ Giorgio Agamben usa este término para designar la potencia de modo negativo.

⁷ “La figura de Kafka a los ojos de Bataille encarna la perfecta puerilidad de quien se propone vivir una vida soberana, obedeciendo sólo a los impulsos inmediatos, sin comprometerse con el mundo de la actividad y del poder”. La traducción es mía.

En el caso del “Método de meditación” el lenguaje sigue funcionando, pero es llevado al límite de lo posible, trasgrediendo así el funcionamiento signifiante del lenguaje; es orillado al extremo de sus posibilidades, pero no al silencio propiamente dicho —si ésta fuera la pretensión, Bataille no habría escrito nada.

Bataille leyó a Hegel a través de la interpretación de Kojève. El pensador ruso declaró que la historia llega a su fin con la filosofía de Hegel, pues la búsqueda del deseo de reconocimiento se termina cuando el Estado moderno reconoce la interioridad de los individuos, y por tanto, su derecho a poseer, con lo cual se convierten en ciudadanos.

La desaparición del Hombre al final de la historia no es una catástrofe cósmica: el Mundo natural sigue siendo lo que es por toda la eternidad. Y tampoco es eso una catástrofe biológica: el Hombre permanece con vida en tanto que animal que es, de acuerdo con la Naturaleza o el Ser-dado. Lo que desaparece, es el Hombre propiamente dicho, es decir la Acción negatriz de lo dado y el Error, o en general el Sujeto *opuesto* al Objeto (Kojève, 2007: 217).

Precisamente la acción del ser humano crea y despliega la Idea hasta llegar al saber absoluto; para ello el espíritu actúa de modo inconsciente y poco a poco ha cobrado plena conciencia de su mundo hasta darse cuenta que no existe diferencia entre su interioridad y su exterioridad. Bataille se preguntaba ¿qué pasaba con la negatividad al final de la historia? “Si la acción (el ‘hacer’) es —como dice Hegel— la negatividad, entonces se trata de saber si la negatividad de quien ‘no tiene nada más que hacer’ desaparece o subsiste en el estado de ‘negatividad sin empleo’” (Bataille, 2005: 83-84).

La transgresión al sistema hegeliano que pretendió Bataille ocurre cuando la “negatividad sin empleo” —que encuentra Bataille en la interpretación que Kojève hace de Hegel, sobre todo en lo que el pensador ruso llama el *fin de la historia*— se queda “trabajando en el vacío”, sin llegar a la plenitud como *negatividad objetual*; por lo que no puede considerarse como negatividad, porque ya no es dialectizada ni se encumbra sino hasta el conocimiento. Como consecuencia de ello, en la post-historia, extrañamente, el lenguaje ya no trabaja de modo signifiante.

Y sin embargo, lo inquietante de la literatura —y ahí radica su importancia— es que nos muestra cómo la palabra no transforma la negatividad del lenguaje en la positividad del concepto, sino que la mantiene y la preserva. Esta *negatividad inútil* es lo que Blanchot llama el «desobramiento» (*désœuvrement*) de la obra literaria. Si el lenguaje es comprendido

en términos de negatividad, es la literatura la más cercana a su esencia en tanto que la literatura concierne a la ausencia y a la capacidad del lector de experimentar la ausencia, precisamente en tanto que ausencia (Yébenes, 2007:35).

Bataille ve en la literatura de los llamados “poetas malditos” la posibilidad de fragmentar y negar los discursos que buscan la utilización del lenguaje de acuerdo con sus propios fines. Ésta constituye líneas flexibles por donde se fuga el beneficio y el sentido moral del lenguaje. Bataille asegura que el sentido de la palabra escapa definitivamente en la poesía.

La experiencia interior se constituye por tres tipos de líneas: en las líneas duras domina el significado; éstas se encuentran en las discusiones que Bataille mantiene con otros filósofos haciendo uso de lenguaje preciso, coherente y racional; su sentido es fácilmente localizado. De esta manera, “Conocer quiere decir referir a lo conocido, percibir que una cosa desconocida es la misma que otra conocida. Lo cual supone o un suelo firme en el que todo reposa (Descartes), o la circularidad del saber (Hegel)” (Bataille, 1981: 116).

Entre las líneas flexibles se encuentran aquellos argumentos —relativos a lo molar—, cuya misión no es, paradójicamente, fundamentar el pensamiento racional⁸, sino fragmentar el lenguaje oficial y utilitario que pertenece a lo social. A dichas líneas pertenecen sus explicaciones en favor de la poesía, porque ésta, al llevar de lo conocido a lo desconocido, desterritorializa el significante.

Si palabras como *caballo* o *mantequilla* entran en un poema, lo hacen despojadas de preocupaciones interesadas. Por tantas veces como esas palabras: *mantequilla*, *caballos* son aplicadas a fines prácticos, el uso que la poesía hace de ellas libera a la vida humana de tales fines. Cuando la granjera dice la *mantequilla* o el chico de la cuadra el *caballo*, conocen la mantequilla, el caballo. Pero, por el contrario, *la poesía lleva de lo conocido a lo desconocido*. Puede lo que pueden la granjera o el chico de la cuadra, presentar un caballo de mantequilla. Sitúa, de este modo, ante lo incognoscible. Sin duda, apenas he mencionado las palabras, las imágenes familiares de caballos y mantequillas se presentan, pero sólo son solicitadas para morir de inmediato. En esto es la poesía sacrificio [...] (Bataille, 1981, 144).

⁸ Recordemos que Alberto Navarro (2001) afirma que “las líneas moleculares son ambiguas”, de ahí que pertenezcan todavía a lo molar (demostraciones, pruebas) y, sin embargo, tienden a fracturar el significante, porque parten de una “percepción extraña” de la realidad.

Si la considerada “literatura maldita” escapa de lo molar y propone una línea flexible que fractura al sistema político-social, la poesía nos llevaría a la desterritorialización total del lenguaje para inducirnos a un éxtasis, a una salida de nuestra subjetividad, donde ya no nos reconozcamos en el texto. La poesía constituye una literatura menor, “it is, as Bataille claims, a ‘minor’ form of writing, a minor that is ‘inserted’ in the world like children in the house –subordinated, neutralized, to be seen not heard”⁹ (Gemerchak, 2003: 147).

Tales meditaciones desterritorializan el sentido y llevan el lenguaje a su grado cero: su inoperosidad en el mundo objetivo. La palabra deja de asumir el papel de fundamento que certifique nuestros conocimientos, se aleja de la utilidad: el derroche de palabras constituye un gasto puro. Bataille parece hacerle un guiño al hegelianismo, para el cual la poesía debería expresar sólo los altos intereses del espíritu; a modo de parodia, incluye ciertas connotaciones sexuales y vergonzosas para burlarse del espíritu, pues el aspecto erótico de su poesía escapa del orden signifiante del lenguaje, de modo similar a como el erotismo transgrede las leyes y los contratos con los cuales el Estado pretende territorializarlo.

Se ríe así del espíritu, su “filosofía” es una anti-filosofía. La lectura de la *Summa ateológica* es un ejercicio artístico que no lleva a ningún fundamento conceptual, de ahí que sea *ateológica*. Por el contrario, se asoma el no-saber, incomparable a la ignorancia que pregonaba Sócrates, quien suponía que se es ignaro porque todavía no se había conquistado el saber. Según Bataille el no-saber se asienta sobre los logros del saber, para llevarlo al límite de sus posibilidades.

En el momento cumbre de *La experiencia interior*, es decir, el “Método de meditación”¹⁰, Bataille lleva al lenguaje a su parodia. Si para Hegel la poesía permitía la manifestación del espíritu humano –en otras palabras, su racionalidad–, para Bataille es posible darle cabida al “pensamiento del afuera” en el lenguaje, el cual ya no representa la racionalidad del espíritu, es más, la destruye. La subjetividad humana ya no se encuentra consigo, sino con una línea de fuga que la desterritorializa.

De lo anterior se desprende que la producción literaria de Bataille se oponga a las altas pretensiones que Hegel le había asignado al lenguaje. En estas novelas eróticas se harán presentes impulsos no humanos, pasiones animales, bajas pretensiones, deseos

⁹ “Esto es, como afirma Bataille, una forma ‘menor’ de la escritura, un menor de edad que está ‘insertado’ en el mundo como los niños en la casa –subordinado, neutralizado, para ser vistos pero no oído”. La traducción es mía.

¹⁰ Puede pensarse que se ha confundido el análisis de “La experiencia interior” con “El método de meditación”, pero Bataille asevera que: la experiencia soberana, la experiencia interior, el punto extremo de lo posible y la meditación, son lo mismo.

inconfesables y apetitos vulgares, donde el deseo se mueve de modo rizomático y asignificante. Así empieza el trabajo de destrucción del “saber absoluto”, para llevar el lenguaje a un uso poco digno del espíritu humano. “El sacrificio es inmoral, la poesía es inmoral” (Bataille, 1981: 145).

El “Método de meditación” es un juego, pero éste usa los presupuestos sobre los que se asienta el trabajo conceptual para negarlo de mejor manera. El juego es posible una vez que el trabajo conceptual ha llevado al lenguaje a su posibilidad utilitaria máxima, sólo entonces la transgresión se hace posible, no deteniendo el movimiento de conceptualización de la realidad, sino llevándolo al extremo de lo posible, como se lleva un chivo expiatorio al precipicio para arrojarlo, logrando así el sacrificio del lenguaje.

El no-saber constituye una línea de fuga por donde el lenguaje, desterritorializado de su función utilitaria y significativa, se convierte en juego. El pensamiento de Bataille constituye *The sunday of the negative* (Gemerchak, 2003). La poesía simboliza el séptimo día, durante el cual Dios descansó una vez que había creado el mundo. La inoperosidad sagrada del descanso se contrapone al mundo profano del trabajo. Sólo así es como podemos tener una imagen completa del ser humano. Éste no sólo es un *Homo faber*, su destino no es ser obrero del sentido, pero tampoco puede ser considerado *Homo Sapiens*, pues lo propio de éste no se encuentra en su inteligencia, sino en el éxtasis, en la destrucción del mundo del sentido, de la palabra y la verdad.

Conclusiones

Como nos recuerda Giorgio Agamben, el ser humano tiene la potencia de actuar, pero ésta le ha sido arrebatada por el Estado, el cual promueve la potenciación de las fuerzas vitales para explotarlas mejor, de tal modo que —según afirma Baudrillard (1993)—, aun cuando deseamos morir, la ciencia médica se encarga de hacer de nuestra agonía un calvario en su afán por mantenernos esclavizados. A la máxima potencia le pertenece también el poder de no hacer, es decir, de negarse, de asumir su potencia de modo negativo.

Es como si Bataille se propusiera invertir la desterritorialización de la lengua para que deje de ser un órgano del Sentido y regrese al “sentido de la tierra” —del que hablaba Nietzsche—, el sentido animal del cual se desterritorializó: “generalmente, en efecto, la lengua compensa su desterritorialización con una reterritorialización en el sentido. Al dejar de ser órgano de un sentido, se convierte en órgano del Sentido” (Deleuze y Guattari, 1978: 34).

La claridad y distinción que nos brinda el lenguaje, a través de sus descripciones, se basa en la abstracción, en la separación de los objetos. Por el contrario, el juego poético sigue un movimiento inverso, no separa lo que se encuentra unido en la continuidad, sino que lo vuelve a unir, logrando así el sacrificio del sujeto cognoscente. “La poesía lleva al mismo punto que todas las formas del erotismo: a la indistinción, a la confusión de objetos distintos. Nos conduce hacia la eternidad, nos conduce hacia la muerte, a la continuidad: la poesía es *la eternidad. Es la mar, que se fue con el sol* (Bataille, 2003: 30).

Sólo el *Homo ludens* logra expresar al ser humano completo, aquel que es capaz de desterritorializarse de las exigencias de su espíritu, de afirmarse a través del derroche de sus fuerzas y de su vida, de tomarse la vida no solamente de manera grave y seria, sino también de llevar una existencia frívola, convirtiendo a la vida en una línea de fuga respecto del mundo de la utilidad y del concepto. Tal vida encuentra su correlato en las novelas de Bataille. El no-saber, la suerte y el azar forman parte de la vida de sus personajes: “La propuesta batailleana se asume como ficción y no como saber o concepto porque busca no incluir a la pérdida en la cadena de sentido en donde el gasto improductivo es considerado como un desperdicio calculado requerido por la producción” (Flores y Yébenes, 2010: 89).

El “Método de meditación” hace tartamudear al lenguaje, frena al discurso con sentido, se propone llevarlo a lo imperceptible. La poesía crea una lengua menor dentro de una lengua mayor. La inoperancia de la palabra destruye la efectividad del lenguaje. En el juego poético, la desterritorialización de la palabra crea una línea de fuga que se libera del significante, dicha línea puede ser llamada: no-saber o “Método de meditación”.

El no-saber, lejos de constituir una línea de fuga que pueda ser atrapada por una nueva reterritorialización, tiende a la desterritorialización absoluta, es una máquina de guerra; deviene imperceptible, ya no puede ser recodificado por las máquinas binarias que se basan en oposiciones claras y distintas que son necesarias para el funcionamiento utilitario del lenguaje. La máquina abstracta que organiza los saberes, los enunciados y las lenguas dominantes no puede sobrecodificar a la poesía para asegurar la homogeneidad del discurso. La poesía, por el contrario, representa el lenguaje de la heterogeneidad, por tanto, está despojada de todo sentido e interpretación para los segmentos duros.

La poesía constituye una literatura menor, porque en ella la “negatividad sin empleo” se despliega y regresa a la continuidad. Ésta representa la muerte de los significantes; con ello el saber es transgredido. La poesía y la literatura de Bataille constituyen el no-saber. Así el logocentrismo hegeliano es llevado al desgarramiento absoluto. En la poesía, el sentido se pierde a través de aporías, la subjetividad pierde pie, el sujeto de conocimiento

es confrontado con su muerte cuando se enfrenta con lo imposible de una experiencia interior que no es experiencia ni pertenece a la interioridad¹¹.

Bibliografía

01. Agamben, Giorgio, (2011), *Desnudez*, Barcelona, Anagrama, 151 pp.
02. Bataille, Georges (2003), *El erotismo*, México, D.F., Tusquets, 289 pp.
03. Bataille, Georges (1981), *La experiencia interior: seguida de Método de meditación y de Post-scriptum 1953*, Madrid, Taurus, 210 pp.
04. Bataille, Georges (2005) *Escritos sobre Hegel*, Madrid, Arena, 94 pp.
05. Baudrillard, Jean, (1993), *El intercambio simbólico y la muerte*, Caracas, Monte Ávila, 272 pp.
06. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (1978), *Kafka. Por una literatura menor*, México, D.F., Ediciones Era, 127 pp.
07. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2009), *Rizoma*, México, D.F., Fontamara, 69 pp.
08. Deleuze, Gilles y Félix Guattari (2010), *El AntiEdipo: Capitalismo y esquizofrenia*, Buenos Aires, Paidós, 428 pp.
09. Derrida, Jacques (1989), *La escritura y la diferencia*, Barcelona, Anthropos, 413 pp.
10. Dor, Joël (2008), *Introducción a la lectura de Lacan. El inconsciente estructurado como un lenguaje*, Barcelona, Gedisa, 238 pp.
11. Evans, Dylan (1996), *An Introductory Dictionary of Lacanian Psychoanalysis*, London and New York, Routledge, 241 pp.
12. Flores, Leticia y Zenia Yébenes (2010) “Hegel después de Bataille y Derrida” en *La lámpara de Diógenes*, Puebla, Benemérita Universidad de Puebla, números 20 y 21, 2010. <http://www.lidiogenes.buap.mx/revistas/20/81.pdf>. Consultado el 20 de septiembre de 2013.
13. Foucault, Michel (2010), *La verdad y las formas jurídicas*, Buenos Aires, Gedisa, 191 pp.
14. Freud, Sigmund (1998), *Esquema del psicoanálisis*, Madrid, Debate, 211 pp.
15. Gernierchak, Christopher (2003), *The Sunday of the negative. Reading Bataille, reading Hegel*, New York, State University of New York Press, 291 pp.
16. Giarda, Alessandro (2008), *Esperienze della sovranità*, Vercelli, Mercurio, 205 pp.
17. Guattari, Félix (1996), *Caosmosis*, Buenos Aires, Manantial, 164 pp.
18. Hegel, G.W.F (2002), *Fenomenología del espíritu*, (trad. de Wenceslao Roces), Barcelona, R.B.A, 483 pp.
19. Hegel, G.W.F. (2010), *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*, Madrid, Alianza, 630 pp.
20. Kojève, A. (1982), *La idea de la muerte en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 94 pp.
21. Kojève, A. (2007), *La concepción de la antropología y del ateísmo en Hegel*, Buenos Aires, Leviatán, 228 pp.
22. Kojève, Alexandre (2008), *La dialéctica del amo y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La pléyade, 316 pp.
23. Lacan, Jacques (1989), *Escritos I*, México, D.F., Siglo XXI, 509 pp.
24. Lacan, Jacques (1989), *Escritos 2*, México, D.F., Siglo XXI, 900 pp.

¹¹ Hay que aclarar algo que quizá escapa a Deleuze y Guattari, y es que Lacan afirmaba que el registro Real no era capaz de ser atrapado por el lenguaje. Por ello, existe un paralelismo entre lo Real y lo imposible en Bataille. Lo cual significa que la territorialización del inconsciente llevada a cabo por el psicoanálisis no es totalitaria.

25. Navarro, Alberto (2001), *Introducción al pensamiento estético de Gilles Deleuze*, Valencia, Tirant Lo Blanch, 231 pp.
26. Sauvagnargues, Anne, (2009), *L'empirisme transcendantal*, Puf, 438 pp.
27. Vieillard-Baron, Jean-Louis (2006), *Hegel. Système et structures théologiques*, Paris, Cerf, 321pp.
28. Yébenes, Zenia (2007), *Figuras de lo imposible*, México, D.F., UAM / Anthropos, 239 pp.

Esteban Sierra Montiel: Licenciado en Filosofía y maestro en Humanidades por la UAE-Méx. Ha impartido las clases de Filosofía del mito, Filosofía de la cultura y Problemas contemporáneos en torno al conocer. Actualmente estudia el Doctorado en Humanidades en el área de Filosofía Contemporánea en la misma institución. Ha publicado el libro *La filosofía: ¿arte o violencia? Una reflexión en torno a El nacimiento de la tragedia de Friedrich Nietzsche* (2012) . Es coautor del libro *Devenires de la Literatura y la Filosofía* (2014).