

<https://doi.org/10.34024/prometeica.2026.33.21567>

POLÍTICAS DE LA INCLINACIÓN

EL GOCE FEMENINO

POLICIES OF INCLINATION

Female pleasure

POLÍTICAS DE INCLINAÇÃO

O prazer feminino

Lorena Souyris Oportot

(Universidad Católica del Maule, Chile)

lsouyris@ucm.cl

Recibido: 05/12/2025

Aprobado: 14/12/2025

RESUMEN

Este artículo se ha titulado “políticas de la inclinación: el goce femenino” porque presenta una reflexión teórica de carácter transdisciplinar entre filosofía, estudios de género y psicoanálisis, proponiéndose desarrollar tres objetivos fundamentales: primero, analizar la relación sexual hombre/mujer en el marco del binario goce/placer como paradigma patriarcal que ha normativizado el deseo mediante el con-tacto sexual, donde el goce de la mujer es tomado como objeto reproductivo nombrándola como mujer-vaginal. Segundo, criticar el orden binario organizado de forma psíquicamente colonial que ha estructurado el deseo femenino no dando cabida a la libre pulsión de pasiones oblicuas y/o inclinadas. Tercero, elaborar, a través del diálogo transdisciplinar entre filosofía, género y psicoanálisis, una articulación entre inclinación, goce clitoriano y diseminación con el propósito de repensar una política de la inclinación mediante el ejercicio de una autonomía libidinal que potencie una dis-posición inclinada, y no recta, hacia ella misma como mujer clitoriana. Por último, la metodología desarrollada es hermenéutica/interpretativa sobre cruces teóricos entre enfoques de género, de teoría filosófica con perspectiva psicoanalítica.

Palabras clave: goce. placer. clítoris. inclinación. diseminación.

ABSTRACT

This article is entitled “Policies of Inclination: Female Enjoyment” because it presents an transdisciplinary theoretical reflection on philosophy, gender studies, and psychoanalysis, proposing to develop three fundamental objectives: first, to analyze the male/female sexual relationship within the framework of the binary enjoyment/pleasure as a patriarchal paradigm that has normalized desire through sexual contact, where women's enjoyment is taken as a reproductive object, naming them as vaginal women. Second, to criticize the psychologically colonial binary order that has structured female desire, leaving no room for

the free drive of oblique and/or inclined passions. Third, to develop, through transdisciplinary dialogue between philosophy, gender, and psychoanalysis, an articulation between inclination, clitoral enjoyment, and dissemination with the aim of rethinking a politics of inclination through the exercise of libidinal autonomy that enhances an inclined, rather than straight, disposition towards herself as a clitoral woman. Finally, the methodology developed is hermeneutic/interpretive on theoretical intersections between gender approaches and philosophical theory with a psychoanalytic perspective.

Keywords: enjoy. pleasure. clitoris. inclination. dissemination.

RESUMO

Este artigo foi intitulado «políticas da inclinação: o gozo feminino» porque apresenta uma reflexão teórica de caráter transdisciplinar entre filosofia, estudos de gênero e psicanálise, propondo-se desenvolver três objetivos fundamentais: o primeiro, analisar a relação sexual homem/mulher no âmbito do binário gozo/prazer como paradigma patriarcal que normatizou o desejo através do contacto sexual, onde o gozo da mulher é tomado como objeto reprodutivo, nomeando-a como mulher-vaginal. O segundo, criticar a ordem binária organizada de forma psicologicamente colonial que estruturou o desejo feminino, não dando espaço à livre pulsão de paixões oblíquas e/ou inclinadas. O terceiro, elaborar, através do diálogo transdisciplinar entre filosofia, gênero e psicanálise, uma articulação entre inclinação, gozo clitoriano e disseminação com o objetivo de repensar uma política da inclinação através do exercício de uma autonomia libidinal que potencie uma disposição inclinada, e não reta, para consigo mesma como mulher clitoriana. Por último, a metodologia desenvolvida é hermenêutica/interpretativa sobre cruzamentos teóricos entre abordagens de gênero, de teoria filosófica com perspectiva psicanalítica.

Palavras-chave: gozo. prazer. clitóris. inclinação. disseminação.

Introducción

Hacer una reflexión teórica transdisciplinar sobre el goce femenino en tiempos donde las teorías feministas han avanzado y profundizado sus alcances, se vuelve inevitable para ofrecer herramientas teóricas, epistemológicas y políticas en relación con el con-tacto sexual femenino. Esto, con el fin de explorar los procesos de colonización inconsciente respecto a los deseos y poder recuperar la pertinencia de una alternativa excluyente acerca de la comprensión de la mujer como sujeto de deseo inclinada a lo sólo reproductivo. Naturalmente, colocar el goce femenino y el deseo reproductivo en disyunción excluyente significa, antes que nada, realizar una labor de demarcación, de toma de distancia en lo que concierne al sentido común muy extendido según el cual no sólo el espacio de las relaciones sexuales debe pensarse en términos de deseos intersubjetivos pasivo/activo, sino que en el fondo decir deseo reproductivo significa decir la misma cosa.

¿Qué hay de nuevo en examinar, en el momento patriarcal actual, las prácticas de sexuación femenina? Al proponer repensar una política de la inclinación, mediante el ejercicio de una autonomía libidinal que potencie una dis-posición inclinada y no rectamente normativa, trataremos de captar la posibilidad de un cambio psíquico a la luz del psicoanálisis y a través de una reflexión filosófica como alternativa excluyente dentro de los estudios de género. ¿cómo pensar un saber gozar en primera persona? Partiremos de la premisa que la separación entre teoría y praxis no existe como tal, porque entenderemos que ambas producen discursos, cambios y transformaciones sociales. Desde esta premisa nos posicionaremos en la especificidad del prefijo “trans” disciplinar que designa una relación entre disciplinas; pero también este prefijo indica no sólo un espacio entre, sino también un atravesar, un andar más allá de. Esto nos lleva a pensar que en el título de este artículo se inscribe dicho prefijo “trans” al momento de reflexionar sobre el estatuto de la inclinación. Lo que se intenta decir es que el prefijo “trans”, no sólo alude a la relación que hemos establecido entre disciplinas teóricas: filosofía, género y

psicoanálisis, sino que también en la praxis el prefijo “trans”, al indicar un espacio entre, que ya se advierte dicho espacio “entre” las teorías que sostienen este artículo, apunta a un andar más allá, apunta a una inclinación hacia una dirección divergente, una posición en declive de lo vertical, significa un *durch*. “abrirse paso”. ¿cómo pensar un saber gozar en primera persona? Es plegarse e inclinarse al descubrimiento del con-tacto en un tacto-con el propio goce femenino en sentido psicoanalítico lacaniano, y no en función del deseo masculino. Pero también, el prefijo “trans”, al aludir a un espacio entre, en que subyace un tránsito, una movilidad, también connota un espacio liminal, diseminado, es decir, una *différance*, tal como lo sostiene Jacques Derrida.

¿Qué se analizará entonces? tres objetivos fundamentales: primero, discutir el paradigma patriarcal que ha verticalizado y normativizado la relación sexual hombre/mujer en el marco del binario goce/placer a través de una colonialidad psíquica del deseo, donde el goce de la mujer es tomado como objeto reproductivo nombrándola como mujer-vaginal. Segundo, criticar el orden binario organizado de forma psíquicamente colonial que ha estructurado el deseo femenino no dando cabida a la libre pulsión de pasiones oblicuas y/o inclinadas. Tercero, elaborar, a través del diálogo transdisciplinar entre filosofía, género y psicoanálisis, una articulación entre inclinación, goce clitoriano y diseminación con el propósito de repensar una política de la inclinación mediante el ejercicio de una autonomía libidinal que potencie una dis-posición inclinada, y no recta, hacia ella misma como mujer clitoriana. Por último, la metodología desarrollada es hermenéutica/interpretativa sobre cruces teóricos entre enfoques de género, de teoría filosófica con perspectiva psicoanalítica.

¿En qué sentido nuestra posición analítica aporta al análisis crítico del binarismo sexual? en un momento patriarcal y neoliberal que se caracteriza, por un lado, por los vínculos entre el neoliberalismo, el neofascismo y el neopopulismo y, por otro, por el desarrollo sin precedentes de diversas formas de violencia sexual, se hace significativo revisitar los mecanismos psíquicos del circuito de los deseos y cómo se plasman en los imaginarios sociales y los ritos culturales respecto al con-tacto corporal.

Desde esta perspectiva, la cuestión de saber a qué prácticas de sexuación nos hemos enfrentado se plantea con más agudeza que nunca, al igual que la interrogación sobre la pertinencia de las herramientas teóricas de las y los autores tratados en este artículo y cómo se fueron articulando para formular políticas de inclinación, pero hacia el goce femenino como liberación de las ataduras del deseo colonial masculino.

Varias preguntas guiarán, por tanto, este artículo ¿Cómo interpretar las relaciones sexuales desde los con-tactos de-negados? que será el primer apartado del artículo. ¿En qué sentido puede resultar útil la caja de herramientas del psicoanálisis y la actividad de la contra-dicción en la de-negación? Que será un subcapítulo del primer apartado. ¿Cuál es la tarea política de la inclinación sexual como práctica emancipatoria crítica a la visión moral que apunta a la rectitud? Que será el segundo apartado. ¿Podemos arriesgarnos a analizar nuestro presente en términos del goce femenino? Que es la conclusión de este artículo.

1. Con-tactos de-negados

*Une Venus de marbre blanc avec air de visage riant,
comme dit Lucian és Amours,
qu'un nommé Macar [...] trouva si parfaitement
belle que le vilain s'abandonna tant que
d'exercer avec elle un acte débordement lascif..*
(Conti, Natale, 1567: 798)

En el orden teológico, moral e histórico la caricia clitoriana, como intercambio erótico, no sólo ha sido reprobada por la tradición religiosa y antropológica/patriarcal masculina, la cual ha rechazado el goce clitoriano por tratarse de un pecado cubierto de tabúes; sino también, lo ha situado en un lugar velado con el propósito de imponer un modelo sexual que ha establecido una coincidencia entre reproducción y placer, cuyo patrón es la culminación de un modelo de coito único. Ya Carla Lonzi, en el capítulo

titulado “La mujer clitoriana y la mujer vaginal” de su libro *Escupamos sobre Hegel* consagra su reflexión a la forma cómo, en la mujer, los mecanismos de placer, ligados a la reproducción, han obedecido a prototipos coloniales consignados a substraer la libre pulsión de su sexualidad, cuyo fin ha sido el de sancionar y corregir posibles “pasiones oblicuas” (Derrida, 1993). Lonzi lo señala diciendo que:

La mujer, despojada de los medios para descubrir y manifestar su propia sexualidad, adopta el modelo sexual impuesto por el varón, aceptando, como características de su ser femenino, la renuncia y la sumisión. Al experimentar un placer que es mera respuesta al placer del varón, la mujer se pierde a sí misma como ser autónomo, exaltando la complementariedad del macho, y encontrando en él la motivación de su existencia. La cultura sexual patriarcal, por ser rigurosamente reproductora, ha creado para la mujer el modelo de placer vaginal (Lonzi, 2018, pp. 66- 67).

El punto de partida en las formulaciones de Lonzi se inicia con la idea de que, en la mujer, se da una suerte de fragmentación de su sexualidad y, particularmente, de su zona de goce. Quedando así establecida una doble y tajante demarcación; por un lado, una demarcación de orden de dominación/dominado en el placer vaginal, como también de naturalización casi ontológicamente fisiológica; por otro lado, una demarcación de índole de desborde y excedente erótico clitoriano. Se puede advertir en aquella demarcación indicada por Lonzi, una crítica en virtud de la cual se pone de manifiesto que, a un lado de la línea demarcatoria, se coloca el placer vaginal que se define, desde el punto de vista patriarcal, como una sexualidad “naturalmente” identificada con una anatomía complementaria al modelo de genitalidad masculina. Es decir, adicionada al pene hegemónico que, a su vez, considera a la mujer como aquella que debe manifestar su placer ligado al consentimiento del deseo masculino. Desde este punto de vista, el tipo de placer que debe revelar la mujer se relaciona con una identidad entre mujer/vagina, cuyo goce esté sujetado a una sexualidad co-recta a fin de poder acceder al placer heterosexual en cuanto ideal monogámico.

En cambio, del otro lado de esta demarcación, en ese lugar des-poseído, se inscribe el goce clitoriano que, según Lonzi, expresa una autonomía sexual la cual gira en torno a una erótica amorosa sólo alcanzable por medio de una liberación de lo que se podría llamar, siguiendo a Judith Butler, “mecanismos psíquicos del poder” (Butler, 2001). Se trataría pues, de un con-tacto o un tacto-con la piel, cuya pulsión de tocar orgásmico conlleva la caricia sobre el clítoris como momento de fractura del tabú de tocar-se, que no necesariamente implica la radicalidad de una organización narcisista, sino que involucra abrirse a una sensación de confianza e intimidad básica de sí misma en la cual el clítoris es una zona de piel en tanto fuente y objeto de pulsión.

Ahora bien, para llevar a cabo esta vivencia de satisfacción erótica a través del con-tacto contiguo con la piel clitoriana como forma de identificación libidinal, se hace necesario examinar el funcionamiento de las estructuras psíquicas respecto a los mandatos de las fantasías ligados al deseo, puesto que estas estructuras se han organizado mediante dispositivos de sujeción de los deseos y del goce valorizados, estos mismos, desde un estatuto monogámico y de entrega al deseo masculino. Pero, a la vez, aquellas estructuras psíquicas se han organizado a través de la inscripción de una de-negación que ha dado significación a la mujer como efecto de un determinado enunciado sexual, a saber, como de-negadas. Importa no pasar por alto la afirmación anterior y para ello es menester detenerse en la noción de denegación -antes de seguir avanzando con el examen de Carla Lonzi- y por qué en este apartado lo formulamos con una separación, esto es, de-negación.

1.1 actividad de la contra-dicción en la de-negación

En 1925, cuando Sigmund Freud redactaba su artículo “Die Verneinung: la denegación”, publicado en la revista *Imago*, Vol. XI, nº3, pp. 217-221, estaba reflexionando sobre la relación constituyente entre la forma afirmativa, que se “conserva” en la negación, es decir, el afirmar la negación, y el juicio que “suprime/conserva” la aceptación de lo reprimido. La valorización que Freud le otorga a la denegación tiene relación con el hecho de que, en el juicio de negación, esto es, de “decir no”, se produce una reacción de repudio que, al mismo tiempo, revela el sujeto del inconsciente. En efecto, el “no” en

cuestión sería el signo de lo reprimido y repudiado, localizado como inconsciente y en el inconsciente. Esto se deja ver a través del desarrollo lógico, expresado como juicio, de los fenómenos psíquicos.

Se puede advertir en aquel desarrollo lógico del juicio, un proceso de transformación inscrita en la *Verneinung* en cuanto valor de metáfora en el sentido que, en la transformación, algo del estado inicial inconsciente, esto es, una simbolización primordial perdura en el estado final de la estructuración discursiva, es decir, en el juicio. Por tanto, en el acto de negar, a saber, de “decir no” se mantendría una unidad contradictoria entre supresión y conservación, unidad de ambas que definen la *Aufhebung*¹ pero, además, movilizan el juego transformador entre afirmación y negación, en virtud de los cuales un juicio expresa su función manifestada en ideas o, más bien, contenidos de representación que emergen a partir de su propio rechazo, es decir, emergen como negados y reprimidos. Desde este enfoque teórico, un contenido de representación, o de pensamiento reprimido, puede abrirse paso (*durchdringen*)² hacia la conciencia, a condición de que pueda ser negado [denegado] (*das er sich verneinen lässt*). Así, la negación [denegación] es una manera de tomar conocimiento de lo reprimido. Es ya, de hecho, una superación (*eigentlich schon eine Aufhebung*) de la represión. Pero, tampoco es la aceptación de lo reprimido. Se ve cómo la función intelectual se separa aquí del proceso afectivo. Ahora bien, con la negación [denegación] sólo se anula (*rückgängig gemacht*) una de las consecuencias del proceso de represión, la de que su contenido de representación, o contenido representativo, no llegue a la consciencia. De ello resulta un modo de aceptación intelectual de lo reprimido, mientras que persiste lo esencial de la represión (*bei Fortbestand des Wesentlichen an der Verdrängung* (Freud, 1925, p. 4).

Por su parte, la definición de juicio envuelve, etimológicamente, siempre una decisión por medio de la cual se opta por atribuir o negar algo, es decir, se admite o se rechaza algo conllevando, también, una prescripción que opera como frontera entre lo que se atribuye y lo que se rechaza. En cierta medida, esta frontera de la prescripción actúa como límite de indecisión, ya que, al fluctuar entre la afirmación y la negación, aquella decisión que define al juicio termina circunscribiéndose en una aporía, es decir, en algo insuperable que habita como represión.

Sin embargo, en palabras de Freud, la función del juicio inscribe, en los contenidos de la representación, la existencia de lo representado expresado en los modos cómo los significantes se van relacionando entre sí desplegando efectos de significación en el lenguaje. Significaciones que vienen de mociones pulsionales más originarias delimitadas en la etapa oral de lo que se quiere tragar o escupir, de lo que se incorpora o se excluye introduciéndose, así, como propiedad y posesión o despojándolo fuera de sí.

Dados estos presupuestos de Freud, el camino que se abre respecto a la de- negación de las mujeres como sujetas de enunciación, tiene que ver, primeramente, con que la negación, esto es el “no”, instala el sujeto de enunciación, es decir, instala a la mujer no sólo como negada en-sí misma y para el otro masculino, sino que es un “no” a su propio goce de con-tacto y en tacto-con su libido clitoriano. Por ende, sitúa un significante positivo que, al enunciar, sostiene positivamente su negación en el sentido de las dificultades para significarse sexualmente.

Sin embargo, ser sujetas de enunciación de-negadas encarna no sólo un pliegue, es decir, una inclinación, sino también una indecisión. Esta última – en cuanto aporía que se hace notar en la misma cadena significativa a través de la cual se sostienen los juicios, la lengua, el discurso heteronormativo del deseo– implica igualmente que ser sujetas de-negadas permite que el “de” de la negación ubique a las mujeres de goce clitoriano en un modo o condición que se “inclina” a negar, en su afirmación clitoriana de con-tacto, la sexualidad “naturalmente” reproductora impuesta por el patriarcado heterosexual de genitalidad

¹ Concepto central en la filosofía de Hegel cuando hace referencia al movimiento de la dialéctica. Movimiento donde la actividad de la contradicción es esencial para comprender la negatividad inscrita en el proceso dialéctico de negar y, al mismo tiempo, conservar lo negado. Ontológicamente, significa el movimiento del ser en su no-ser para devenir lo otro de sí mismo. A su vez, es un concepto alemán que significa, simultáneamente, suprimir, conservar y elevar o pasar a otro nivel en su ejercicio de transformación. Para mayor detalle ver los tomos de la *Ciencia de la lógica* de Hegel.

² [NT] *durchdringen*: Se trata aquí del verbo intransitivo: el acento está puesto en la partícula separable *durch*. Significa: llegar a algo por la fuerza (*dringen*), y al mismo tiempo significa *durch*. “abrirse paso”, es decir, abrir, practicar un camino sorteando los obstáculos. Un contenido de representación puede pues abrirse un paso a la consciencia (*zum*), y no “hasta la consciencia”, que correspondería al alemán *bis zum*. En efecto, el verbo alemán acentúa más el camino (*durch*) que su resultado (*zum*).

masculina psíquicamente aceptable. En consecuencia, esto otorgaría la posibilidad de ingresar como sujetas des-poseidas y des-ligadas de una relación “única” del cuidado del otro y portadora del valor pasivo de entrega.

Finalmente, en el orden del discurso o, más bien, de la contra-dicción³ que afirma y niega -en lo simbólico que aparece ahí- el sujeto de la enunciación por el cual se ha organizado no sólo el dispositivo de sujeción de deseos sujetos a la entrega monogámica, tal como sostiene Lonzi; sino también, la negación de esa organización monogámica, se puede sostener que aquel sujeto de enunciación que nombra a la mujer, tanto como afirmación de su estatuto de sujeta al deseo masculino, tanto locus de negación de esa organización monogámica, ella, en ese contra-dicción, adquiere una forma des-poseida que la localiza como un exceso de ella misma. Dicho de otro modo, la forma des-poseida es resultado del exceso, como lugar que transgrede la organización del deseo monogámico heredado y proyectado por el deseo masculino que ve en la mujer una zona erótica vaginal y no clitoriana. Y esto se ve expuesto en el mismo enunciado del discurso monogámico que la ha sometido al placer vaginal co-recto.

Expuesta esta primera parte, cuyo título lleva por nombre *con-tactos de-negados*, es importante indicar que la especificidad del con-tacto denegado, en su forma escritural separada, ha tenido la intencionalidad de explicar e identificar no sólo el modo de operar psíquico en la denegación expresada en el juicio, tal como lo había desarrollado el psicoanálisis freudiano, sino también poder dar cuenta cómo dicho rendimiento psíquico ha generado mandatos patriarcales masculinos a la hora de introyectar zonas eróticas del cuerpo. Cuerpo imaginario de forma binaria y, por esto mismo, bajo un circuito de deseos binarios también. Desde esta perspectiva, es importante avanzar la reflexión para indicar cómo es posible pasar desde la de-negación hacia políticas de la inclinación.

De la de-negación a políticas de la inclinación

Una forma de prescindir del esquema psíquico analizado en el apartado anterior es lo que hace Adriana Cavarero respecto a la noción de inclinación como un término que le posibilita realizar una crítica a la rectitud. Con la noción de inclinación Cavarero pone en tensión la moral inscrita en la idea de lo correcto que subyace a la noción de rectitud. En su texto, titulado *Inclinaciones: crítica de la rectitud* (2020) Cavarero realiza un análisis del concepto de inclinación haciendo referencia al modo cómo se ha tomado este concepto en la tradición filosófica. En un primer acercamiento, Cavarero se apresta a indagar el carácter moral que ha situado la filosofía a la noción de inclinación en contraste con la rectitud. En tal sentido, ha habido un empeño por intentar mirar con sospecha las inclinaciones encausándolas y controlándolas. Se puede advertir ahí una “actitud filosófica común” (Cavarero, 2020, p.7) de borrado y ocultamiento de las inclinaciones, cuyo propósito ha sido de verticalizar, en sentido de rectitud, los comportamientos a la luz de lo racional.

Más aún, no sólo la filosofía sino también la teología, dirá Cavarero, han contribuido a complejizar el término rectitud versus inclinación denotándolo de cierta semántica ligada a la voluntad, sea virtuosa o deshonesto, otorgándole connotaciones innatas o adquiridas en la formación de la conducta. Del mismo modo, ya la tradición filosófica -al haber estudiado el tema de los deseos, las pasiones o los instintos, esto es, el hedonismo- ha orientado sus reflexiones sobre el apetito que puede provocar tener ciertas inclinaciones hedonistas las cuales pueden ser una amenaza al equilibrio racional del sujeto. Una idea de sujeto más bien intersubjetivo, es decir, en relación “entre” sujetos que ha “colonizado la mayor parte de la filosofía espontánea de los científicos sociales” (Morino, 2025, p. 24)

³ En su texto *Le sacrifice de Hegel* (2007) Joseph Cohen comienza su exposición escritural con la dicción especulativa. La especulación en Hegel tiene que ver con el ejercicio dialéctico de la contradicción y esta contradicción es la dicción contra-puesta de lo especulativo. Se trata de que el contenido, el decir de lo especulativo, su dicción, es un contra-decir que habita y da significado al lenguaje especulativo. Y este lenguaje es la dicción que afirma y, al mismo tiempo, niega en su decir el movimiento dialéctico del lenguaje especulativo en Hegel. Por tanto, hay un sacrificio en el acto de negar y conservar lo negado o, dicho en términos ontológico-especulativo hay un sacrificio o “muerte” en el ser cuando se niega a sí mismo y deja de ser lo que es para ser otra cosa, es decir, en el ser hay no-ser y ese no-ser es un ser del mismo ser y ese ser es el momento de sacrificio del ser en su no-ser. El sacrificio especulativo inscrito en la contra-dicción es hacer decir lo que la contra-dicción quiere decir y el decir de la contra-dicción es él mismo la explicitación y la exposición de su propio decir.

A decir verdad, el temor por parte de la tradición filosófica se ha cubierto de la dificultad por no poder dominar el área del “eros” y las voluptuosidades carnales, es decir, de la piel, tal como se había indicado, a propósito del con-tacto. Lo que aquí interesa subrayar es la peculiar índole de la argumentación de la autora, puesto que opera aquí una crítica al dominio, por parte de la tradición filosófica, no tanto a opacar los apetitos que podrían someter el recto y equilibrado comportamiento a un alejamiento de lo propiamente valorativo-moral; sino más aún, que la apuesta en su argumento es que el miedo mayor de dicha tradición, sea filosófica como teológica, es a la posibilidad de liberación de inclinaciones hacia la lascivia; concepto relacionado, según estas dos corrientes, a una específica propensión de suyo femenina.

Cavarero se sostiene del argumento de Pierre Proudhon para justificar cómo ciertos autores, de corte revolucionario manifiestan, no obstante, ciertas aprehensiones respecto a las inclinaciones “naturales” ligadas a la lascivia. Tomando la cita de Cavarero en relación con Proudhon ella dice:

El importante filósofo Pierre Proudhon, reconocido por sus ideas innovadoras, hacia la mitad del siglo XIX escribe sobre el tema, por ejemplo, una página digna de mención: “para no hablar sino de las relaciones sexuales, es una ley de naturaleza en todos los animales, que la hembra, solicitada por el instinto de procreación, a la vez que haciéndose rogar, busca al macho de mil formas. La mujer no escapa, tampoco a esta ley. Tiene, por naturaleza, mayor inclinación que el hombre a la lascivia: en primer lugar, porque su yo es más débil, porque la libertad y la inteligencia luchan en ella con menor fuerza contra las inclinaciones de la animalidad; y luego, porque el amor es la mayor, sino la única ocupación de su vida, y porque, en el amor, lo ideal implica siempre lo físico (Cavarero, 2020, p. 10).

La lógica evolutiva y adaptativa que subyace a las afirmaciones de Proudhon y que, en cierta manera, la tradición filosófica ha llevado a cabo dentro de sus teorizaciones acerca de las inclinaciones en desmedro de la recta-razón, implica constatar que se está frente a una posición teórica a través de la cual se sostiene que las inclinaciones son desencadenadas sin control por parte de un sexo más débil. Se trata de un placer de la carne por medio de la cual se conjugan, de forma contradictoria y por ello temible, lascivia, filiación y reproducción. En consecuencia, desde el ámbito de la filosofía y de la teología, se vuelve necesario rectificar dichas inclinaciones peligrosas.

Ahora bien, el modo de razonamiento de esta valorización y de privilegio teórico de rectificar lo inclinado o desviado tiene sus orígenes en la interpretación filosófica moral del contenido del concepto mismo de inclinación. Cavarero comienza su reflexión indagando en la etimología de inclinación que, en griego, significa *apoklinei* que tiene relación con algo no firme, sino en una pendiente o un pender, un plegarse hacia abajo, es decir, un re-bajarse. Del mismo modo, al ser un vocablo oblicuo remite a una forma geométrica y, desde este punto de vista, Cavarero dirá que “el término, en su vocabulario, denota simplemente una posición o dirección divergente de la línea horizontal, un declive, o bien una posición o dirección divergente de la línea vertical” (2020, p. 8).

La tesis de una congénita y originaria inclinación sexual, desde el momento en que supone un extremo alejamiento de lo recto nos permite comprobar que, a partir de la definición nominal del término inclinación, desde su etimología, la manera cómo se ha legitimado dicha tesis representa antes bien una prueba de que los poderes de la inclinación, traducidos casi como “poderes de la perversión” (Kristeva, 2006), correspondiente a la oblicuidad del placer, se ejercen directamente sobre la carne, es decir, sobre la piel. Ciertamente, en un contexto estrictamente filosófico, el estatuto subjetivo, o la manera cómo se ha dado forma la subjetividad, ha funcionado bajo un principio y norma de postura ética derecha, vertical y, por lo mismo, a partir de una moral recta.

Por consiguiente, se piensa como venerable sólo la recta estabilidad de un Yo racional, cuyo equilibrio estructural no sólo conlleva la prohibición de una inclinación en relación con un eje vertical firme y balanceado sobre sí mismo; sino igualmente, se ha desplazado a una cuestión ontológica. Sin embargo, semejante conclusión no deja exenta el problema de la emancipación del goce femenino. En el caso de una ética normativa heterosexual, Cavarero avanza su reflexión para indicar que, abandonarse a las inclinaciones por medio de las cuales el Yo racional se exterioriza, es decir, se sale de sí mismo, se excede, admite un plano oblicuo en el cual se inscribe un goce intrínseco, puesto que ahí el Yo, se pliega

y se des-posee. Esta forma de *ex - stasis*, tal como lo señala Cavarero, sería algo así como una inclinación erótica que lo experimentarían mucho más las mujeres que los hombres.

Ahora bien, estas afirmaciones la autora no las plantea como una tesis de ella, sino que las desarrolla en virtud de las interpretaciones teóricas, literarias e incluso de las imágenes iconográficas y figurativas marianas (arte bizantino) sobre el amor romántico⁴ frente a la rectitud, como principio de orden, que apunta a hacer de la inclinación y dis- posición del “uso de los placeres” (Foucault, 2023), no una inclinación al exceso de goce sino una inclinación hacia la maternidad y hacia la mujer-dama. Este carácter convencional de una inclinación naturalmente maternal de lo femenino que, no obstante, es una ficción, se enmarca en un ideal metafórico muy eficaz para traducir las inclinaciones. Inclinaciones no ya determinadas por poderes de desvío ligados a ciertas perversiones lascivas y des-poseídas expresadas en su *ex -stasis*, sino como un modo de dotar su definición etimológica a partir de una inclinación del goce, pero a la maternidad. Dicho en palabras de Carla Lonzi, sería una inclinación del deseo propio de la mujer-vaginal significada desde la reproductividad. En efecto, el “estado firme” y recto, depositado en la inclinación maternal, se ve reflejado en la entrega “natural” de placer originario y congénito hacia la reproducción y la maternidad, cuya inclinación no tiene un movimiento oblicuo, sino que obedece a un pliegue que se dice a sí mismo instintivo de una posición o dis-posición arquetípica y de ejemplo moral.

La búsqueda de una valoración moral arquetípica del placer natural —que ha posibilitado justificar el estatuto de la inclinación hacia la maternidad y la reproducción, una vez que tiene la seguridad por dónde ha de desplegarse, esto es, por dónde dirigir su movimiento oblicuo hacia la rectitud del deseo en torno a una inclinación maternal— empieza a adquirir un paradigma postural de comportamiento de orden normativista o de esquema lineal-recto el cual ha determinado la condición humana. A decir verdad, esta condición humana se ha reconducido, dirá Cavarero, a partir de otro paradigma que la antecede y que es el de la racionalidad congénita definida como masculina. Esto ha conllevado la eficacia de una representación subjetiva por medio de la cual se han circunscrito dos modos de ser de la condición humana, uno de autonomía y otro de dependencia. A su vez, este binarismo autonomía/dependencia ha reconducido, además, a otro dualismo: por una parte, a una ontología atomista e individualista masculinizada y; por otra parte, a una ontología instintiva maternal de orden femenino.

Semejantes nociones y binarismos, que han determinado aquella valoración moral arquetípica, se han esforzado por modelar las posiciones intersubjetivas, a saber, las relaciones entre sujetos según una suerte de geometría “recta” del sujeto mismo, haciendo de esta geometría “recta” una propiedad de la verticalidad egocéntrica autorreferencial que habita un “espacio de interioridad” solipsista (Morfino,

⁴Slavoj Zizek, en su texto *Las metástasis del goce: seis ensayos sobre la mujer y la causalidad* (2005), dedica un capítulo sobre el amor cortés o la mujer- Cosa. (p. 135). Apoyando sus reflexiones sobre el psicoanálisis de Lacan, Zizek muestra de qué manera, en el amor cortés, la figura de la dama ha sido pensada en términos de un ideal de exaltación que obedece a un espejo o reflejo narcisista masculino. En efecto, el hombre, al proyectar su ideal narcisista masculino, encuentra placer en un ideal de mujer que pone resistencia, pero, al mismo tiempo, el hombre la ubica, ficcionalmente, como dama soberana. Se trata, ciertamente, de un amor que adquiere una significación especial a raíz de una fórmula ficcional, dentro de un juego social del “como sí” en el cual se produce un encubrimiento, no sólo de que la dama es inaccesible, sino más aún, hay un disfraz que oculta la verdadera relación entre masoquismo y sadismo. Para Zizek, existe una economía libidinal que ha organizado los parámetros dentro de los cuales los sexos se relacionan. En tal sentido, el vínculo entre el caballero y la dama se transforma en una dinámica entre súbdito y señorío cuyo juego del “como sí” se instala; por una parte, como masoquismo en cuanto forma de negación que asume la figura del rechazo. Particularmente, en el lugar del masoquismo, la víctima, que designa al súbdito, hace el “contrato” con el soberano. Ahora bien, el lugar de la “víctima” no es la dama, sino el caballero que “finge”, autorizando, ser humillado para complacer los caprichos de la dama soberana. Sin embargo, el que narra el guion, la ficción y la escena es el caballero, presentándose como víctima, ya que es él quien organiza y establece el contrato y las negociaciones. Una vez terminada la ficción del “como sí”, el caballero adopta la actitud de hombre respetable. Pero, aquello que se oculta detrás de la máscara no es sino la lógica del rechazo y los deseos íntimos de tener a la mujer dama como inaccesible. Por ende, como mujer-cosa y realzarla al valor de objeto. Por su parte, respecto al sadismo, Zizek dirá que está en directa relación con un “contrato”, es decir, se trata aquí de la inscripción de una lógica por medio de la cual la víctima es atormentada; lógica que funcionaría como un poder que se va institucionalizando en el amor-cortés. A decir verdad, el amor cortés es una estrategia que permite elevar el valor de objeto; todo ello mediante obstáculos de suyo ficcionales, ya que es el hombre quien arma la ficción de que existen obstáculos para alcanzar el objeto de amor, en este caso, la mujer. Para Zizek, siguiendo a Lacan, se hace necesario establecer obstáculos para realzar el valor de objeto posibilitando, así, no acceder al objeto mismo. Es esta caracterización la que crea la ilusión de que sin esos obstáculos podemos acceder directamente; sin embargo, lo que los obstáculos ocultan es la imposibilidad intrínseca de alcanzar el objeto. Objeto que, desde el enfoque psicoanalítico lacaniano, lo simboliza la mujer dama-cosa y que alrededor de ella se estructura el deseo.

2025, p. 33), y que escapa a la posición de mujeres potencialmente “torcidas” o, tomando las palabras de Lonzi, posición de mujeres clitorianas.

A este respecto, en el libro *Posiciones* (1977) de Jacques Derrida, en una de las entrevistas realizadas por Jean-Louis Houdebine y Guy Scarpetta, Derrida toma posición explicando la palabra *différance* para dar cuenta que esta noción funciona como una estrategia deconstructiva y que nos puede servir para argumentar que es posible deconstruir la idea de rectitud ligado a una razón masculina y la idea de inclinación pero hacia el instinto maternal, cuyo circuito del deseo opera desde el significante mujer-vaginal.

El propósito de Derrida, mediante la noción de *différance*, es poder sostener que un significado nunca logra su significación de forma completa, sino que el significado de algo y su signo es el resultado de un juego de diferencias que funciona en dos niveles. Por un lado, el signo va adquiriendo su sentido por la diferencia con otros signos; por otro lado, el significado del sentido del signo que se va adquiriendo por la diferencia con otros signos, se desplaza continuamente a través de una cadena infinita de otros significantes. Este proceso de espaciamento y diferimiento entre significantes, es decir del constante diferir, deconstruye la idea de un significado presente, auto-referente, cerrado, interior y recto.

En tal sentido, el término *différance*, es un vocablo que funciona, según Derrida, como una traza, como una huella en su actividad de diferir y, en particular, en la función de la letra “A” que interviene y difiere el concepto diferencia por *différance*. Esta actividad de huella de y como *différance* va trazando una movilidad a los significados en general, posibilitando que el contenido de los mismos significados contenga su actividad de diferir, es decir, contengan una movilidad y desplazamiento en el contenido que de-fine los significados. Por ejemplo, esta movilidad se puede atribuir al significado binario diferencia sexual masculina/femenina para otorgarle plasticidad, otorgarle una cierta oblicuidad a la rigidez binaria de su significado, con toda la carga teológica y metafísica que se le ha dado históricamente.

Ahora bien, la idea no es neutralizar dicho binarismo, sino invertirlo, plegarlo, darle cierta oblicuidad con el fin de que no se imponga violentamente un término sobre el otro de modo jerárquico, sino para que se vayan deconstruyendo en su misma significación. Esto es, para que vayan desviándose oblicuamente en una suerte de dinamicidad nómade de sus mismos desplazamientos significantes. Ahora bien, aquella movilidad que va desviando oblicuamente el binarismo estático y jerárquico que ha definido la diferencia sexual, opera en un entrecruzamiento con otras configuraciones que tienen su insistencia en zonas de circulación entretejiendo otras marcas como son: “espaciamento, reserva, corte, suplemento, margen-marca- mancha” (Derrida, 1977, p. 51). En consecuencia, lo que define a la *différance* es, justamente, una interrupción, un límite como un lugar imposible de posición fija o exacta. Se trata más bien, subraya Derrida, de marcas indecibles que podrían desorganizar aquella posición fija binaria de la diferencia sexual; sin embargo, la habitan y la resisten sin constituir jamás un “tercer término” (1977, p. 52), ni tampoco dan lugar a una solución. Esta forma del “ni” es esto, “ni” es otra cosa, actúa como una separación que Derrida la expresa diciendo:

[...] para marcar mejor esta separación, la *Diseminación*, el texto que lleva este título, puesto que me plantea una cuestión al respecto, es una exploración sistemática y jugada de “separación” [...] ciertas marcas digamos [...] que he llamado *por analogía* (lo subrayo) indecibles, es decir, unidades de simulacro [...] que ya no se dejan comprender en la oposición filosófica (binaria) y que no obstante la habitan [...] el *farmacón* no es ni el remedio, ni el veneno, ni el bien, ni el mal, ni el adentro, ni el afuera, ni la palabra, ni la escritura; el *suplemento* no es ni un más, ni un menos, ni un afuera, ni un complemento de un adentro, ni un accidente, ni una ausencia, etc., el *himen* no es ni la confusión ni la distinción, ni la identidad, ni la diferencia, ni la consumación, ni la virginidad, ni el velo, ni el desvelamiento, ni el adentro, ni el afuera [...]. Ni/ni es a la vez o bien; la marca también es el límite *marginal*, *la mancha*, etc. (Derrida, 1977, p. 53).

Si nos detenemos en estas configuraciones que Derrida examina, no sólo a propósito de su noción de *différance*, sino más aún de su libro *La Diseminación*, ahí Derrida habla de la idea de posición para dar cuenta de un desencadenamiento (1997, p.432). Más bien, se trata ahí de que el desencadenamiento está

definido por una acción de ponerse en una posición, lo que implica la ejecución de un desatar algo, desencadenar una atadura, una dependencia.

Retomando lo dicho anteriormente en relación con la posición de la mujer-clitoriana como “torcida”, frente a la rectitud arquetípica moral de la mujer-vaginal mediante la cual ha descansado el argumento de considerar las inclinaciones femeninas en orden a un instinto de deseo maternal y de reproducción, el planteamiento derridiano posibilita interpretar el concepto de diseminación no sólo como la posición dispersa, disgregada del lugar del goce femenino y lo que conlleva sus inclinaciones; sino también, como la ejecución de un desencadenamiento funcionando como límite que interrumpe posiciones fijas; por ejemplo, las posiciones fijas del binarismo masculino/femenino, la posición fija y jerárquica de cómo se entiende la diferencia sexual, la posición fija de entender el deseo en lo femenino desde la reproductividad, desde la significación simbólica de la mujer-vaginal que cumple el deseo masculino. En fin, sería la operación del desencadenamiento de la *différance* expresada en la posición no-fija, sino cambiante y desviada que contiene la inclinación desarrollada por Cavarero. Más aún, siguiendo el argumento de Derrida respecto a la diseminación conforme un espaciamiento, una separación, más bien, la marca de un límite marginal y, por esto, la mancha de una transgresión; en el capítulo “El corte” de la misma obra citada, Derrida plantea que el corte es la demarcación de una interrupción que remite a un repliegue como también a una digresión que no designa nada, por eso es un espaciamiento; sin embargo, inviste un desplazamiento el cual indica acceder a una alteridad irreductible, a una desviación, puesto que se trata, en el ejercicio de alteración, de un movimiento por medio del cual se van traspasando, es decir, cortando, de forma infinita, los límites que fijan los binarismos y las oposiciones antes dichas.

Ahora bien, es necesario realizar cierto esfuerzo para resistir a la tentativa de desmontar el ángulo de juego del corte, en cuanto frontera y límite, reduciéndolo en fragmentos o multiplicidad de alteridades; sino que la idea es pensar, a partir de Derrida, en el corte como una forma de inclinación, una posición diversa y desestabilizadora que conlleva un pliegue y, por ende, apunta a la rótula de la alteración. En efecto, la especificidad a la que nos referimos es que el límite, inscrito como corte, define una implicación más interior e irreductible, ya que se trata de una abertura que instauro lo no cosido y lo no enderezado. Dicho de otro modo, es el establecimiento de una liminalidad que entraña el espacio de transgresión, hasta el exceso, de la erección que simboliza lo recto y, por esto mismo, simboliza la rectitud que fija la posición enderezada.

Igualmente, en el capítulo XI titulado “El excedente”, del libro citado, Derrida consagra su reflexión al tema del excedente, en cuanto desborde que no se deja descifrar dentro de una arquitectura recta; por el contrario, tomando el concepto de *limen* como aquello que separa, Derrida sostiene una relación entre el *limen* con la idea de bifurcación, esto es, con el desvío cuyo significado, en una de sus acepciones, es ramificación.

Desde este punto de vista, lo indescifrable opera aquí en el hecho de que, para Derrida, el *limen* al ser una separación, un corte o la liminalidad, el cual posibilita el espacio del excedente, permite no sólo traspasar su propio límite, sino que además abre un “espacio blanco” (1972, p. 247) que es de suyo indescifrable, puesto que no hay cabida para una mito- fora (sintagma nominal que constituye una unidad sintáctica entre mitología y metáfora), en cuanto fórmula que ha legitimado un mito respecto a la constitución de la diferencia sexual expresada en el binario masculino/femenino desde una normatividad del deseo. A su vez, que ha inscrito una metáfora respecto a la propiedad de lo propio en el discurso del deseo sobre la rectitud naturalizada de la mujer-vaginal en el imaginario patriarcal.

Ahora bien, es importante indicar que las formulaciones de Derrida sobre el “espacio blanco” desarrolladas puntualmente en su texto *Marges de la philosophie*, particularmente en el capítulo titulado “La mythologie blanche”, tienen relación, más bien, con una “mitología blanca” (1972, p. 247) que apunta a una metaforización de la metafísica sobre la cual ha reflexionado la cultura occidental y, particularmente, el *logos* filosófico.

Sin embargo, su lectura también nos ayuda a argumentar y justificar aquello que se ha desarrollado en el sentido de que, si ha existido una “mitología blanca” que ha metaforizado “el mito de su idioma”

(Derrida, 1972, p.254), esta metáfora mítica también se extrapola a la idea del “hombre blanco” excluyendo todo tipo de Otro marginado. Entonces, esta metáfora mítica del “hombre blanco” se ha elevado a una forma universal donde el goce de la mujer quedaría atrapado en una metaforización de dicha “mitología blanca”. Sería la alegoría de la mujer-vaginal.

La vigencia que nos otorga Derrida en relación con la noción de liminalidad, desde sus diversas acepciones, a saber, corte, *límen*, excedente, diseminación etc., abre la posibilidad de repensar aquel “espacio blanco” pero no para especular desde la mitología y la metáfora, o desde una mito-fora en cuanto unión entre mitología y metáfora la cual ha posicionado el placer reproductivo de la mujer, sino para poner en escena la inclinación expresada en el significante femenino. Pero también supone exponer la consistencia de la noción de “pasiones (la ofrenda oblicua)” desarrollada por Derrida en respuesta a un libro colectivo: *Derrida: A Critical Reader*, editado por David Wood en 1992 y que, posteriormente, Derrida lo publicará (en francés) junto a otros dos artículos: “Sauf le nom y Khôra” en 1993.

Uno de los temas dominantes de esta noción es su relación con el secreto. Desde el punto de vista que nos interesa, si bien el secreto en Derrida tiene relación con la democracia, lo cierto es que también implica una singularidad incalculable por tratarse de un resto que se escapa a todo intento de total homogeneización, es decir, de la total igualdad de lo mismo. Si el tema del secreto lo vemos desde la perspectiva que queremos argumentar en relación con la inclinación del goce de la mujer clitoriana, el secreto cumple el hecho de inclinar la cuestión de una diferencia liminal respecto al goce de la mujer y sus “inclinaciones” o, siguiendo a Lonzi, de la mujer clitoriana. Se trataría, pues, que el secreto en Derrida “se dice, pero no se revela” (1992, p. 4), puesto que, si se revelara se caería en la total transparencia de decirlo todo bajo un cálculo racional donde todo es igual, donde todo es el mismo-igual.

Frente a los planteamientos derridianos, inagotablemente sugestivos, no podemos renunciar a nuestra inclinación de leerlos a la luz de las formulaciones que aquí se intenta sostener. Sin perjuicio de aquello, digamos que lo que se pone de manifiesto, si atendemos a la cuestión de las pasiones en tanto “ofrenda oblicua”, es que no sólo la democracia, tal como sostiene Derrida, necesita del secreto, sino que el mismo goce clitoriano encuentra su condición de posibilidad en el secreto. Se podría decir que el secreto es otra forma de nombrar al otro, en este caso a la mujer clitoriana en cuanto otro que es secreto y que lo es, justamente, porque es otro, porque es un resto que se hurta al intento de homogenizarla en la lógica del Todo-Uno, tal como sostiene Lacan en su Seminario XX *Encore*. (1975) cuando habla de la formalización de la sexuación.

Para precisar, en ese Seminario Lacan introduce y trabaja la idea del *Tout-Un o Todo-Uno* para oponerla al **No-Todo (pas-tout)**. El *Todo-Uno* aparece como una figura ligada al modo masculino de la sexuación y al modo en que el significante produce totalidad mediante la excepción fálica. Ahora bien, el Todo-Uno es una noción crítica al ideal de totalidad que la tradición metafísica y el sentido común han supuesto o han imaginado un conjunto cerrado, completo y homogéneo. Por el contrario, Lacan muestra que el sujeto y el mundo simbólico no son totalidades completas, ya que toda totalidad significativa está soportada por una excepción: el menos- uno que dice no o, siguiendo a Freud, el menos-uno como la función de la de-negación, es decir, el elemento que no está sometido a la función fálica. Por consiguiente, el Todo-Uno nombra una ilusión estructural. Más aún, el Todo-uno es la fantasía de que hay un Todo porque habría un Uno que lo funda.

En relación con la lógica de la sexuación, el Todo es el lado masculino y Lacan lo introduce para oponerlo al No-todo que sería el Uno de la excepción en la lógica del Todo-Uno. En tal sentido, la excepción del Uno, en el Todo-Uno operaría como el No-todo femenino.

Ahora bien, volviendo al tema del secreto, se nos podrá objetar el hecho de posicionar el secreto como el nombre de lo otro o del No-todo femenino —o de lo otro de la mujer-vaginal que no es sino la mujer clitoriana— ya que se podría hacer una lectura de legitimación patriarcal respecto a las teorías psicoanalíticas sobre la feminidad y el enigma. Florencia Abadi, en su último libro titulado *El sacrificio de narciso* (2018) desarrolla una lectura extremadamente interesante relativa a la relación de los mitos y el psicoanálisis para pensar el deseo, el narcisismo y el Eros. Más allá de dicha relación y sus

configuraciones con los tres términos indicados, interesa destacar lo que la autora plantea a propósito de la feminidad y el enigma. Ahí, ella dice “si el enigma está vinculado al odio, proyectar sobre la mujer la idea de un misterio conlleva la misoginia” (Abadi, 2020, p.56).

Esta cita se centra en la tesis que sostiene Abadi y que gira en torno a la idea que el enigma es una proyección del sujeto deseante, ya que el enigma en sí no existe en nadie ni en nada. Se trata de que el enigma se vuelve en sí mismo enigmático en la medida que el sujeto deseante, al proyectar su deseo en el objeto, a éste lo enigmatiza atribuyéndole cualidades de misterioso, de sublime e inalcanzable. Es esto lo que ocurre con el mito de la figura de la feminidad, el mito de la histérica y de su misma sexualidad.

Desde este punto de vista, el modo de operar de la misoginia, según la autora, tiene que ver con el hecho de que, si el enigma es hermético y, por tanto, algo cerrado que no permite entrar, entonces eso conlleva un obstáculo por el cual hay que luchar para develarlo. En efecto, es en esa lucha donde se inscribe un odio, una rivalidad que pone de manifiesto la relación entre enigma y envidia. Relación que ha provocado, en la proyección del sujeto deseante, la imagen de la feminidad, pero desde una proyección deseante que es de suyo masculina. En consecuencia, para Abadi, al estar en una cultura que ha estigmatizado a la mujer y su sexualidad, lo que ha ocurrido es la legitimación de la misoginia. Misoginia que se ha traducido en representaciones femeninas ejemplificadas en expresiones como “mujer fatal” que es deseada pero que mata, la dicotomía entre la puta y la santa, o entre mujer-clitoriana y mujer-vaginal. En definitiva, se desea algo que estigmatiza y eso lleva a un odio, a una rivalidad.

Ahora bien, si se siguen los argumentos de Abadi es evidente que la economía libidinal, en la cual el circuito del deseo transita, opera también a través de una mirada instruida por un ojo-centrismo y un tacto patriarcal. Más aún, el tacto, al denotar el ejercicio de tocar, moviliza un acto y esta acción es un con-tacto con-acto. De este modo, en el acto mismo habita este vínculo entre con-tacto y con-acto el cual comprende, también, una relación entre lo visual y lo táctil, re-velando así aquello que se vela, esto es, el enigma, lo siniestro en el circuito del deseo. Del mismo modo, este juego de revelación y velación actúa no solo como efecto de dicha relación entre visualidad y el acto del tacto, sino igualmente como afecto del deseo oculto el cual se manifiesta como resistencia y como defensa. Por ende, si el goce de la mujer ha sido enigmatizado como algo siniestro, que provoca incertidumbre por considerárselo indeterminado, entonces el efecto de aquello es el afecto misógino.

Sin embargo, el alcance del secreto que se ha examinado a la luz de Derrida tiene que ver menos con el enigma y más con una posición política en relación con el goce en la mujer. Por su parte, respecto a la perspectiva psicoanalítica, claramente Jacques Lacan considera el tema del goce ligado a la mujer en el sentido de posicionarla en un lugar del No-todo, frente al Todo masculino. De hecho, este lugar del No-todo comprende un goce singular que es inexpugnable al intento de homogenización a la lógica de lo Todo-Uno masculino. Es desde esta caracterización que se considera el secreto como condición de no exhibición a dicha lógica.

Más aún, el secreto no sólo se lleva a cabo desde aquel resto del No-todo, en cuanto goce femenino, que no logra constituirse como Todo-Uno, sino que tiene necesariamente una pretensión de no dar respuesta delante de una ley patriarcal de decir la verdad, que debe testimoniar según un acto de fe jurado, el cual exige develar sus secretos del goce clitoriano para volcarlos al placer recto reproductivo. Ahora bien, la pregunta que interroga el secreto, según Derrida, gira en torno a un ritual el cual se descifra mediante este secreto desviando y suspendiendo todo acto ceremonial de un lenguaje del deber, de una regla o norma ritual para precipitarse a un no-deber o, más bien, un contra-deber posibilitando así, la transgresión a toda regla inscrita en el ritual del lenguaje del deber propio. también, de la ley ritual fálica del Todo-Uno.

En su libro *Los ritos de paso* (2008) Arnold Van Gennep plantea la noción de lo sagrado ligado menos a una representación absoluta y más a situaciones relativas a ritos concretos. En tal sentido, el autor establecerá una taxonomía de los ritos desde la noción de frontera, más bien, de liminalidad para poder dar cuenta del esquema de lo que él llama “ritos de paso”. Por una parte, están los ritos de separación que obedecen a lo “pre-liminal”; luego, se encuentran los ritos de margen los cuales indican la

liminalidad propiamente tal y; finalmente, se encuentran los ritos de agregación que revelan lo post-liminal. No nos detendremos a examinar cada clasificación porque excede el tratamiento argumentativo de lo que interesa indicar; sin embargo, importa destacar el tema de la liminalidad desde el punto de vista de los límites que circunscriben zonas de paso las cuales van marcando territorios, constituyéndose en sagrados.

Así, existen ritos sexuales, ritos de iniciación, de circuncisión, de mutilaciones corporales los cuales se inscriben sobre todo en la mujer. Del mismo modo, la mujer se convierte en una zona liminal en la cual, lo sagrado se va expresando mediante la idea de purificación, de intercambio, de virginidad, etc., nociones que determinan umbrales específicos desde lo espacial como desde lo temporal, ya que cada periodo o sociedad va estableciendo sus ritos respecto a la mujer y sus momentos de transición, es decir, “ritos de paso”.

Ahora bien, cabe preguntarse ¿cómo transgredir estos procesos rituales inscritos sobre todo en la subjetividad femenina?, el concepto de liminalidad, al ser una noción fronteriza, puede proponer una perspectiva secularizada de aquellos ritos sagrados por medio de la cual la subjetividad femenina o, más aún, su propia identidad desplaza sus límites para establecer momentos de transición. Incluso, la liminalidad puede transformar las fronteras de la subjetividad y, por ende, el sujeto de la feminidad puede ser concebido como un no-lugar de frontera y, desde este límite radical la mujer se logra situar como aquello inefable en su misma frontera ritual logrando tensionar las limitaciones del funcionamiento social, sexual y patriarcal. Más aún, este acto ritual, conlleva un sacrificio al modelo de genitalidad masculina, cuya lógica no sólo binaria, sino igualmente racional ha operado mediante formas de sometimiento femenino. A decir verdad, y siguiendo los desarrollos de Rene Girard en su libro *El sacrificio* (2012), un acto sacrificial requiere poner en evidencia los límites de la razón, a fin de poder dar cuenta de los obstáculos que ha generado la lógica de lo mismo-uno o, dicho de otra manera, del Todo-Uno como significante-amo masculino, tal como se desarrolla en las enseñanzas de Jacques Lacan. De esta manera, el acto sacrificial es una dis-posición a la sorpresa que habita en el secreto, alcanzando su fin a través de un desvío que pone en suspenso el acto sexual de genitalidad masculina simbolizada como el Todo-Uno.

Se puede sostener que, aquello caracterizable del acto sexual de genitalidad masculina es un rito ceremonial que ha sido culturalmente antropológico-patriarcal el cual se ha confirmado, en la relación cuerpo a cuerpo, como un acto de retención del exceso de goce femenino que, a su vez, funciona como el secreto de una extraña palabra no dicha, no-toda; no obstante, en espera, en secreto. Palabra de un goce de No-todo, de una seducción, que no responde, porque no es abordable por parte del deber y del derecho a decirlo todo. En consecuencia, sería esta oblicuidad, esta inclinación la que posibilita el actuar del secreto. Sin embargo, es un secreto que no se oculta en el trazado de un ángulo recto, simplemente no se deja ver ni se permite responder, ya que es el ejercicio de la oblicuidad como la in- dirección “destinerrante” (Derrida, 1992, p. 53) que instala un sacrificio como “ofrenda oblicua” (Derrida, 1992).

Conclusiones

Entendido de esta manera, nos quedan abiertas las puertas para intentar dislocar, mediante el ejercicio político de las inclinaciones, la dinámica de dominación también expuesta en el mismo binarismo entre vagina y clítoris, cuya consecuencia ha sido la naturalización del placer vaginal que se ha definido conforme un tipo de deseo, no sólo como únicamente posible sino, más aún, como lugar identificatorio de la mujer. El modo o grado de universalidad que surge de la afirmación de una sexualidad femenina vaginal y reproductiva, de sólo penetración heterosexual, ha limitado cualquier otro modo de situarse fuera de la diferencia binariamente sexual. Ha restringido toda manera de desproporción y heterogeneidad que resista a cualquier forma de regulación.

Cabe preguntarse, entonces, ¿cómo pensar un saber gozar en primera persona? En *El placer borrado, clítoris y pensamiento*, el capítulo sobre la diferencia sexual, Catherine Malabou recurre a Carla Lonzi para identificar y, a la vez, legitimar el clítoris como el sexo femenino. Ahí, el concepto de diferencia se

pone claramente de manifiesto cuando Lonzi arremete contra Hegel y su argumento de la dialéctica maestro/servidumbre que, según Malabou interpretando a Lonzi, no logra dar cuenta de la relación entre clítoris y vagina según la forma, también, de una dinámica de poder. Se trata, para Malabou, que el estatuto de la diferencia no quiere decir un binarismo u opuestos de dominación por medio del cual la mujer exige su liberación; sino que el acento está puesto, principalmente, en que “la diferencia de la mujer está en vínculo directo con su sexualidad y la relación entre vagina y clítoris es su expresión fundamental” (Malabou, 2021, p. 57).

Lo que se plantea con el concepto de diferencia no es, así, una forma de liberación de la dominación en sus prácticas reivindicativas; sino, esencialmente, una emancipación libidinal de las mujeres que, a nuestro juicio, posibilite decolonizar “los mecanismos psíquicos del poder” (Butler, 2001) legitimados por “estructuras elementales de la violencia” (Segato, 2003). Desde este punto de vista, la afirmación de un rencuentro y descubrimiento libidinal de una sensualidad libre conlleva una reacción y relación de con-tacto con el goce corporal que instala, en el mismo contenido de la noción de diferencia, un imaginario de desmesura, el cual va desdibujando la recta heterosexualidad normada. Heterosexualidad como modelo de rectitud de una cultura sexual masculina que ha alcanzado estatutos psíquicos de dominación.

El punto de arranque de Malabou ha de ser, pues, que la diferencia, expresada en la emancipación libidinal, obedece a la inscripción de una zona de resistencia política, de ruptura, pero también de inclinación hacia otra subjetividad, una conversión que moviliza una nueva forma de pensarse en primera persona. Tal como indica Malabou “es imposible, en efecto, pensar por sí misma sin conocerse y conocerse sin saber dónde está y cuál es su placer” y esto supone “saber cómo le damos forma a la cabeza y de qué manera la perdemos” (2021, pp.58-59).

Por su parte, si bien Lonzi critica del pensamiento de Hegel la dialéctica maestro/servidumbre por tratarse del establecimiento de una lógica de opuestos que determinan la dominación; lo cierto es que, siguiendo la lectura de Malabou, la propuesta de una potencia libidinal clitoriana de acuerdo a una toma de distancia de la potencia fálica -por medio de la cual se ha establecido la preeminencia del deseo vaginal sólo como reproductivo y sometido a la proyección de la tradición masculina- radica en la formación o, más bien, el dar-forma a la autoconciencia [hegeliana] del sexo femenino como diferencia o, siguiendo a Derrida, *différance*.

Por último, se trataría de una conciencia que se piensa y se sabe a sí misma cuál es su fuente de deseo y que es del goce de la mujer clitoriana; de esta manera, la autoconciencia cobra fuerza cuando la mujer, al ser consciente de su autonomía libidinal, adquiere una dis-posición inclinada, y no recta, hacia ella misma como mujer clitoriana auténticamente diferente. Y para ello, se hace necesario despojarse y adquirir una autonomía psíquica que apunte menos al sometimiento y más a la responsabilidad con el propio goce femenino.

Finalmente, como todo trabajo investigativo, es verdad que este estudio presenta limitaciones y, por esto mismo, requiere ampliar la investigación. No obstante, la presentación de nuevos hallazgos se centró, de modo general, en haber hecho posible establecer un diálogo transdisciplinar por medio del cual se ha podido problematizar la diferencia entre deseo y goce como una diferencia que aparentemente es muy débil y difícilmente perceptible. Los términos deseo y goce parecen cubrir un campo semántico similar. Desde la teoría psicoanalítica, particularmente el psicoanálisis lacaniano, ambos términos connotan una distinción. El primero, a saber, el deseo indica la relación con la falta, estructurado por el lenguaje y el gran Otro que busca una satisfacción simbólica ya que es infinitamente insatisfecho. Por el contrario, el goce es una satisfacción que va más allá del placer y se relaciona con el síntoma. Pero también, siguiendo el prefijo “trans”, es un atravesar, un ir más allá de. Ahora bien, la relación del goce con la mujer no tiene que ver con la biología, sino con una estructura lógica del discurso. La mujer, en Lacan, es una posición lógica, no un género. Y estaría ligado al goce Otro o goce suplementario que es un modo que no está totalmente regulado por el significante, ya que excede lo simbólico. Se trata de un goce que es ilimitado y no tiene relación con el goce fálico que es regulado por el significante y por la castración simbólica que opera bajo la ley del falo en cuanto metáfora paterna. Metáfora paterna que funciona como

el deseo del orden del todo: todo lo que entra en el sistema del lenguaje donde se ubica el deseo masculino.

Si bien, esto no presenta algo novedoso; no obstante, al articular deseo y goce con la relación imaginaria de la mujer-vaginal y la mujer clitoriana dentro de un con-tacto de-negado para pensar las lógicas del deseo desde una suerte de gubernamentalidad psíquica del mismo, nos ha llevado a explorar filosóficamente la posibilidad de una liminalidad, de una *differánce* en el gesto político de las inclinaciones pulsionales, en la reivindicación del goce femenino como circuito significativo que transgrede la lógica fálica del circuito del deseo masculino patriarcal de ver a la mujer sólo como objeto reproductivo. Hacer un levantamiento teórico sobre esto y no sólo instintivo en el sentido que la mujer no es sólo objeto reproductivo, es un avance para sistematizar teóricamente un campo de problema aun no acabado.

Referencias bibliográficas

- Abadi, F. (2018). *El sacrificio de narciso*. Buenos Aires: Hecho Atómico.
- Beech, N. (2011). "Liminality and the practices of identity reconstruction". *Humani Relations Journals*. 64 (2) 285-302. <https://doi.org/10.1177/0018726710371235>
- Bleichmar, S. (2009). *Paradojas de la sexualidad masculina*. Barcelona : Paidós.
- Butler, J. (2001). *Mecanismos psíquicos del poder: teoría sobre la sujeción*. Buenos Aires: Cátedra.
- Cavarero, A. (2020). *Crítica de la rectitud*. Santiago: Palinodia.
- Cohen, J. (2007). *Le sacrifice de Hegel*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1997). *La Diseminación*. Madrid: Fundamentos.
- Derrida, J. (1993). *Sauf le nom*. Paris: Galilée.
- Derrida, J. (1992). *Pasiones: ofrenda oblicua*. edición digital: Derrida en Castellano. www.derridaencastellano.cl
- Derrida, J. (1977). *Posiciones*. Viña del Mar: Pre-textos.
- Derrida, J. (1972). *Marges de la philosophie*. Paris : de Minuit.
- Foucault, M. (2023). *Historia de la sexualidad II. El uso de los placeres*. México: Siglo Veintiuno.
- Freud, S. (1925). "Die Verneinung". *Revista Imago*, Vol XI, N°3.
- Girard, R. (2012). *El sacrificio*. Madrid: Encuentros.
- Kristeva, J. (2006). *Poderes de la perversión*. México: Siglo XXI.
- Lacan, J. (1975). *Seminaire XX Encore*. Paris : du Seuil.
- Lonzi, C. (2018). *Escupamos sobre Hegel*. Buenos Aires: Traficantes de Sueños.
- Malabou, C. (2021). *El placer borrado, clitoris y pensamiento*. Santiago: Palinodia.
- Morfinio, V. (2025). *Intersubjetividad o transindividualidad. Una alternativa materialista*. Santiago: Doble Ciencia.

Rovere, C. (2013). *Caras del goce femenino*. Buenos Aires: Letra viva.

Segato, R. (2003). *Estructuras elementales de la violencia: ensayos sobre género, antropología, psicoanálisis y derechos humanos*. Buenos Aires: Prometeo.

Thomassen, B. (2009). "Uses and Meanings of Liminality". *International Political Antropology*, Vol. 2 N° 1. <https://orcid.org/0000-0002-8875-3896>

Van Gennep, A. (2008). *Los ritos de paso*. Madrid: Alianza.