

Reflexiones sobre la vida objetal en la obra de Monique David-Ménard

Judith Butler

Universidad de California, Berkeley

El presente texto introduce tres trabajos presentados originalmente como parte del coloquio “Objetos, Fantasmas, Vida y Muerte” dedicado a la obra de Monique David-Ménard en la Universidad de Columbia, en Abril de 2014.¹ Monique David-Ménard, psicoanalista y filósofa que enseña en la Universidad de Paris VII-Diderot, ha desarrollado la práctica del psicoanálisis en forma privada durante muchos años. Su trabajo se destaca por el modo en que acerca la experiencia clínica a una pregunta filosófica, y por su peculiar modo de entender el inconsciente para apoyar y perturbar diversos sistemas filosóficos. Con formación en la Escuela Lacaniana, pero retornando de tanto en tanto a Freud con sus propias preguntas, ha escrito extensamente sobre el problema de la pulsión, el rol de la biología en el psicoanálisis, siempre sosteniendo un modo de pensar la filosofía y el psicoanálisis como mutuamente reveladoras. Comprometida en una filosofía feminista, ha ofrecido un modo de pensar sobre la diferencia entre los sexos, la encarnación social y el género, aportando una trayectoria de “feminista francesa” muy diferente a aquella usualmente canonizada en el mundo anglosajón.

David-Ménard ha completado sus estudios de maestría en filosofía con Paul Ricoeur (Universidad de Nanterre, 1968), un doctorado en psicopatología y psicoanálisis con Pierre Fédida (Universidad Paris-VII, 1978), y un doctorado en filosofía con Jean-Marie Beyssade (Sorbonne Nouvelle Paris-III, 1990). Ha sido profesora de filosofía en Reims, Sceaux, y en Paris-VII, además de haber recibido su formación en psicoanálisis en la Escuela Freudiana de París (EFP), en ese entonces bajo la conducción de Jacques Lacan, siendo ella miembro de la institución en 1979-80. Entre 1982 y 1994 fue miembro del Centro de formación y de estudios psicoanalíticos (CFRP por sus siglas en francés) y luego formó parte de la Sociedad de psicoanálisis freudiano en 1994. Fue directora del College International de Philosophie de París desde 1992 a 1995, y se desempeñó allí como vicepresidente entre 1995 y 1998. En 1999 fue designada como profesora de psicopatología y psicoanálisis en la Universidad de Paris-VII, Denis Diderot, donde ha trabajado como directora del Centre d'études du vivant. A su vez, es co-fundadora de la Sociedad Internacional de Filosofía y Psicoanálisis.

Sus publicaciones incluyen trabajos sobre la relación entre el psicoanálisis y los discursos biológicos y filosóficos, la conversión histórica en Freud y Lacan, la explicación freudiana de las pulsiones como un fenómeno de “umbral”; cuerpos y lenguaje, construcciones de lo universal, ejemplificados de la forma más radical mediante la consideración de la “locura” en

la *Critica de la razón pura* de Kant; y género y melancolíaⁱⁱ. El alcance de su obra es implacable e impresionante: incluye un trabajo inicial sobre la lectura kantiana de Swedenborg que da curso a una crítica de la universalidad a través del estudio de cómo la sexualidad y la locura informan el texto; un estudio sobre la histeria “entre” Freud y Lacan que establece la particular forma de la autora de negociar entre ellos dos; numerosos ensayos sobre las pulsiones y sus vicisitudes varias; teorías de encarnación; feminismo y filosofía; la diferencia entre los sexos, el proceso de sexuación, deseo, narcisismo, qué hacer con un cuerpo sin órganos, a continuación de un impresionante y desconcertante, estudio sobre la convergencia de Deleuze y el psicoanálisis.

David-Ménard ha escrito también sobre el estatuto de la contingencia en la teoría del caos. Si bien históricamente se ha especializado en Kant, Spinoza y la fenomenología husserliana, también se ha dedicado al pensamiento lacaniano de modo selectivo y crítico, trabajando con sus potencialidades productivas y rechazando algunas de sus formulaciones más rígidas. La autora se vale de la ciencia, la filosofía, el psicoanálisis y la antropología para tejer en conjunto una red de reflexiones teóricas motivadas por un evento, una ocasión o un desafío.

La contribución de Penélope Deutscherⁱⁱⁱ en el presente volumen muestra cómo funciona esta indagación trans-teórica. David-Ménard, por ejemplo, hace uso del método foucaultiano de indagación para establecer una cierta problemática dentro del psicoanálisis y la filosofía, propone interrogantes sobre cómo el ímpetu inicial por un sistema teórico no sólo condiciona y orienta sino que perturba todo esfuerzo convirtiéndolo en total sistematicidad. Como Deutscher explica, la tarea no es ni psicoanalizar a Foucault ni aplicar Foucault al psicoanálisis, sino formular y perseguir una indagación en la cual el ímpetu que la conduzca excluya el cierre sistemático de la teoría en sí misma.

Más aún, si nos vemos precisados a establecer qué es lo que une toda la obra, qué es aquello que constituye su unidad, podríamos decir “la contingencia”. Dicha noción forma parte de la mismísima trayectoria de la pulsión y, por ello, de la vida, de lo viviente y de cómo la vida negocia el impasse, la obstrucción, la negatividad. Ella nos da una teoría de la persistencia para nuestra época –los ecos de Spinoza no deberían ser descuidados. También ha abordado un número de teorías dentro de las ciencias biológicas y físicas, tratando de entender las teorías de Freud a la luz de sus variadas citas con explicaciones biológicas, aportando la noción de que las pulsiones son su mitología.

Ciertamente en sus primeros trabajos sobre Kant, David-Ménard argumenta que las más universalizantes explicaciones de la razón fallan en reconocer la contingencia en el centro de su operación. Esta categoría, “contingencia”, emerge nuevamente en sus consideraciones sobre la teoría del caos. Ella nos ofrece una vía para conceptualizar la pulsión en sus movimientos y significados sin recurrir a orígenes irrecuperables y sin estrategias de continuidad que suprimen lo accidental y lo contingente que caracterizan lo que nos sucede y aquello que llegamos a desear. En verdad, en su más reciente obra, *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* (2011), literalmente “elogio de los azares en la vida sexual”, ella pone en claro que el deseo sigue caminos contingentes que no pueden ser predichos ni completamente tipificados.

Dicho homenaje a la contingencia es menos una celebración de lo totalmente arbitrario que una serie de reflexiones sobre cómo tanto los modelos causales como los del desarrollo fracasan al momento de dar cuenta de los impredecibles tributarios del deseo. Este texto, al igual que *Tout le plaisir est pour moi!* (2000), muestra cómo se encuentra un cierto júbilo en

su actividad teórica. Si podemos conocer, y reírnos, de semejantes momentos cuando estamos convencidos de lo limitado de nuestro narcisismo, ya hemos encontrado una posición al costado de su poder persuasivo. Si bien podríamos sufrir por el modo en que el amor se forma y se evapora, podríamos igualmente hallar la manera de afirmar ese sentido de vivir, que no existiría sin sus inexplicables cambios de dirección y apegos pasionales.

Si sostenemos que el objeto absorbe, oculta, y negocia esos impulsos inconscientes que destruirían los vínculos sociales, podríamos concluir en fin que el objeto es precisamente inherente a la psiquis humana. No remitiría al lugar en el que el hombre se proyecta y se encuentra a sí mismo, y en este sentido, el objeto no funciona adecuadamente dentro de la lógica de reconocimiento planteada por Hegel. Más bien, lo que se encuentra alojado en el objeto de forma solapada es, de hecho, aquello que no podremos ver jamás sobre nosotros mismos. Si efectivamente nos reconocemos en el objeto que creamos, encontramos, o consumimos, será entonces un error de reconocimiento. En la melancolía, la ropa de aquel que se ha ido suele envolverse alrededor del cuerpo, como una forma de negar aquella pérdida que no puede ser reconocida del todo. Sin embargo, si es nuestra destructividad lo que no podemos ver (preestablecida, quizás, por el “odio”, que conforma uno de los polos de la estructura ambivalente del amor que denota la melancolía), lo que no se puede reconocer es entonces nuestro propio poder para destruir aquello que, por otro lado, también amamos. De igual manera, el “objeto a” tiende a desviar nuestra atención de una escisión del yo que no sería manejable. El objeto absorbe, desvía, anima; recrea en sí mismo un escenario de deseo y destrucción que no podría ser encontrado de otra forma, al menos no sin consecuencias devastadoras. Cuando aparenta servir al reconocimiento, oculta de hecho el reconocimiento de la manera más efectiva.

¿Sería ésta una versión del objeto centrada en el hombre, o bien podría pensarse que el objeto tiene cualidades, o actividades, que no son reductibles a un impulso u objetivo humano, ya sea consciente o inconsciente? Es claro que el objeto no está estructurado según el modelo antropomórfico, pues el mismo no refleja una figura humana. En efecto, oculta y condensa la dimensión inconsciente (y “silenciosa”) de las pulsiones, la cual interpela cualquier formulación ideal del hombre. Sin embargo, ¿puede pensarse en el objeto como algo diferente al material inconsciente? En este contexto, ¿importa en verdad su propia materialidad?

Tal vez, la “alteridad” que, según el planteo de Winnicott, podría ser “retroalimentada” en el sujeto sea para David-Ménard precisamente aquello que no puede ser integrado en él, sin desintegrarlo por completo. Elizabeth Rottenberg aborda esta cuestión en su publicación sobre el tema, evidenciando cómo el “objeto exterior” se convierte en algo *éxtimo* para Freud.^{iv} Esto es porque se encuentra en el interior, pero claramente no está integrado, y por lo tanto permanece en aquel umbral entre el interior y el exterior. David-Ménard lo explica de la siguiente manera: “la realidad contiene aquello que ha sido excluido por el proceso de constitución subjetiva, esto es, lo real”^v.

Siguiendo a Lacan en este aspecto, David-Ménard sostiene que el “*objeto a*” es invariablemente aquello que amenaza al sujeto, y como tal es imposible de ser realmente integrado. “Para Lacan,” escribe, “el objeto es el resto de lo simbólico, donde lo simbólico remite al complejo de instancias a través de las cuales el sujeto deseante puede inscribirse en una genealogía, y en los significantes que organizan su historia. El objeto es excesivo; resulta un exceso en relación a aquello en lo que el sujeto deseante puede reconocerse, pero tampoco cubre sin más el horror inherente a lo traumático de lo real...El objeto es materia prima para

una transformación que es, esencialmente, subjetivamente libidinal” (“Objects, Exchanges, Discourse,” página 87). La dimensión traumática de lo que ha sido excluido del sujeto reaparece en medio del objeto, y por consiguiente lo constituye como “lo Real”. Aunque David-Ménard hace señalamientos acerca de la “materialidad” del objeto, es la fuente, o bien la condición inanimada del objeto de intercambio cargado de impulsiones inconscientes, lo que en verdad encubre, y por otro lado transmite.

¿Existe algo más allá de la materia de la materia? ¿Lo que no puede ser integrado en el sujeto remite siempre, y únicamente, a sus propios procesos inconscientes? De ser así, ¿habremos superado el antropomorfismo, sólo para encontrarnos dentro de un antropocentrismo de otro nivel?

Siguiendo a Marcel Mauss, David-Ménard continua desarrollando su interrogante centrándose en el *objeto de intercambio*, entendido como el objeto que ingresa, o inicia una suerte de circularidad, y así negocia el omnipresente conflicto potencial entre las pulsiones y los vínculos sociales. ¿Cómo es que los objetos se convierten en conductores secretos, pero necesarios, de las pulsiones? Si se piensa a las pulsiones como co-extensivas de los vínculos sociales, pero precisamente desde su cara antisocial (la del goce y/o destructividad), entonces ¿cómo es que el objeto conlleva, oculta y condensa esas vertientes destructivas y libidinales, pero también las convierte en oportunidades contingentes para el deseo, relanzando así las contingencias de la sexualidad? Para David-Ménard, “la contingencia es aquella conexión heterogénea que persiste entre los vínculos sociales y la sexualidad”. ¿Será, quizás, que los objetos, incluso los más inanimados, son entes vivientes, en formas que no han sido comprendidas correctamente hasta ahora, pues serían *vivientes* desde el comienzo, pero también estimulantes de forma contingente? Esta era la conjetura de Freud acerca de lo ominoso (y la hipótesis que guía su lectura de “El Hombre de Arena” de E.T.A. Hoffman, donde las vacilaciones entre los autómatas y las personas, entes animados e inanimados, finalmente conducen al protagonista a un final de suicidio y homicidio).

En la teoría feminista, por supuesto, el problema del intercambio encuentra sus raíces no sólo en las reflexiones de Marx y Engels sobre la familia, sino también en *Las Estructuras Elementales del Parentesco* (1949) de Claude Lévi-Strauss, donde es el intercambio de objetos el que asegura y reitera ciertas relaciones de parentesco. David-Ménard está menos interesada en examinar el estatuto de la mujer como objeto de intercambio, que en cuestionar la reflexión antropológica acerca del “regalo”, entendido como una forma de comprender las dimensiones silenciosas del acto que inauguran los vínculos sociales, y que vienen a incitar y constituir a la sexualidad. El objeto es aquel lugar en el que lo viviente y lo inerte se reúnen, donde hay una negociación entre lo animado y lo inanimado, y por consiguiente, un lugar en donde el fantasma siempre está operando. A fin de cuentas, pueden plantearse dos interrogantes. El primero en relación a si David-Ménard está efectivamente de acuerdo con la formulación lacaniana del objeto como “el lugar del vacío”. ¿Cómo respondería ella a la manera en que la noción de materialismo de Deleuze entró en las discusiones acerca del “nuevo materialismo”, el cual insistiría en una función inanimada y contributiva del objeto, que es irreductible a las pulsiones? En segundo lugar, ¿qué diferencia estableceríamos, si situáramos el intercambio de objetos dentro de la estructura de intercambio capitalista? Después de todo, es Marx quien sostiene que los objetos pierden sus cualidades seductoras y útiles, una vez que han sido cambiados por dinero. ¿Acaso pueden zanjar esta cuestión las formas precapitalistas de intercambio?, ¿Será preciso volver a Deleuze/Guattari, si intentamos comprender a la pulsión en relación con las formas de intercambio *capitalista*?

¿Y cómo entendemos al objeto de intercambio, en su implicación con la división sexista del trabajo en la familia, en las relaciones extramatrimoniales y en la prostitución?

Marx ofrece, quizás, una inteligente réplica a la afirmación de David-Ménard acerca de que “los objetos... no hablan por sí solos, pero condensan relaciones, y vínculos sociales y sexuales a nivel inconsciente. ¿Cómo explicaríamos el fetichismo mercantil desde esta perspectiva? Después de todo, esa “forma fantástica que devela la relación entre las cosas” (Marx 1978, 321) es también un “elemento misterioso” (320), según el cual los objetos sí hablan, e incluso narran sus historias. Marx escribe al comienzo de *El Capital*, Volumen I: “Vemos, entonces, que todo lo que nuestro análisis sobre el valor de las mercancías nos ha dicho es enunciado también por el lino en sí mismo, tan pronto como este entra en contacto con otra mercancía, el abrigo” (317). Marx está explicando el valor del lino en relación con el de la prenda producida, siguiendo un cálculo que depende de la conversión del valor de uso de cada ítem en su valor de cambio, en un mercado gobernado por el dinero. Así, está sugiriendo que los objetos comienzan a comunicarse, incluso a narrar, una vez que son introducidos en una relación de sustituibilidad del uno con el otro. Entonces, aún si el objeto sustituye (oculta, o condensa) a la sexualidad y a las pulsiones inconscientes que no pueden ser integradas en el sujeto, quizás también sea posible que esté, dentro de la lógica del intercambio, establecido como una forma sustitutiva de valor, aquella que cuenta la historia de cómo perdió sus cualidades exuberantes de camino al mercado.

¿Acaso importa, entonces, de qué material ha sido forjado el regalo, o será todo aquello una ocasión para enmascarar objetivos inconscientes? ¿Existen otros circuitos de sustitución en los que el objeto es animado y luego des-animado, y no puede ser extraído del historial del intercambio en sí mismo, al menos no sin causar pérdidas? Por supuesto, podríamos decir que no tiene sentido que el lino cuente una historia sobre sí, pero Marx sostiene que aun así tendría más sentido que la “fantasmagoría”.

Este estatuto de la fantasmagoría condicionó un tardío debate epistolar entre Benjamin y Adorno, quien le escribió al primero, “Aquí has sido violento contigo mismo” (Adorno 2001, 284). Adorno se refiere a la “tendencia supersticiosa de atribuir a la mera enumeración material el poder de iluminación que en verdad pertenece únicamente a la construcción crítica” (284). Adorno remite a Benjamin nuevamente a *El Capital*, *Volúmen I*. Benjamin, sin embargo, no se deja amedrentar, y en su réplica deja en claro que una economía libidinal se inaugura a la luz del valor de cambio. Acompañando a la especulación financiera no hay sólo un “juego de azar”, sino que también el *flâneur* se propone convertirse él mismo en una mercancía, mediante un mecanismo de imitación. Busca venderse a sí mismo (quizás, podremos decir, en calidad de capital humano), y “en este sentido, incluso supera a la prostituta: pasea al concepto abstracto de prostituta, por decirlo de algún modo” (310).

Podríamos concluir, con David-Ménard, que ciertas formas de intercambio establecen a la sustituibilidad como un principio erótico, o en tanto práctica, enunciándolo como aquel que toma sus formas más elevadas bajo un sistema de equivalencias que produce yuxtaposiciones disonantes de valor, bajo un sistema capitalista. No deberíamos alejarnos del psicoanálisis, ni de la idea de sexualidad como una serie de animadas contingencias, en el afán de que la tesis funcione dentro de la lógica de la economía mercantil.

El lino habla, y el hombre se viste de mercancía, y esto no es tanto una posición “falaz” que debe ser corregida, sino más bien una descripción apta de la fantasmagoría en nuestros tiempos.

Resumen:

Luego de una introducción al original trabajo de la psicoanalista y filósofa francesa Monique David-Ménard, el artículo despliega tres puntos clave en su obra: la noción de objeto, la cuestión de la sexuación y la contingencia, y los usos analíticos de la teoría del caos. Concluye ofreciendo una instructiva divergencia entre la lectura de David-Ménard sobre el "objeto a" y la idea de Marx de mercancía tal como se presentan en la discusión entre Adorno y Benjamin sobre fastasmagoría.

Abstract

After an introduction to the original work of the psychoanalyst and philosopher Monique David-Ménard, this article discusses three key points in her *oeuvre*: the notion of object, the question of sexuaction and contingency, and the analytic uses of chaos theory. It concludes by presenting an instructive divergence between David-Ménard's reading of the "object a" and Marx's idea of the commodity, through the discussion between Adorno and Benjamin on phantasmagoria.

Bibliografía:

Adorno, Theodor. 2001. *Walter Benjamin and Theodor Adorno: The Complete Correspondence, 1928-1940*. Edited by Henri Lonitz. Cambridge: Harvard University Press.

Keenen, Thomas. 1997. "The Point Is to (Ex)change It: Reading Capital, Rhetorically." In *Fables of Responsibility*. Stanford: Stanford University Press, 1997.

Marx, Karl. 1978. *The Marx Engels Reader*. 2nd Ed. Edited by Robert Tucker. New York: W. W. Norton.

Este texto es una traducción parcial de "Reflections on Object Life in Monique David-Ménard", publicado originalmente en *philoSOPHIA*, A Journal of Continental Feminism, Volume 5, Issue 1, 2015, pp. 81-87, donde introduce la sección "Diálogo científico sobre psicoanálisis y filosofía en la obra de Monique David-Ménard: Objetos, Fantasmas, Vida y Muerte". La misma incluye los artículos "Objects, Exchanges, Discourse", de Monique David-Ménard; "Foucault for Psychoanalysis: Monique David-Ménard's Kind of Blue", de Penélope Deutscher; y "Contingencies" de Elizabeth Rottenberg.

ⁱ La versión en español, con autorización de la autora y de David-Ménard, ha preferido mantener la expresión "object life" en el título del artículo, sosteniendo así la complejidad del tratamiento del objeto tal como aparece en el original inglés. Traducción: Paula Paragis y Ailén Provenza, con revisión técnica de Juan Jorge Michel Fariña

ⁱⁱ Pour une épistémologie de la métaphore biologique en psychanalyse. La conversion hystérique. Tesis de Doctorado (PhD) Paris 1978; "Lacanian against Lacan," *Social Text* (1982): 86-m; *L'hystérique entre Freud et Lacan: Corps et langage en psychanalyse* (Paris: 1983); *La folie dans la raison pure: Kant lecteur de Swedenborg* (Paris: 1990); *Les constructions de l'universel: Psychanalyse, philosophie* (Paris: 1997) [*Construcciones de lo universal*, (Psicoanálisis y filosofía) Buenos Aires 1999]; "Kant's An Essay on the Maladies of the Mind' and 'Observations on the Feeling of the Beautiful and the Sublime,'" *Hypatia* 15 (2000): 82-98; *Tout le plaisir est pour moi* (Paris: 2000); "Les pulsions caractérisées par leurs destins: Freud s'éloigne-t-il du concept philosophique de Trieb?" *Revue germanique Internationale* 18 (2002); "Sexual Alterity and the Alterity of the Real for Thought," *Angelaki* 8, no. 2(2003): 137-50; "The Structures of Desire and the Concept of the Universal," in *French Women Philosophers: A Contemporary Reader*, ed. C. Howells (London, New York: 2004); *Deleuze et la psychanalyse: L'altercation* (Paris: 2005) [*Deleuze und die Psychoanalyse* (Zurich: 2009)]; *Éloge des hasards dans la vie sexuelle* (2011).

ⁱⁱⁱ NdT: Referencia al escrito de Penélope Deutscher "Foucault for Psychoanalysis: Monique David-Ménard's Kind of Blue", incluido en *philoSOPHIA*, Volume 5, Issue 1, 2015, pp. 111-127

^{iv} NdT: Ver Elizabeth Rottenberg, "Contingencies" en *philoSOPHIA*, Volume 5, Issue 1, 2015, pp.128-138

^v Ver "David-Ménard: "Objects, Exchanges, Discourse", en *philoSOPHIA*, op. cit. pág. 87 (pp. 88-110)