



PONTIFICIA UNIVERSIDAD CATÓLICA DEL ECUADOR

FACULTAD DE PSICOLOGÍA

ESCUELA DE PSICOLOGÍA CLÍNICA

DISERTACIÓN PREVIA A LA OBTENCIÓN DEL TÍTULO DE PSICÓLOGA  
CLÍNICA

“GOCE FEMENINO: UN ESTUDIO DE LA FUNCIÓN DE LA POESÍA ERÓTICA DE  
SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ”

ESTUDIO REALIZADO DESDE LA TEORÍA PSICOANALÍTICA

MELISSA CHASILUISA R.

DIRECTORA: MSTR. VIRNA  
PINOS

QUITO, 2022

## **Dedicatoria**

Al tiempo por haber sido paciente;  
A la unión por haberse fortalecido;  
Al amor por haber sabido amarse.

**Las obras no responden a las preguntas del autor sino a las del lector.**  
(Paz, 1982)

## ÍNDICE DE CONTENIDOS

Dedicatoria .....	I
Resumen .....	V
Introducción.....	1
CAPÍTULO I.....	4
INTRODUCCIÓN A LA PULSIÓN SEXUAL SEGÚN FREUD.....	4
1.1.        Primer acercamiento al concepto de pulsión en Freud .....	4
1.1.2. Primeros apuntes freudianos sobre la pulsión .....	4
1.2.        Pulsiones sexuales según Freud.....	5
1.2.1.Origen de la pulsión sexual y la sexualidad infantil .....	5
1.2.2.Pulsiones sexuales Vs Pulsiones de autoconservación .....	8
1.2.3.La pulsión y su agencia representante psíquica.....	11
1.2.4.Función de la agencia representante psíquica .....	11
1.3.        Pulsión de vida y pulsión de muerte según Freud .....	11
1.3.1.Fundamentos del principio de placer .....	11
1.3.2.Sobre la pulsión de muerte y el masoquismo .....	14
CAPÍTULO II.....	18
INTRODUCCIÓN AL GOCE FEMENINO SEGÚN LACAN.....	18
2.1. Primer acercamiento al concepto de goce en Lacan .....	18
2.1.1. Goce del saber .....	18
2.2.        Fundamentos freudianos para la teoría del goce femenino .....	22
2.2.1.Complejo de Edipo en la mujer según Freud .....	22
2.2.1.1. <i>El complejo de castración: la niña</i> .....	22
2.2.2.Complejo de Edipo en la mujer según Lacan.....	25
2.3.        Goce femenino Vs Masoquismo femenino .....	29
2.3.1.La niña, La mujer: goce femenino .....	29
2.3.2.La economía del masoquismo femenino.....	32
CAPÍTULO III .....	41
LA FUNCIÓN DE LA POESÍA ERÓTICA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ.....	41
3.1. Vida y obra de Sor Juana Inés de la Cruz.....	41

3.1.1. Infancia y adolescencia.....	41
3.1.2. Entrada al convento.....	43
3.1.3. Sor Juana Inés y la virreina .....	45
3.1.4.La Casa del Placer.....	47
3.1.5.Últimos días.....	47
3.2. Histeria y Goce femenino.....	48
3.2.1. Sor Juana y su padre ausente .....	49
3.2.2. Sor Juana: Una mujer masculinizada (?).....	52
3.2.3. Un romance lésbico.....	53
3.2.4.El masoquismo de Sor Juana.....	56
3.3. Interpretación del poema “Romance a San Pedro Apóstol” ...	58
3.3.1. La poesía erótica .....	58
3.3.2. “Romance a San Pedro Apóstol” .....	60
CONCLUSIONES .....	66
RECOMENDACIONES .....	67
BIBLIOGRAFÍA .....	68

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 .....	25
Figura 2 .....	29
Figura 3 .....	30
Figura 4 .....	55

## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1.....	64
--------------	----

## Resumen

Dentro de las grandes incógnitas de la ciencia, muchas de ellas están orientadas hacia la explicación del origen del comportamiento humano. En especial, se ha hecho mayor hincapié en la búsqueda por aquel padecer que proviene del inconsciente y que no ha podido ser explicado mediante las ciencias médicas, a decir, la psiquiatría.

Partiendo de ello, el psicoanálisis adopta primordial relevancia, pues es gracias al estudio del inconsciente freudiano, que el padecimiento del paciente neurótico-histérico, el psicótico y el perverso toma un lugar dentro de la palabra o, mejor dicho, del apalabramiento del síntoma. El analista articula desde una vía de expresión libre del paciente el contenido latente que éste último pone de manifiesto, a decir, mediante su discurso entre líneas, a decir, ‘entredicho’.

Así, el goce, el cual escapa al lenguaje, a toda simbolización y representación, solo ha de ser manifestado mediante el sentir del cuerpo, de lo real. Es por ello, que para poder ser articulado en tanto noción, es necesario recurrir a vías alternas de metaforización cuya expresión resulte libre de defensas que el propio yo impone contra de ellas. Esta es la vía de la poética, cuyo contenido resulta altamente enriquecido debido a su contenido por defecto erótico.

Por esta razón, el presente trabajo de investigación supone repensar y reflexionar, a partir de varios planteamientos psicoanalíticos, acerca del concepto de goce, y específicamente, el goce femenino. De esta forma, se propondrá analizar a la función de la poesía erótica de Sor Juana Inés de la Cruz puesta al servicio de la articulación de su goce femenino, respondiendo a la interrogante ¿de qué goza Sor Juana Inés?, y partiendo de la hipótesis lacaniana sobre el goce suplementario, que le permite gozar más allá del semblante fálico.

**Palabras clave:** pulsión sexual, goce suplementario, masoquismo, sexualidad femenina, poesía erótica, saber, Sor Juana Inés de la Cruz

## **Introducción**

El concepto de goce parte de un amplio abordaje del que más de un discurso se ha planteado al respecto. Así, desde de la lectura de Freud se logra dilucidar el concepto de ‘pulsión’, mismo se ve desarrollado en las posteriores articulaciones de Lacan. A lo largo de varias reformulaciones se le ha otorgado a aquel goce un lugar, no en el significante ni en la representación, sino en lo real.

A partir de las diversas conceptualizaciones freudianas, Lacan ofrece una nueva perspectiva dirigida especialmente al sexo Otro, al femenino. Freud lo había advertido en su momento, pero por resultarle de carácter en su mayoría incomprensible y ‘oscuro’ optó por no brindarle mayor profundización. Por su parte, Lacan sí llevará a cabo un desarrollo dialéctico, pero también valiéndose de formulaciones algebraicas. Solo de esa manera logrará vislumbrar aquel concepto inmaterial, indecible e imposible de ser articulado.

De hecho, gracias al abordaje acerca del goce femenino ha sido posible hoy en día conocer en mayor grado el funcionamiento de la estructura psíquica en la mujer que, por su rol en la historia, ha debido recurrir a varias vías de expresión, modificando y complejizando con los años su aparato inconsciente para dar cuenta de su lugar en el mundo, el Otro.

Es así entonces donde la poesía erótica adquiere significativa relevancia dentro del estudio psicoanalítico, pues es mediante su articulación de tipo imparcial que se puede vislumbrar este hecho, a decir, el emerger del contenido manifiesto y latente del gozar de la artista femenina, la que, por resultar de mayor complejidad y habiendo sido menos estudiado su aparato psíquico con respecto al del varón, conviene aún más ser puesta al trabajo de análisis.

Es por esta razón, que la presente investigación tiene como propósito fundamental establecer un acercamiento al objeto de estudio del goce femenino partiendo de la función que cumple la poesía erótica dentro de la estructura psíquica de la mujer. Es por ello, que se recurrirá a analizar ampliamente la vida psíquica de una de las figuras más relevantes de la poesía hispanoamericana: Sor Juana Inés de la Cruz. Mediante sus producciones literarias se pretenderá ahondar en el ‘gozar’ apalabrado de la poetisa, el cual es en su mayoría de carácter esencialmente erótico. En adición, se propone llevar a cabo un recorrido amplio por las distintas nociones propuestas por Freud y Lacan que puedan dar paso a un entendimiento

más claro acerca de la psique femenina. Entre tales nociones se incluyen: concepto de pulsión, principio de placer, desarrollo sexual infantil, tiempos lógicos del Edipo, función del goce, fórmulas de la sexuación, y masoquismo femenino.

Para tal propósito, se conducirá un estudio exclusivamente teórico, valiéndose de variadas fuentes bibliográficas y textos psicoanalíticos que permitan comprender en esencia el proceso psíquico femenino. Así, el método de estudio corresponderá al tipo deductivo e inductivo, a partir del cual se evocará un análisis crítico y reflexivo de los conceptos estudiados.

El presente trabajo se encuentra distribuido en tres capítulos. El primer capítulo resulta en un acercamiento al concepto de pulsión en Freud, para lo cual se abordarán varios textos menesteres para su articulación. Entre los principales se encuentran: “*Proyecto de Psicología para Neurólogos*” (1895/1992), “*Tres ensayos de teoría sexual*” (1905/1992), “*Pulsiones y destinos de pulsión*” (1915/1992) y “*Más allá del principio de placer*” (1920/1998). En estos se desarrollará las distintas nociones adjudicadas al concepto de pulsión y sus diferenciaciones con relación a la pulsión de vida [Eros] y pulsión de muerte [Tanatos].

Asimismo, se situará al masoquismo y sus variantes dentro del principio de placer y la pulsión de muerte. Citando el texto “*El problema económico del masoquismo*” (1924/1998), se referirá al par de opuestos sadismo/masoquismo correlacionado con el par exhibicionismo/voyeurismo. De la misma manera, se recurrirá a proponer al masoquismo femenino como una de las formas de plantear el goce femenino inherente a esta práctica.

En el segundo capítulo se desglosará el concepto de goce femenino a partir de la perspectiva lacaniana. Para tal finalidad, se citará primordialmente los textos: Seminario 4 “*La Relación de Objeto*”; Seminario 5 “*Las Formaciones del Inconsciente*”; Seminario 6 “*El deseo y su interpretación*”; Seminario 16 “*De un Otro al otro*”, Seminario 18 “*De un discurso que no fuera del semblante*”, y por último y más importante, se destacará el Seminario 20 “*Aún*”.

Para mayor comprensión, se referirá la lectura del texto “*El Goce, un concepto Lacaniano*” de Braunstein (2006) y el trabajo de investigación “*La invención lacaniana del concepto de goce*” de Bruno Bonoris (2016), sobre los cuales se podrá ahondar en la función que cumple el ‘goce’ en relación con el ‘saber’. Adicionalmente, se citarán los textos

freudianos “*La organización genital infantil*” (1923/1998), “*El sepultamiento del complejo de Edipo*” (1924/1998) y “*Sobre la sexualidad femenina*” (1932/1998) como fundamentos teóricos para la teoría sobre el goce femenino propuesta por Lacan.

Finalmente, se abordarán los matemas o fórmulas de la sexuación para indicar la cualidad del goce femenino y su relación con el semblante fálico. Para su sustento, se citarán la obra “*La forclusión del Nombre del Padre*” (2002) de Jean Claude Maleval, y el texto “*Lo que Lacan dijo de las mujeres*” (2006) de Colette Soler. De la misma manera, se ofrecerá una perspectiva diferente acerca del goce Otro inherente al masoquismo femenino propuesta en el trabajo “*La economía del masoquismo y el goce femenino*” por Virginia Poo (1999), psicoanalista de la Fundación Mexicana de Psicoanálisis, IAP.

Para terminar, el capítulo 3 estará dedicado al abordaje de la poesía erótica como manifestación del goce femenino, y su distinción con el padecer histérico y problema masoquista. Para ello, se remitirá a la vida y obra de Sor Juana Inés de la Cruz, una monja mexicana que dedicó gran parte de su vida al servicio del conocimiento y el saber. Acudiendo a fuentes bibliográficas como “*Ensayo de psicología de Sor Juana Inés de la Cruz*” de Ezequiel Chávez (1963), “*Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*” de Octavio Paz (1982) e “*Intento de Psicoanálisis de Juana Inés y Otros ensayos sorjuanistas*” de Fredo Arias de la Canal (1988), se realizará un breve recorrido por la vida de Sor Juana, destacando varios poemas desde los que se podrá articular las nociones mencionadas. Asimismo, se ahondará en la posición supuestamente masculinizada de Sor Juana y su tendencia homosexual entendida como síntoma propio del goce excedentario. Por último, se dará paso a la interpretación del aclamado poema “*Romance a San Pedro Apóstol*” (1693), sobre el cual se podrá dilucidar el carácter altamente erótico que conservaba en el interior la poetisa.

# CAPÍTULO I

## INTRODUCCIÓN A LA PULSIÓN SEXUAL SEGÚN FREUD

### 1.1. Primer acercamiento al concepto de pulsión en Freud

Freud se refiere por primera vez al concepto de pulsión [*Trieb* en alemán] en el texto de 1895 “*Proyecto de Psicología para Neurólogos*” (1992), pero bajo los nombres de ‘estímulos endógenos’, ‘representaciones afectivas’, ‘mociones de deseo’, ‘Q $\mu$  endógena’, entre otros. Así, se referirá a su función de manera escasa y poco estructurada aludiendo que se trata de una fuerza constante que originará las grandes necesidades de hambre, respiración y sexualidad.

A continuación, se analizan los escritos y obras posteriores en las que Freud hace referencia a las pulsiones, para comprender de manera más amplia su posición teórica frente al desarrollo teórico que hace de estas.

#### 1.1.2. Primeros apuntes freudianos sobre la pulsión

En el texto “*Proyecto de Psicología para Neurólogos*” (1895/1992), Freud vislumbra la función de la pulsión en esta obra advirtiendo un punto de vista neuronal a su vez que metapsicológico, puesto que la considera como parte de las funciones que desarrolla el sistema nervioso encargado de tramitar los estímulos endógenos y exógenos (Lopera, 2019). Sobre esto, Freud comenta:

El principio de inercia es quebrantado desde el comienzo por otra constelación. Con la complejidad de lo interno, el sistema de neuronas recibe estímulos desde el elemento corporal mismo, estímulos endógenos que de igual modo deben ser descargados. Estos provienen de células del cuerpo y dan por resultado las grandes necesidades: hambre, respiración, sexualidad (Freud, 1895/992, p. 341).

Recordemos que, al no dilucidar el concepto de pulsión, Freud entiende a estas fuentes generadoras de las necesidades biológicas del organismo vivo como el gran ‘apremio de la vida’. Solo más adelante las llamará ‘pulsiones de autoconservación’.

A partir de esta obra, Freud empieza a diferenciar por fin una energía periférica de una interna. Sobre esto, él concluye que “así como hay neuronas motrices que con cierto llenado conducen Q $\mu$  [hoy en día la pulsión] a los músculos y así descargan, tienen que

existir neuronas «secretorias» que, cuando son excitadas, hacen generarse en el interior del cuerpo lo que tiene acción eficiente sobre las conducciones endógenas [...]” (Freud, 1895/1992, p. 365). Asimismo, se vislumbra una base de la teoría que posteriormente será llamada ‘Principio de placer’. Dicho de otro modo, Freud manifiesta que todo organismo vivo tenderá a evitar el displacer, y por ende el sistema psíquico requerirá descargarlo, lo cual significaría experimentar placer mediante dicha descarga (Freud, 1895/1992).

Por lo cual se obtiene de este texto que las pulsiones son consideradas hasta el momento fuerzas que son retenidas por el sistema de neuronas no pasaderas (sistema de estímulos que provienen del interior del organismo), las cuales son encargadas de activar una suerte de resistencias para evitar causar al organismo un acrecentamiento de displacer. Esta teoría será en su mayoría desarrollada en el texto “*Más allá del principio de placer*” (1920/1998).

## **1.2. Pulsiones sexuales según Freud**

### ***1.2.1. Origen de la pulsión sexual y la sexualidad infantil***

Freud retoma el tema de las pulsiones en su obra “*Tres ensayos de teoría sexual*” (1905/1992), y les atribuye la siguiente definición:

Por «pulsión» podemos entender al comienzo nada más que la agencia representante {Repräsentanz} psíquica de una fuente de estímulos intrasomática en continuo fluir; ello a diferencia del «estímulo», que es producido por excitaciones singulares provenientes de fuera. Así, «pulsión» es uno de los conceptos del deslinde de lo anímico respecto de lo corporal (Freud, 1905/1992, p. 153).

En este punto, Freud todavía no se ve capaz de diferenciar la pulsión de su agencia representante psíquica. De hecho, no será sino hasta los pasajes de “*La Represión*” (1915/1992) y “*Lo Inconciente*” (1915/1992) que logrará realizar por fin esta distinción. Más adelante se abordará detalladamente cada uno de ellos.

A partir de este momento, Freud se esforzará por llevar a cabo un primer acercamiento con relación a las pulsiones sexuales.

En primera instancia, explicará que lo que diferencia el carácter de cada pulsión y le otorga sus características principales es su relación con sus fuentes somáticas y sus metas. Merece decir que “la fuente de la pulsión es un proceso excitador en el interior de un órgano, y su meta inmediata consiste en cancelar ese estímulo de órgano” (Freud, 1905/1992, p. 153).

Por tanto, las pulsiones sexuales se diferenciarán de las demás pulsiones por sus fuentes diversas de excitación y su meta exclusivamente sexual. Es decir, la fuente de las pulsiones sexuales se pondrá al servicio de la libido (energía sexual), la cual será descargada tras el placer de órgano. Por su parte, agrega Freud, “los órganos del cuerpo brindan excitaciones de dos clases, basadas en diferencias de naturaleza química. A una de estas clases de excitación la designamos como la específicamente sexual, y al órgano afectado, como la «zona erógena» de la pulsión parcial sexual que arranca de él” (Freud, 1905/1992, p. 153).

Para explicitarlo, se procederá a citar el segundo ensayo sobre ‘*La sexualidad infantil*’ (1905), correspondiente al texto ‘*Tres ensayos de teoría sexual*’ (1905), el mismo que ha sido objeto de varios cuestionamientos que no vienen a colación en el presente estudio.

Freud comienza su abordaje definiendo a la zona erógena como “un sector de piel o de mucosa en el que estimulaciones de cierta clase provocan una sensación placentera de determinada cualidad “(Freud, 1905/1992, p. 166). Además, manifiesta que para que se produzca una sensación placentera, ha de ser necesario que la cualidad del estímulo sea más importante que la complejidad de las partes del cuerpo. En otras palabras, cualquier sector del cuerpo puede estar dotado de excitabilidad de los genitales y elevarse a la condición de zona erógena siempre y cuando el niño obtenga de él una sensación placentera de tipo sexual.

Así, logra diferenciar las siguientes zonas erógenas: la oral, la anal y la genital. La primera se refiere a la satisfacción parcial que el niño obtiene a partir del chupeteo o el mamar con fruición, lo cual parte de una satisfacción autoerótica, en la que el niño obtendrá placer sin un objeto sexual externo. La segunda tiene que ver con el par de opuestos retención/expulsión, a decir de Freud, el niño experimenta una suerte de satisfacción y placer erógeno al “retener las heces hasta que la acumulación de acumulación de estas provoca fuertes contracciones musculares y, al pasar por el ano, pueden ejercer un poderoso estímulo sobre la mucosa” (Freud, 1905/1992, p. 169). En este punto, se puede entender a este acto de retención como un apuntalamiento hacia otras funciones corporales que tengan que ver con la posición de pasividad/actividad, dar/recibir, que adopte posteriormente la persona. Finalmente, la tercera zona erógena, señala Freud, corresponderá a las zonas genitales. Aquí, es necesario puntuar que la satisfacción sexual que se obtiene de esta zona puede partir de la micción, la cual requerirá, a su vez, constante estimulación tanto con fines de evacuación como de aseo. Así pues, la manipulación repetitiva de esta zona ocasionará en el niño una

serie de excitaciones accidentales que “despertarán en él una necesidad de repetirla estableciendo así el futuro primado de esta zona erógena para la actividad sexual” (Freud, 1905/1992, p. 171).

Mediante las dos fases pregenitales, Freud logra explicar la transición que experimenta la una hacia la otra, y que representarán a las organizaciones de la vida sexual, cuyas zonas genitales todavía no han alcanzado su papel hegemónico (Freud, 1905/1992). Las fases en cuestión comienzan con el comportamiento ‘canibólico’ del niño, en el cual “la meta sexual consiste en la incorporación del objeto” (Freud, 1905/1992, p. 180). Solo más tarde será asumido como el objeto de identificación. La segunda fase de organización tiene que ver con las polaridades activo/pasivo. Sobre la primera, explica que corresponde a la pulsión de apoderamiento, de dominio sobre el órgano sexual, y la segunda se constituirá a partir de la mucosa erógena del intestino. Por último, el primado de la zona genital alcanzará su cometido tras la organización de las pulsiones parciales y su subordinación a la función de la reproducción.

Para finalizar este apartado, Freud establece que “con el advenimiento de la pubertad se introducen los cambios que llevan la vida sexual infantil a su conformación normal definitiva” (Freud, 1905/1992, p. 189). Las pulsiones parciales provenientes de las zonas erógenas, y que en primera instancia poseían carácter autoerótico, ahora se han investido hacia el objeto sexual.

Pero ahora, ¿qué ocurre en aquellos casos donde el desarrollo sexual no se produce de la manera descrita? Como ya se indicó, Freud alude sobre las pulsiones sexuales el hecho de que estas van orientadas exclusivamente a la reproducción. Por consiguiente, determinará que aquellas desviaciones de la meta sexual, a decir, aquellas metas que no correspondan a la unión de los genitales que se designa como coito, y que lleva al alivio de la tensión sexual, serán consideradas perversiones. Así lo explica Freud:

Las perversiones son, o bien: a) trasgresiones anatómicas respecto de las zonas del cuerpo destinadas a la unión sexual, o b) demoras en relaciones intermediarias con el objeto sexual, relaciones que normalmente se recorren con rapidez como jalones en la vía hacia la meta sexual definitiva (Freud, 1905/1992, p. 136).

Sobre la primera definición, Freud hace alusión a los diferentes usos sexuales que se advierten de las zonas erógenas destinadas a otras zonas que no son consideradas parte de la

norma. Por ejemplo, el uso sexual de la mucosa de los labios de una persona al tener contacto con los genitales de la otra, o el uso sexual del orificio anal, que en el caso de los invertidos (hoy llamados homosexuales) no se rige a su uso exclusivo de la micción. Sin embargo, Freud reconoce incluso que en las personas sanas está presente algún complemento de la vida sexual que pueda llamarse perverso, y que, por tanto, solo debiera requerirse una apreciación particular a aquellas que o bien, se desvíen de la meta sexual definitiva, o bien superen las resistencias (vergüenza, asco, horror, dolor).

Ahora bien, con el sustento de su teoría acerca de las perversiones, Freud concluirá que, sobre la base de estas, “hay en todos los casos algo innato, pero algo que es innato en todos los hombres” (Freud, 1905/1992, p. 156). Esto es, para que una meta sexual desemboque en la perversión, debe existir una de suerte de estado previo sobre el que la meta sexual pueda terminar en perversión, neurosis o, en el mejor de los casos, en la vida sexual normal. De allí la importancia de la teoría abordada en este texto sobre la sexualidad infantil.

### ***1.2.2. Pulsiones sexuales Vs Pulsiones de autoconservación***

En el texto “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915/1992) Freud comienza a desarrollar con mejor detalle su teoría acerca de las pulsiones. Parte pues, por describirla de la siguiente manera:

La pulsión sería un estímulo para lo psíquico. Pero enseguida advertimos que no hemos de equiparar pulsión y estímulo psíquico. Es evidente que para lo psíquico existen otros estímulos que los pulsionales: los que se comportan de manera muy parecida a los estímulos fisiológicos (Freud, 1915/1992, p. 114).

Es decir, se plantea una distinción entre el estímulo y la pulsión. Por un lado, el estímulo es momentáneo, a decir, se advierte por una sola acción, por lo que puede ser descargado de igual forma, con una sola huida. Por otra parte, la pulsión conserva su carácter de esfuerzo constante porque deviene de lo interno, por lo que no puede aplicársele una sola acción de descarga, sino solo “mediante una modificación, apropiada a la meta (adecuada), de la fuente interior de estímulo” (Freud, 1915/1992, p. 114). Son entonces estos estímulos del mundo interior los que dan testimonio de unas necesidades pulsionales.

A continuación, Freud establece cuatro características inherentes a la pulsión; el esfuerzo, la meta, el objeto y la fuente. Para explicitarlo, se recurrirá a definir las individualmente.

**ESFUERZO:** “Se entiende su factor motor, la suma de fuerza o la medida de la exigencia de trabajo que ella representa {repsentieren}” (Freud, 1915/1992, p. 118). En otras palabras, es el movimiento o trabajo que requiere la pulsión para movilizarse dentro del sistema anímico.

**META:** “Es en todos los casos la satisfacción que sólo puede alcanzarse cancelando el estado de estimulación en la fuente de la pulsión” (Freud, 1915/1992, p. 118). Aquí Freud esclarece que existen varias metas para la satisfacción de una pulsión, entre las cuales se incluye la pulsión de meta-inhibida o, lo que sería lo mismo, la pulsión parcialmente satisfecha.

**OBJETO:** “Es aquello en o por lo cual puede alcanzar su meta” (p. 118). Freud describirá al objeto como variable, pues obedecerá a los destinos vitales de cada sujeto. Así, por ejemplo, el objeto de la pulsión puede surgir del propio cuerpo o estar dirigido hacia un elemento del mundo, pudiendo ser desplazado de uno a otro, o a su vez quedarse fijado al mismo individuo.

**FUENTE:** Es el “proceso somático, interior a un órgano o a una parte del cuerpo, cuyo estímulo es representado {repsentiert} en la vida anímica por la pulsión” (Freud, 1915/1992, p. 118). Esto es, la vía por la cual se obtiene la satisfacción.

Una vez distinguidas las facultades de una pulsión, Freud logra llevar a cabo una primera distinción entre las ‘pulsiones de autoconservación’ y las ‘pulsiones sexuales’. Sobre esto, explica que las pulsiones provienen de varias fuentes de tipo orgánico, y en un principio todas ejercerán sus funciones de autoconservación de manera individual, pero eventualmente se fusionarán para alcanzar en el individuo el ‘placer de órgano’. En otras palabras, solo mediante la síntesis de algunas de las pulsiones de autoconservación, estas se pondrán al servicio de la función de reproducción, llamándose, a partir de este momento, pulsiones sexuales.

Cabe mencionar que Freud advierte que las pulsiones sexuales no han de compararse con las pulsiones yoicas [pulsiones de autoconservación hasta ese entonces], puesto que las

primeras conservan el carácter de reproductores de la vida, y se mantienen por ende en el marco de las pulsiones de vida.

Ahora bien, las pulsiones en general tienen cuatro destinos distintos -pero complementarios, como se entenderá más adelante- que son presentados a continuación:

- 1) El trastorno hacia lo contrario
- 2) La vuelta hacia la persona propia
- 3) La represión
- 4) La sublimación

Freud advierte que a los destinos de pulsión se les debiera entender como defensas contra las pulsiones.

Sobre el primer destino, Freud (1915/1992) refiere que “el trastorno hacia lo contrario se resuelve, ante una consideración más atenta, en dos procesos diversos: la vuelta de una pulsión de la actividad a la pasividad, y el trastorno en cuanto al contenido “(p. 122). La primera corresponde a la meta activa mudada en pasiva, y la segunda, por su parte, corresponde a la mudanza del amor en odio.

Sobre el segundo, dice que el objeto de la pulsión sexual puede llegar a cambiar en algún punto de la vida del sujeto y posarse justamente hacia la propia persona. Esto, sin afectar las acciones-meta, es decir, el objetivo mismo de la pulsión sexual. Freud agrega que “no puede escapársenos que vuelta hacia la persona propia y vuelta de la actividad a la pasividad convergen o coinciden en estos ejemplos [sadismo/masoquismo y voyerismo/exhibicionismo]” (1915/1992, p. 122). Es decir, con respecto al primer par de opuestos sadismo-masoquismo, dice Freud, se produce una suerte de convergencia entre los dos primeros destinos descritos. Así, en un primer momento, el sadismo consistirá en una afirmación de poder sobre el objeto pasivo; en una segunda instancia, el objeto es resignado y vuelto hacia la persona propia, -el propio sujeto ahora pasivo-. Finalmente, ante la dinámica activo-pasivo, ingresa un nuevo objeto sobre el cual recaerá la función de asumir su papel de sujeto activo sobre el sujeto pasivo, ahora llamado objeto, el masoquista. En esta dinámica existe, por supuesto, una adquisición de satisfacción mediante el fantaseo de colocarse el propio sujeto (activo) en objeto (pasivo).

De la misma manera ocurre en el caso del voyeurismo/exhibicionismo, en el cual “el individuo parte de un mirarse a sí mismo antes de dirigir la mirada a otro objeto, puesto que ese objeto -aunque externo- lo obtiene de su propio cuerpo. Se trata entonces de un objeto narcisista” (Freud, 1915/1992, p. 127).

### ***1.2.3. La pulsión y su agencia representante psíquica***

Freud define con mayor detalle la agencia representante psíquica en el apartado “*La Represión*” (1915/1992), sobre la cual comenta: “agencia representante en cuestión persiste inmutable y la pulsión sigue ligada a ella”. Más adelante, continúa diciendo: “[la agencia representante-representación] es una representación o un grupo de representaciones investidas desde la pulsión con un determinado monto de energía psíquica (libido, interés)” (Freud, 1915/1992, p. 147).

### ***1.2.4. Función de la agencia representante psíquica***

En el texto “*Lo Inconciente*” (1915/1992), Freud continúa diferenciando la pulsión de su representante psíquico, y comenta sobre ello lo siguiente:

Una pulsión nunca puede pasar a ser objeto de la conciencia; sólo puede serlo la representación que es su representante. Ahora bien, tampoco en el interior de lo inconciente puede estar representada si no es por la representación. [. . .] Entonces, cada vez que pese a eso hablamos de una moción pulsional inconciente o de una moción pulsional reprimida, no [. . .] podemos aludir sino a una moción pulsional cuya agencia representante-representación es inconciente (Freud, 1915/1992, p. 173).

## **1.3. Pulsión de vida y pulsión de muerte según Freud**

### ***1.3.1. Fundamentos del principio de placer***

En el texto “*Más allá del principio de placer*” (1920/1998), Freud comienza su estudio con base en la tesis planteada por Feshner (1873), la cual cita de la siguiente manera:

[...] todo movimiento psicofísico que rebase el umbral de la conciencia va afectado de placer en la medida en que se aproxime, más allá de cierta frontera, a la estabilidad plena, y afectado de displacer en la medida en que más allá de cierta frontera se desvíe de aquella, existiendo entre ambas fronteras, que han de caracterizarse como umbrales cualitativos del placer y el displacer, un cierto margen de indiferencia estética (en Freud, 1920/1998, p. 8).

En otras palabras, todo ser humano tiende a la estabilidad en cuanto al nivel de placer o displacer soportado. Sobre esto, agrega que el principio de placer se refiere a un modo de trabajo del aparato anímico que procura la autopreservación del organismo toda vez que este recibe del medio una cantidad alta de excitación, y que puede poner en riesgo la estabilidad psíquica del sujeto. Explicado de esta manera, el principio de placer consistirá en mediar las excitaciones de los estímulos externos de forma tal que se procura la ganancia mínima de displacer. Todo esto se logrará gracias a que el principio de placer será relevado por el principio de realidad. En otras palabras, “[el principio de realidad] exige y consigue posponer la satisfacción, renunciar a diversas posibilidades de lograrla y tolerar provisionalmente el displacer en el largo rodeo hacia el placer” (Freud, 1920/1998, p. 9-10).

A continuación, Freud reconoce que “es indudable, no obstante, que el relevo del principio de placer por el principio de realidad puede ser responsabilizado sólo de una pequeña parte, y no la más intensa, de las experiencias de displacer” (1920/1998, p. 10). Vale decir, el principio de placer es intercambiado por el de realidad toda vez que el individuo experimenta una experiencia displacentera, pero que, dada una extrema cantidad de displacer proveniente de una experiencia específica, el sistema anímico no podrá relevarla por completo, y la misma será tramitada como un trauma psíquico almacenada en el inconsciente.

Freud agrega que existe otra fuente del desprendimiento de displacer que “surge de los conflictos y escisiones producidos en el aparato anímico mientras el yo recorre su desarrollo hacia organizaciones de superior complejidad” (Freud, 1920/1998, p. 10). Estas son las pulsiones del inconsciente que por trabajo de la represión no las tramita el yo, y mantiene su cantidad de excitación reducida hacia un nivel conciliable y soportable para este. Es decir, el proceso de la represión anula la posibilidad del individuo de alcanzar la satisfacción por ser esta inconcebible para este.

Ahora bien, Freud aborda la noción de displacer desde una perspectiva más dinámica. A saber, partiendo de la observación de su nieto Ernst Halberstadt, Freud explicará la tramitación psíquica que realiza el niño ante la experiencia de displacer percibida como consecuencia de la ausencia inesperada de su madre. Freud, explicará este comportamiento mediante el juego del ‘Fort Da’.

El juego del 'fort-Da' hace referencia al juego que realiza el niño ante la ausencia de su madre. Al alejarse esta de su lado, el niño asume un rol contrario siendo él quien ahora abandone sus juguetes; los hace desaparecer de su vista como su madre desapareció de la suya. A este juego del 'desaparecer y volver', Freud lo concilia con el principio de placer. En palabras suyas "el niño convirtió en juego esa vivencia a raíz de otro motivo. En la vivencia era pasivo, era afectado por ella; ahora se ponía en un papel activo repitiéndola como juego, a pesar de que fue displacentera" (Freud, 1920/1998, p. 16). Y no solo eso, el niño ahora reclama el placer perdido infringiendo displacer a otro niño; todo con el afán de serle retribuida la ganancia de placer.

Más adelante, continuando con el funcionamiento del sistema anímico, se logra identificar en Freud una tendencia a explicar el sistema anímico a través de un abordaje metapsicológico, mediante el cual comenzará distinguiendo un sistema Percepción-Conciencia (P-Cc) como el tramitador primordial de las sensaciones de placer y displacer que recibe el individuo de los estímulos externos. Para ello, insistirá en la existencia de una membrana protectora antiestímulo que protege al sistema P-Cc de la recepción de estímulos libres provenientes del exterior.

A continuación, explica:

Hacia afuera hay una protección antiestímulo, y las magnitudes de excitación accionarán sólo en escala reducida; hacia adentro, aquella es imposible, y las excitaciones de los estratos más profundos se propagan hasta el sistema de manera directa y en medida no reducida, al par que ciertos caracteres de su decurso producen la serie de las sensaciones de placer y displacer (Freud, 1920/1998, p. 28)

De esta manera, las excitaciones provenientes del interior podrían ser más adecuadas para ser tramitadas por el sistema P-Cc. No obstante, estas pueden determinar dos cosas: su mayor prevalencia dentro del sistema P-Cc con relación a las excitaciones externas, y su efecto displacentero más directo al no ser interceptado por una membrana de protección antiestímulo, lo cual ocasionará que dicha excitación displacentera sea tramitada como proveniente del exterior, para que pueda ser aplicado el medio defensivo de la protección antiestímulo. Así se origina la proyección (Freud, 1920/1998).

Freud agrega que la falta de la membrana protectora antiestímulo interna puede ocasionar una mayor importancia económica, lo mismo que decir perturbaciones

económicas, lo cual puede resultar equiparable a las neurosis traumáticas. Y justamente, aquellas fuentes que pueden producir estas excitaciones que pueden poner en riesgo la estabilidad del aparato anímico son las pulsiones.

Por consiguiente, “una pulsión sería entonces un esfuerzo, inherente a lo orgánico vivo, de reproducción de un estado anterior que lo vivo debió resignar bajo el influjo de fuerzas perturbadoras externas; sería una suerte de elasticidad orgánica o, si se quiere, la exteriorización de la inercia en la vida orgánica” (Freud, 1920/1998, p. 36). Esto es, todas las pulsiones tienden a la reproducción compulsiva de lo anterior. Es decir, las pulsiones tienen por fin restablecer un estado previo. No obstante, Freud aclara que “ha de ser más bien un estado antiguo, inicial, que lo vivo abandonó una vez y al que aspira a regresar por todos los rodeos de la evolución. [...] La meta de toda vida es la muerte; y, retrospectivamente: Lo inanimado estuvo ahí antes que lo vivo” (Freud, 1920/1998, p. 38).

Bajo este marco, las pulsiones sexuales serán consideradas de la siguiente forma:

[...]conservadoras en cuanto espejan estados anteriores de la sustancia viva; pero lo son en medida mayor, pues resultan particularmente resistentes a injerencias externas, y lo son además en otro sentido, pues conservan la vida por lapsos más largos. Son las genuinas pulsiones de vida; dado que contrarían el propósito de las otras pulsiones (propósito que por medio de la función lleva a la muerte) (Freud, 1920/1998, p. 40).

Sobre esta explicación, Freud intenta explicar que el principio de placer pareciera estar al servicio de las pulsiones de muerte, puesto que, aunque la ligazón propia de este tenga por fin trasmudar la energía de investidura libremente móvil en investidura predominantemente quiescente (ligada) que asegure su ingreso al imperio de placer, tiende más a relacionarse a los incrementos de estímulos procedentes de adentro, los cuales apuntan hacia las pulsiones de muerte (Freud, 1920/1998).

### ***1.3.2. Sobre la pulsión de muerte y el masoquismo***

Como ya se vio, en los textos “*Tres ensayos de teoría sexual*” (1905), “*Pulsiones y destinos de pulsión*” (1915), y adicional a estos, en el apartado “*Pegan a un niño*” (1924), Freud aborda el complejo concepto de masoquismo.

Pues bien, Freud comienza el texto “*El problema económico del masoquismo*” (1924/1998) argumentando que en escritos anteriores había establecido que todas las

pulsiones sexuales trabajaban al servicio del principio de placer, es decir, todas las pulsiones de vida tendían al equilibrio, a la disminución de la tensión de estímulo. A esto le llamó, el principio de placer. Por tanto, en textos anteriores Freud dirá que el principio de placer y el de Nirvana correspondían a uno y el mismo. Sin embargo, Freud reconoce que el principio de Nirvana tenderá más bien hacia la pulsión de muerte. Alude pues, a este principio como el intento del ser humano por volver a su estado anterior de materia inerte, es decir, a su estado original de organismo sin vida. Por otro lado, argumenta que el principio de placer gravitará hacia la pulsión de vida, como respuesta a los estímulos displacenteros que el cuerpo rehúsa y sobre el que actúa, como precursor protector, el principio de placer.

Sin embargo, Freud plantea una incógnita que la resolverá en el mismo texto acerca del funcionamiento del masoquismo dentro de la dinámica del placer/displacer. Él se pregunta cómo es posible que, por ejemplo, en el caso del masoquismo, que parte presuntamente del displacer (refiriéndose al dolor inherente a esta práctica), el sujeto obtenga también placer a partir de ella. Es decir, se plantea la duda sobre la supuesta ganancia de placer que el masoquista obtiene mediante el displacer que provocan los actos que le infringen dolor. Así pues, Freud reconocerá una contradicción a su teoría sobre el principio de placer, y la replanteará diciendo:

Entonces, placer y displacer no pueden ser referidos al aumento o la disminución de una cantidad, que llamamos «tensión de estímulo», si bien es evidente que tienen mucho que ver con este factor. Parecieran no depender de este factor cuantitativo, sino de un carácter de él, que sólo podemos calificar de cualitativo (Freud, 1924/1998, p. 166).

En otros términos, Freud explicará que existe una cualidad en la tensión excitatoria que atraviesa tanto el sentimiento de placer como el de displacer. No obstante, no logra esclarecer cuál es la característica de dicha cualidad.

En lo que respecta al masoquismo, Freud distingue tres figuras de él: un masoquismo erógeno, uno femenino y uno moral (Freud, 1924/1998, p. 167).

El segundo, dice, tiene que ver con el placer que se obtiene a partir del dolor (golpes, azotamiento, denigración, sometimiento a obediencia incondicional, entre otros), el cual proviene de una etapa psíquica anterior inherente; “el masoquista quiere ser tratado como un niño pequeño, desvalido y dependiente, pero, en particular, como un niño díscolo” (Freud, 1924/1998, p. 168). De allí su carácter ‘femenino’, a decir, como sujeto castrado, pasivo,

poseído sexualmente o relacionado también con el parir un hijo (Freud, 1924/1998). En este mismo contexto, Freud agrega sobre la fantasía masoquista una suerte de vuelta hacia la persona con lo se obtiene el sentimiento de culpa. Dicho de otra forma, el masoquista fantasea con el infringimiento de dolor, pero mudándolo hacia sí mismo como producto de su sentimiento de culpa al haber afectado al otro de forma cruel. Vale recalcar, que en este punto se vuelve evidente el estado primario de narcisismo que advertía Freud en su texto “Pulsiones y destinos de pulsión” (1915/1992), y del que se habló previamente.

Asimismo, Freud asociará esta racionalización superficial con el sentimiento de culpa proveniente de la masturbación infantil; el masoquista acepta el dolor como forma de ‘castigo’ por sus actos masturbatorios suscitados en su infancia.

En lo concerniente a la segunda figura del masoquismo, el erógeno, se habla acerca de la excitación sexual que se genera como “efecto colateral, a raíz de una gran serie de procesos internos, para lo cual basta que la intensidad de estos rebase ciertos límites cuantitativos” (Freud, 1924/1998, p. 169). Ante esto, Freud comenta que en la etapa infantil coexistirán tanto las fuerzas de placer como de displacer, en las que, en favor del masoquismo, tenderán a prevalecer las primeras sobre las segundas todavía en la etapa adulta. Es decir, el niño experimentará placer aún a costa del dolor que un estímulo de excitación le pueda provocar, y el cual se extenderá, en las personas masoquistas, hasta su adultez. En este contexto, la función de la libido (la energía de la pulsión sexual) tendrá por tarea “volver inocua esta pulsión destructora [las pulsiones de displacer, las pulsiones de muerte o de Nirvana]; la desempeña desviándola en buena parte —y muy pronto con la ayuda de un sistema de órgano particular, la musculatura— hacia afuera, dirigiéndola hacia los objetos del mundo exterior” (Freud, 1924/1998, p. 169). Esta mezcla de la libido vuelta hacia el objeto exterior es la acción propia del sadismo, y el residuo de pulsión de muerte no mezclada en la libido de objeto constituirá el masoquismo erógeno; la pulsión de muerte dirigida hacia la propia persona.

Por último, la tercera figura de masoquismo llamada ‘masoquismo moral’, guarda relación con la tensión experimentada entre el yo y el superyó. En esta forma de masoquismo, la libido se deslinda, quedando únicamente aquel residuo de la pulsión de muerte de la que se hablaba en el párrafo anterior. De suerte que el masoquismo moral tendrá que ver ahora con el ‘sentimiento de culpa’, el cual Freud lo corregirá llamándolo ‘necesidad de castigo’. En otros términos, el masoquista moral recurrirá al castigo (bien entendido como

experiencias de desgracia, desdicha e infortunio) como vía de descarga frente a la angustia que representa la demanda excesiva por parte del superyó, En tales casos, dice Freud, la persona obtendrá una ‘ganancia’ de ese síntoma, mediante la cual el padecimiento de la angustia de la conciencia moral será relevado por otra experiencia de infortunio, pero proveniente del exterior. Esto significará para la persona un padecimiento, vale decir, más conciliable, del que puede obtener un cierto grado de ‘placer’, puesto que esa necesidad fue satisfecha por un castigo (una desgracia) que es concebido inconscientemente como bien merecido.

En el siguiente capítulo se abordará al pedido de castigo como “una forma de "decir algo" sobre ese goce no simbolizable que, al escapar a la función fálica como reguladora de todo goce, causa culpa y se convierte en el fundamento del llamado masoquismo femenino” (Poo, 1999, p. 146).

## CAPÍTULO II

### INTRODUCCIÓN AL GOCE FEMENINO SEGÚN LACAN

Lacan fundamentará su teoría a partir de los conceptos freudianos de ‘pulsión’, ‘placer’, ‘*complejo de Edipo*’, ‘*etapa preedípica*’, ‘*complejo de castración*’, entre otros, para determinar su concepción acerca del goce. Así, recurre a los textos de Freud ya revisados en el capítulo I, y agrega “*Pegan a un niño*” (1919) y “*Sepultamiento del complejo de Edipo*” (1924). Sobre ellos, establecerá asimismo su teoría acerca del goce femenino; concepto ampliamente abordado hoy en día por el psicoanálisis. Es de esta manera que tomará los textos “*Sobre la sexualidad femenina*” (1931), la Conferencia 33° de Freud llamada “*La feminidad*” (1932), y otros, para eventualmente articular el ‘*goce suplementario*’ o también llamado ‘goce Otro’.

En este apartado se hará un recorrido de las ideas desarrolladas por Jacques Lacan en relación al concepto de goce y específicamente, al goce femenino.

#### 2.1. Primer acercamiento al concepto de goce en Lacan

##### 2.1.1. *Goce del saber*

En 1953, Lacan comienza a hacer alusión al término ‘goce’ [*la jouissance* en francés] asociándolo en primer lugar a la ‘dialéctica del amo y el esclavo’ planteada por Hegel en su obra ‘*Fenomenología del espíritu*’ (1807), sobre la cual Lacan (1953) establece que “el esclavo con su trabajo provee objetos de goce al amo” (Lacan en Muñoz, 2017, p. 16). En palabras de Braunstein (2006), “lo central es el goce, el usufructo, la propiedad del objeto, la disputa en torno del goce del mismo y del goce mismo como objeto de litigio, la apropiación o expropiación del goce en la relación con el Otro” (p. 20).

Sin embargo, no es hasta 1960 que Lacan advierte una diferenciación significativa entre el concepto de goce y el de placer. Sobre ello, dice Lacan, “[el goce] llegamos a articularlo perfectamente con el nombre de principio de placer, lo que no puede tener más que un sentido - no demasiado goce” (Lacan, 1971/2012, p. 100). A decir, el goce ya no se apoyará bajo el influjo cuantitativo con el que había calificado Freud al placer, sino que transgredirá toda limitación e irá más allá, *más allá* del principio de placer. En otras palabras,

el goce tendrá que ver con ese ‘monto’ de placer que se obtiene a partir de ese mismo placer que va más allá del dolor. En palabras de Muñoz, de ese ‘ese placer doliente’ (Muñoz, 2017, p. 16).

Recordemos que en un principio Freud (1895) establece que, gracias al sistema psíquico, cuya membrana protectora antiestímulo, la cual le sirve al sujeto como defensora contra la energía libre que rodea el mundo exterior, y que al ingresar al cuerpo ésta arremete contra toda energía no ligada, el sujeto queda casi exento de estímulos que le puedan resultar traumáticos. Esto a menos que la energía libre sea tal que invalide las barreras protectoras y le causen al sistema anímico un desbalance, el cual este lo tomará como displacentero. Esto es la base del llamado ‘principio de placer’, y a partir del cual Freud concluirá que el sistema orgánico trabajará al servicio del mismo para procurarse una mínima recepción de displacer. Es decir, todo sujeto procurará, mediante el principio de placer, ‘reducir’ al mínimo la experiencia de placer como vía para evitar el displacer (Freud, 1920/1998).

Sin embargo, años más tarde Freud reconocerá que existe en casos particulares una suerte de ‘goce’ que se obtiene del síntoma, lo cual terminaría por invalidar todo principio de placer, puesto que el sujeto ‘gozaría’ aún de una experiencia displacentera. A esta característica particular del sujeto, Lacan la llamará ‘plus de gozar’.

Pero ¿Cómo se explica la ‘ganancia de goce’ que se puede obtener a partir del síntoma que claramente resulta en una experiencia displacentera? Porque se trata de una satisfacción sustitutiva. A decir, el sujeto obtiene de ella una fuente de goce, cuyo afecto ha sido ligado a una nueva representación. El síntoma pues, hará un trabajo de investidura dirigida hacia un objeto que desvíe la atención de la consciencia puesta, hasta ese entonces, sobre un hecho, acontecimiento inconciliable que no pudo ser tramitado. En otros términos, el síntoma se convertirá en la experiencia central displacentera -pero tolerable- para el sujeto, puesto que, de no ser así, el hecho traumático que está velado sería expuesto y resultaría para el sujeto un ataque fulminante hacia su psiquismo (Freud, 1920/1998).

Por tanto, aquella ganancia del síntoma deberá su prevalencia a la carga pulsional, es decir, al monto de afecto traumático que este síntoma pretender sublimar en la consciencia pero, como ya se dijo, del que obtiene asimismo una ganancia de goce (Bonoris, 2016).

Ahora bien, Braunstein (2006) argumentará lo siguiente:

El aparato psíquico que hemos reseñado no está gobernado por un principio soberano, el del *displacer-placer*, sino por dos principios contrapuestos. Para decirlo de modo esquemático: de un lado, el clásico principio del placer, regulador y homeostático (si nos atrevemos a usar una palabra que Freud nunca usó si es que llegó a conocerla); del otro lado, un principio que está más allá, llamémosle por ahora del goce, goce del cuerpo, que comanda un retorno incesante de excitaciones indomables, una fuerza constante que desequilibra, que sexualiza, que hace del sujeto un deseante y no una máquina refleja (p. 25).

Agregando, aquello sustancial del síntoma escapa al campo de lo simbólico, quedando una parte en lo real, en lo indecible o, mejor descrito, en lo *entredicho*. De allí la expresión ‘gocce del cuerpo’, entendida como goce del Otro, el goce del cuerpo de uno mismo (Zapata, 2013).

Pues bien, Lacan (1970-1971/2009) dirá que el goce está fundado en el discurso; “él no es solo hecho sino efecto de discurso” (p. 20). Con esto, Lacan alude al gozar mediante el habla del sujeto hablante (el goce del *blablá*). Empero, no es el sujeto el que goza, pues el goce no es observable ni legible. Es, de hecho, el lenguaje o, mejor dicho, el saber el que hace uso de su cuerpo para gozar. El sujeto hablante es, por así decir, un ‘objeto del discurso’, un ‘esclavo del *sabergozar*’ (Braunstein, 2006).

Pero ¿Qué es lo que quiere saber? Quiere saber eso que su síntoma no le cuenta. Pero esto no es posible, puesto que ese saber es tan solo una cuestión de engaño. Así lo explica Lacan:

El engaño de la conciencia obedece a que ella sirve a lo que no piensa servir. He dicho engaño, no equivocación [...] Un engañado es alguien a quien algún otro explota. ¿Quién explota aquí? [...] el psicoanálisis bien podría ser una garantía extra para la teoría de la explotación social. No se equivocan. Simplemente, el explotador aquí es menos fácil de captar, y el modo de revolución también. Se trata de un engaño que, aparentemente por lo menos, no beneficia a nadie (Lacan, 1968-69/2008, p. 192).

Diciéndolo de otro modo, el engaño de la conciencia radica en el mensaje que el sujeto lleva encarnado en su cuerpo, pero sobre el que desconoce o bien ‘mal conoce’, puesto que ese saber no puede acarrear otra cosa que un ‘carácter fatal’, un ‘mensaje de muerte’, lo cual es propio de la pulsión en Freud (Lacan, 1960/1998). Es por ello que Lacan define a la pulsión como ese saber sin limitaciones que “no comporta el menor conocimiento” (Lacan en Bonoris, 1960/2016, p. 137), y es también debido a su ‘sentido

oscuro' que el ser hablante no puede acceder a ese saber, sino solo mediante una articulación lógica, mediada por el lenguaje. Esto es, solo mediante la escritura (el momento científico, a decir, la operación con letras y gráficos que se fabrican a partir del lenguaje), el sujeto puede saber, gozar. De allí que Bonoris (de Lacan, 1972/2016) afirme que “el goce es real no porque provenga del cuerpo o porque sea del ámbito de lo sensible, sino porque es efecto de escritura” (p. 138). La escritura será, pues, el hueso real del síntoma y el lenguaje su carne (Bonoris, 2016).

Por otro lado, ¿Qué se puede decir de la repetición del síntoma? Bonoris (*ibid.*) comenta que cuando el síntoma se repite, no es debido a su contenido, sino a la forma que lo constituye, es decir, su atravesamiento por el lenguaje. Y frente a esto, Lacan reconoce que “el goce es lo que no sirve para nada” (1972/1973/1998, p. 11), puesto que este solo puede ser conocido mediante su articulación lógica, por existir solo en el discurso, y, por lo tanto, está uno destinado a no saber nada de él. “Entonces, el único modo de ponerlo en cuestión es, justamente, descubriendo su esqueleto lógico; y esto puede lograrse ubicando las constantes en el discurso, erosionando el significado, extrayendo el sentido a partir del lenguaje para el surgimiento de la letra en estado puro [una suerte de poesía de la letra]” (Bonoris, 2016 p. 138).

Finalmente, cabe preguntarse ¿Dónde se localiza el goce? Braunstein (2006) responde:

Si el pene es el órgano que no puede sostener su erección (y la erección es precisamente el goce del órgano que se desvanece con el orgasmo) y si la mujer da muestras de otro goce que es, en parte, homólogo del varonil, localizado primordialmente en el clítoris, pero que no se restringe a ser sólo este goce que muy bien puede faltar en ella; si la mujer puede experimentar goces que escapan de esa y también de toda localización, se abre la posibilidad de que el goce que falta al Falo sea el goce de ella como Otro del Uno, como Otro de ese significante fálico que unifica al sujeto y que lo representa ante el conjunto de los significantes (Braunstein, 2006, p. 139).

En esta instancia, el goce femenino se ubicará como equivalente del goce del Otro, pues trasciende el goce con relación al Falo, y huye también al saber (adjudicado al poder), valiéndole a la mujer su grado de ‘dark continent’, cuyo goce sin límites no ha podido ser descrito, y mucho menos, localizado (*ibid.*). Es así que la pregunta por el ‘querer de la mujer’ y más por el ‘ser de la mujer’, ha resultado una incógnita hasta nuestros días.

## 2.2. Fundamentos freudianos para la teoría del goce femenino

### 2.2.1. Complejo de Edipo en la mujer según Freud

En 1923, en "*La organización genital infantil*" Freud sostiene una tesis que nunca abandonaría, sino que se agregaría a sus nuevas formulaciones, y es la que se refiere a decir que "...para ambos sexos, sólo desempeña un papel un genital. El masculino. Por tanto, no hay primado genital, sino un primado del falo" (1923/1998, p. 146). De hecho, el niño adjudicará esta característica a todo ser viviente e incluso inerte. Sin embargo, más adelante caerá en cuenta que no todos sus semejantes poseen un miembro viril, pues observa en la niña (bien sea su hermanita) un aparente 'miembro en desarrollo', a decir, el clítoris, en su ilusión, concluye que ya crecerá. Desconoce, por tanto, la *falta* del miembro en la mujer, y que cuando la advierte, asume que estuvo presente pero que le fue removido, castrado. Y es partir de este momento que el niño empieza a reconocer en sí mismo la posibilidad de ser castrado igualmente. "El niño cree [...] que sólo personas despreciables del sexo femenino, probablemente culpables de las mismas mociones prohibidas en que él mismo incurrió, habrían perdido el genital" (Freud, 1923/1998, p. 148). Lo entiende como una forma de 'castigo' para los seres femeninos que se han mal comportado, pero excluyendo a su madre, quien presuntamente todavía conserva su pene. Entonces a partir de ese encuentro con la 'castración' de la niña, el niño optará o bien por sentir horror hacia ella o bien menosprecio por su 'falta'.

No obstante, en su escrito "*Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos*" (1925) Freud hace mención a la anatomía de la niña que hasta ese momento no había sido abordada por su carácter 'oscuro' e 'impenetrable'. De hecho, en trabajos anteriores, Freud consideraba al sexo femenino como análogo al masculino. Sin embargo, en el presente texto él empieza dilucidando algunas diferencias propias del desarrollo sexual en la mujer.

A continuación, nos referiremos especialmente al desarrollo sexual infantil de la niña con el fin de explicar más tarde el concepto de 'goce femenino'.

#### 2.2.1.1. El complejo de castración: la niña

En un primer momento, la niña reconoce en el varón un miembro que ella no posee ocasionándole desde ese instante un sentimiento de ‘envidia por el pene’. Explicándolo de un mejor modo, la niña ha visto el pene del niño, y aunque advierte no tenerlo, ella también quiere uno, y luchará contra esa ausencia desmintiéndola [*Verleugnung*] y asegurándose a sí misma de que lo tiene. A este comportamiento Freud lo denomina ‘*complejo de masculinidad*’, y lo describe como:

La esperanza de recibir alguna vez, a pesar de todo, un pene, igualándose así al varón, puede conservarse hasta épocas inverosímilmente tardías y convertirse en motivo de extrañas acciones, de otro modo incomprensibles. O bien sobreviene el proceso que me gustaría designar desmentida (1925/1998, p. 271).

Ahora bien, la niña conservará por el resto de su vida la carga de esa herida narcisista que le ocasionó su falta del pene. Así pues, su envidia, aunque habiendo renunciado al objeto genuino, se mantiene latente, pero es desplazada por varios caminos. Entre ellos, puede pervivir el carácter de celos que, según Freud, suelen prevalecer más en la mujer que en el varón. Asimismo, la envidia puede ocasionar un “aflojamiento de los vínculos tiernos con el objeto-madre” (*ibid.*, p. 273). Sobre ello, la niña asumiría que fue su madre quien la trajo al mundo ‘incompleta’, y que es ella quien guarda toda culpa, pues concluye que por ser así la madre ‘ama más al niño, y por eso lo hizo completo’. Por consiguiente, la niña resigna su deseo por el pene y lo intercambia por el deseo de concebir un hijo, pero no de cualquier otro, sino de su padre, tomándolo ahora como objeto de amor (*ibid.*). Entonces su madre deviene en el objeto de celos, pues se convierte en su rival, y la niña es devenida en una pequeña mujer. En resumidas palabras, el complejo de castración por el que ha transitado la niña le ha permitido introducirse ahora en el complejo de Edipo.

#### 2.2.1.2. *El sepultamiento del complejo de Edipo*

Una vez la niña es sumergida en el Complejo Edípico, asumirá un trabajo de desligazón-madre, tomada de la fase preedípica como objeto de amor, y vuelta en ligazón-padre, quien se ha convertido en su objeto de amor, pues espera de él un regalo, un hijo. De esa forma, la niña abandona su ‘complejo de masculinidad’ y lo intercambia por un comportamiento *feminizado*. Pues bien, Freud intuye que el complejo de Edipo se verá abandonado, en el caso de la niña, poco a poco al darse cuenta ella de que ese deseo de ‘parirle un hijo al padre’ no llega nunca, y entonces no tiene otra opción que resignarlo

“mudando las aspiraciones directamente sexuales en aspiraciones tiernas de meta inhibida” (Freud, 1924/1998, p. 186).

### 2.2.1.3. *La etapa preedípica*

Sin embargo, Freud destaca una etapa previa a la formación del complejo de Edipo en la niña a la que denomina ‘frase preedípica’. Sobre esta, en su obra de 1931 “*Sobre la sexualidad femenina*”, Freud enfatizará en el hecho de que la niña, así como el niño, ubicará también a su madre como su primer objeto de amor. De hecho, la mujer únicamente alcanza la segunda etapa, el complejo de Edipo, después de haber superado “una prehistoria gobernada por el complejo negativo” (Freud, 1931/1998, p. 228). Sobre este último, Freud hace referencia al sentimiento hostil que la niña siente hacia el padre, puesto que representa para ella un ‘rival fastidioso’. Por tanto, dice Freud, resulta innegable el hecho de que en la niña se presente una condición bisexual, la cual se sustentará en el trueque del amor por la madre dirigida posteriormente hacia el amor por el padre.

Sin embargo, Freud resalta que esta asunción por parte de la niña de la ‘superioridad’ del niño y su propia ‘inferioridad’ en lo que respecta a la posesión del miembro fálico, ocasionará en ella una actitud bi-escindida, que podrá desembocar en una de las tres orientaciones de desarrollo sexual. Estas son:

- 1) Universal extrañamiento respecto de la sexualidad
- 2) Porfiada autoafirmación del pene
- 3) Configuración femenina

Acerca de la primera línea, la niña podría enfrentarse a un sentimiento de rechazo con relación a su propio órgano sexual, el clítoris, “renunciando al quehacer fálico y, con él, a la sexualidad en general, así como a buena parte de su virilidad en otros campos” (Freud, 1931/1998, p. 231).

La segunda línea tiene que ver con la desmentida por parte de la niña ante la ausencia del miembro viril. Así pues, podría persistir en ella la esperanza de poseerlo algún día, o bien, asumir un rol masculino que fortalezca su ‘complejo de masculinidad’ pudiendo terminar incluso en una elección de objeto homosexual (ibid.).

Finalmente, la última consistiría en la vía de desarrollo ‘esperada’, bajo la cual la niña quedará relegada a un rol ‘pasivo’ tomando como objeto de amor al padre, y dando paso al surgimiento de la etapa edípica a la que ya se ha hecho mención.

## 2.2.2. Complejo de Edipo en la mujer según Lacan

### 2.2.2.1. La metáfora paterna

A partir de las teorías concernientes al drama del Edipo planteadas por Freud, Lacan otorgará una relectura y una nueva perspectiva con relación al mismo. Partirá pues de una lectura más estructuralista, y cuya función del lenguaje, a decir, de la función de un padre simbólico, toma el protagonismo para sus posteriores contribuciones.

En 1957-1958 Lacan ofrece su seminario (“*Seminario V*” sobre de “*las formaciones del inconsciente*”), en el cual alude al concepto de ‘metáfora paterna’. Para explicarla, Lacan se planteará las siguientes dudas: ¿Dónde está el padre (refiriéndose a la etapa preedípica) ?, ¿Cómo está implicado en todo esto?, ¿Puede constituirse de forma normal un Edipo cuando no hay padre? Con relación a estas incógnitas, Lacan sentencia respondiendo que “el padre existe sin estar” (Lacan 1957-1958/1999, p. 172). A saber, aún cuando el padre puede no encontrarse presente en ciertos sistemas familiares, el complejo de Edipo se establece de manera homogénea con relación a otros sistemas (Lacan, 1957-1958/1999). En otras palabras, la función del padre simbólico- a decir, metafórico- no cesa aún por la ausencia de un padre real, uno tangible. En efecto, el padre ingresa a la novela edípica como interdictor del incesto, vinculado con la ley primordial de la prohibición de la madre. Para explicarlo, Lacan procederá a distinguir tres tiempos lógicos del desarrollo del niño y la niña. Estos son:

#### *Primer tiempo lógico*

Consiste en una suerte de simbolización primordial entre el niño/a con su madre. En una primera instancia, el niño/a se ubica en una posición de dependiente de algo, que es, de cualquier forma, el deseo de la madre. No desea pues, su cuidado, el afecto, ni la presencia de su madre; lo que él desea satisfacer el deseo de su madre, es ser deseado por ella, ser por tanto el objeto de deseo del Otro, que es el ‘más allá del deseo de la madre’ (Lacan, 1956-1957/1999).

Lacan lo explicita mediante la fórmula:

$$\frac{\textit{Padre}}{\textit{Madre}} \cdot \frac{\textit{Madre}}{\textit{X}}$$

**Figura 1**

Sobre esta fórmula, Lacan expresa que la madre será simbolizada primordialmente como ese 'ir y venir' que el hijo/a desconoce, pero al que intenta hallarle una explicación. Explicación que estará estrechamente enlazada a la identificación imaginaria (en espejo) del niño/a con el falo, pues reconoce que en la madre hay un deseo de la Otra cosa, que trasciende el deseo por su hijo/a. Esta Otra cosa no es nada más que el falo. En otras palabras, el niño/a quiere ser el falo imaginario del capricho de la madre, su súbdito (Lacan, 1957-1958/1999).

Cabe mencionar que el falo será entendido, "no como órgano, sino como el elemento simbólico que despierta el deseo en el otro" (Loya, 2017, p, 34).

En lo que respecta al padre, este se encuentra todavía 'velado', pero presente en tanto Ley que significa para la madre.

### *Segundo tiempo lógico*

Es en este tiempo que el padre simbólico, aún ausente a nivel de lo real, ingresa como el portador de la Ley, el prohibidor del incesto, el interdictor de la madre. Aquí es cuando se presenta por último el Nombre del Padre. Cabe puntualizar, que, como muchos creerían, la castración se produce no hacia el niño, sino hacia la propia madre. Esto, a pesar de sonar irónico, hace referencia al descubrimiento por parte del padre de una madre que está, en efecto, castrada. La función del padre tiene por trabajo, pues, reafirmar la castración de la madre ante su hijo/a. Pero no es mediante su intervención real o física que logra este cometido. Es la madre quien, de hecho, que enuncia el Nombre del Padre ante el hijo/a. "La madre fundamenta al padre como mediador de lo que está más allá de su ley, la de ella, y de su capricho, a saber, pura y simplemente, la ley propiamente dicha" (Lacan 1957-1958/1999, p. 197).

El niño/a, por otro lado, se remite a su madre, pero ya no como 'fálica', como madre 'completa', sino como un ser cuyo deseo no posee, y es por ello que está en falta, pues su deseo -que el niño aludía se encontraba en la misma madre- corresponde a Otro, vale decir, "su deseo [de ella] es soberanamente poseído en la realidad por aquel mismo Otro a cuya ley ella remite". En otras palabras, el niño termina por reconocer que su madre se encuentra subordinada y, por ende, destinada a depender en su deseo de Otro, la palabra del padre. Es por ello, que se afirma que no es el hijo quien resulta castrado, sino que es la madre quien instaure ella misma la Ley del Padre, y consecuentemente, reconocerá su castración en cuanto falta, en cuanto símbolo. (*ibid.*). Por tanto, no es el padre real quien la prohíbe, sino

un padre simbólico que se hace presente mediante el discurso de la madre; es debido a su palabra que lo ubica al Nombre del Padre en el plano de ‘prohibidor’, ‘castrador’.

Ahora bien, continúa Lacan diciendo que “es, pues, en el plano de la privación de la madre donde en un momento dado de la evolución del Edipo se plantea para el sujeto la cuestión de aceptar, de registrar, de simbolizar él mismo [...] Esta privación, el sujeto infantil la sume o no la asume, la acepta o la rechaza” (*ibid.*, p. 191). A este momento significativo en la vida del niño/a Lacan lo denomina ‘punto nodal’. Una cuestión acerca del ‘ser o no ser el falo’. Sin embargo, esta postura, cuestiona Lacan, no dependerá tan solo del niño/a, pues se debe recordar que este ha sido atravesado desde su nacimiento por el lenguaje, lo que indica que ya se le ha insertado en una cadena de significantes de la cual no podrá desligarse, por así decir, sino resignarse a vivir con ella. Por tanto, si ha de adoptar una posición femenina o masculina con relación a su función sexual a futuro, no dependerá tanto de sus identificaciones con relación a cada sexo, sino que dependerá en mayor grado de la posición recíproca de sus figuras parentales. Sobre esto, Lacan explica: “El sujeto es tan pasivo como activo, sencillamente porque no es él quien mueve los hilos de lo simbólico. La frase ya ha sido empezada antes de él, ha sido empezada por sus padres” (*ibid.*, p. 192).

Sea como fuere, el niño ha de adoptar una de las dos posiciones planteadas; bien la de afirmación de la castración de la madre o bien la identificación con el falo, a decir, con la falta de la madre. Aludiendo a un juego de palabras, el niño – solo el niño- deberá asumir su castración para poder acceder a la posesión del falo o, por el contrario, rechaza su castración para colocarse él mismo en el lugar de la castración de su madre.

En este punto, cabe mencionar que el niño no deja de temer al padre, quien, mediante su presencia simbólica establecida como la Ley del Padre, obliga al niño a doblarse ante su ley, que es la misma solo que percibida bajo la *amenaza de castración*. Ahora bien, Lacan recalca que el miedo que el niño siente no solo tiene que ver con la posibilidad de ser castrado, sino que más bien resulta ser una proyección del sentimiento agresivo que el niño tiene contra el padre por haberle negado este el acceso incestuoso a su madre. De esta forma, el niño percibe intenciones agresivas sin percatarse de que ellas parten de sus propias tendencias agresivas.

Ahora, en lo que respecta a la niña, explica Lacan:

En la medida en que el padre se convierte en el Ideal del yo, se produce en la niña el reconocimiento de que ella no tiene falo. Pero esto es bueno para ella [...] Para la niña, este resultado es del todo admisible y del todo conformizante, aunque nunca se alcance por completo, porque siempre queda un regusto, lo que se llama el *Penisneid* (1956-1957/1999, p. 178).

Sin embargo, más adelante se dará razón al masoquismo femenino, entendiéndolo como una de las vías por las cuales ‘goce insatisfecho’, aparentemente ‘conformista’, de la niña frente a su castración, se ve expuesto y descargado a través del dolor o, lo que es lo mismo, la experiencia del ‘goce doliente’.

### *Tercer tiempo lógico*

En lo que respecta a este tiempo, el padre real hace presencia ante la madre y el hijo/a, y se posiciona como el portador real del falo, a decir, el que ‘da o niega’ el falo porque en efecto lo tiene, ya no lo es. Por lo tanto, el padre “reinstaura la instancia del falo como objeto deseado por la madre, y no ya solamente como objeto del que puede privar” (Lacan, 1957-1958/1999, p. 199). Se trata de un padre real y, en el sentido genital, uno potente capaz de dar lo que tiene a la madre sin por ello perderlo, el falo.

En lo que concierne a la niña, desde el segundo tiempo lógico ha debido resignarse frente a su castración, y en este tiempo distingue perfectamente quién posee el falo – a decir, su padre-, y recurrirá a esa búsqueda para obtenerlo.

Para ampliarlo, Lacan recurrirá a la fase preedípica freudiana, partiendo de cómo cada uno (la niña y el niño) sitúa al falo dentro de su cadena significativa. Así pues, dirá sobre la niña:

Podríamos decir que la niña ha situado el falo en mayor o menor medida, o se ha acercado a él, en el imaginario donde está inmersa, en el más allá de la madre, mediante el descubrimiento progresivo que hace de la profunda insatisfacción experimentada por la madre en la relación madre-hijo. La cuestión es entonces en su caso el deslizamiento de ese falo de lo imaginario a lo real (Lacan, 1956-1957/1999, p. 204).

Dicho en otras palabras, se hace alusión al ‘extrañamiento del falo’, a la desligazón-madre vuelta hacia la ligazón-padre de la que hablaba Freud en la fase preedípica, lo cual tiene que ver consecuentemente con aquel desplazamiento del falo que es sustituido por el

deseo de un hijo por parte del padre; es decir, la nostalgia se ve mudada al deseo de ‘parirle un hijo al padre’ (Lacan, 1956-1957/1999, p. 205).

Consecuentemente, una vez percibido el padre como portador real del falo, como capaz de dar realmente el hijo a la niña – aunque no lo hará-, la niña recibe a esta fijación-padre “lo suficientemente consistente como para poder decir a fin de cuentas que el Edipo, como camino de integración en la posición heterosexual típica, es mucho más simple para la mujer” (*ibid.*, p. 205). Ahora solo hará falta que la niña abdique el falo de su padre, y lo redirija hacia alguien más que ocupará ese lugar, dándole realmente el hijo que desea.

La fórmula previamente presentada se configura, por consiguiente, de la siguiente manera:

$$\frac{S}{S'} \cdot \frac{S'}{x} \rightarrow S \left( \frac{1}{S'} \right)$$

**Figura 2**

Lo que indica la fórmula es el hecho de que la madre (S') cae, y el padre (S) “entra por vía metafórica en posesión del objeto de deseo de la madre, que se presenta entonces en forma de falo” (Lacan, 1956-1957/1999, p. 180). Vale saber, el padre como Ideal del Yo se posiciona de esa manera con relación al niño, quien, en última instancia, se identificará con él, - y la niña con su madre-, pero que a partir de ello también tendrá acceso a ubicarse bien en una posición masculina bien femenina (s'), a decir, activa o pasiva, en lo que concierne a su desarrollo sexual durante la pubertad.

## **2.3. Goce femenino Vs Masoquismo femenino**

### **2.3.1. *La niña, La mujer: goce femenino***

Se ha planteado hasta el momento una suerte de identificación en lo que respecta al desarrollo sexual del niño y de la niña, considerando las posturas identificatorias que cada uno adopta a lo largo de su paso por el Complejo de Edipo. Sin embargo, se ha dejado de lado la vía del goce, a decir, el lugar donde ha desembocado esa satisfacción primordial, esa hiancia en lo simbólico, en otras palabras, aquella satisfacción que escapa a lo simbólico e imaginario y que se instaura en lo real como aquello indecible. Según Lacan, ese goce se inscribirá dentro de la lógica de la castración. Así pues, queda en el niño y la niña un goce dirigido hacia el Otro, un goce fálico que solo será resuelto mediante el ‘goce del cuerpo’,

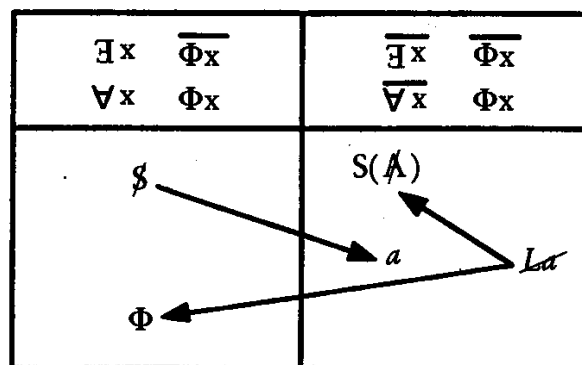
el ‘placer de órgano’. Sin embargo, en la niña se producirá un goce adicional más allá del goce de la función fálica, un goce ‘suplementario’, cuya naturaleza la excluye de las palabras, y la vuelve una mujer ‘no toda’ (Lacan, 1972-1973/1998).

*Las fórmulas de la sexuación*

Elaboradas entre 1971 y 1973, cita Maleval (2002), las fórmulas de la sexuación resultan de un intento por explicar por otra vía el concepto concerniente al Nombre del Padre. “Tales fórmulas escriben una lógica disimétrica de las posiciones hombre y mujer” (Maleval, 2002, p. 111). Así pues, Lacan partirá del aforismo: “No hay relación sexual”, aludiendo a la imposibilidad de establecer una relación lógica -vale saber, simbólica- entre los sexos. El sujeto entonces solo puede fusionarse con el Otro en tanto se procure una ilusión a nivel del imaginario (Lacan en Maleval, 1971-1973/2002). Esto, debido a que Lacan observa que ambos sexos carecen de un saber acerca del goce del otro, lo que en palabras de Maleval, hará referencia a que “ni el hombre sabe nada de la mujer, ni la mujer del hombre” (2002, p. 113). De la misma manera, la mujer carecerá de un significante universal -como veremos- lo que imposibilita su relación lógica con el hombre, que sí lo tiene. No puede existir, por ello, ninguna complementariedad.

Para explicar los cuatro matemas planteados por Lacan, cuya división será leída de izquierda a derecha; cada una situará al ser hablante hombre y mujer correspondientemente. Para su abordaje, se advertirán los siguientes símbolos:

- X = sujeto
- $\Phi$  = función fálica
- $\forall$  = ‘para todo’
- $\exists$  = existe ‘al menos uno’
- $\bar{\phantom{x}}$  = negación



**Figura 3**

Fig. 3. Tomado de Lacan, 1972-1973/1998, p. 95.

Con relación a la proposición ubicada en el lado izquierdo  $\forall x \Phi x$ , Lacan aludirá al hombre diciendo: “para todo sujeto que se sitúa del lado *hombre* se convierte en siervo de la función fálica. La ley de castración se impone a todo su goce” (en Maleval, 2002, p. 115). Es decir, para todo hombre existe una castración sobre la que se encuentra inscrito, y de la que no podrá forcluirse, pues es ella quien instaaura en él el goce fálico.

Para ello, el conjunto universal de “El Hombre” debe ser establecido, y es gracias a la existencia de una excepción que el conjunto universal de “el hombre” se vuelve posible. Por lo tanto, en el siguiente matema  $\exists x \overline{\Phi x}$ , se explica que debe existir ‘al menos uno’ que burle a la castración, y ese es el Padre totémico “que está en posesión de todas las mujeres y cuyo goce no conoce límites” (Maleval, 2002, p. 115). De allí que la mujer histérica no pueda ser satisfecha en su completud por ningún hombre que no sea el *hombrealmenosuno* (Lacan en Maleval, 1971/2002), pues es quien posee el goce infinito que ella está buscando.

Gracias a esta proposición, se logra establecer que todo hombre será atravesado por la misma ley, la ley de castración, que lo limita con relación a su goce y que solo escapa de él el padre de la horda primitiva, el ‘solo uno’ no castrado.

Por otro lado, en el campo del *Otro sexo*, se establecen dos proposiciones más. Sobre la primera formulación negativa  $\overline{\forall x \Phi x}$  hace alusión a que una mujer está “no-toda” sumergida en el goce fálico. A decir, accede a un goce no-todo fálico, un goce ‘de más’ o ‘más allá’ del falo, un goce del Otro. “Este último revela ser un goce enigmático, loco, imposible de circunscribir; al no estar regido por la ley significante, no está prohibido, no está civilizado por el Un-Padre” (Maleval, 2002, p. 116). En otros términos, el goce suplementario no se encuentra subordinado a un ‘padre tomético’, como en el caso del hombre, sino que, al carecer de un referente fálico, este goce se trasmuta en un Otro infinito y, por ende, uno imposible de tramitar mediante el orden simbólico-imaginario. No existe, por tanto, ~~La~~ mujer que dé cuenta de una universalización que la represente como “toda”, puesto que esta está forcluida de todo significante (*ibid.*).

Así, Lacan establece que la mujer tiene varios modos de abordar el falo, no sin estar envuelta del todo en la misma función fálica. Es decir, la mujer “está de lleno allí. Pero hay algo de más” (1972-1973/1998, p. 90). Ese es el goce Otro.

En consecuencia, la última proposición del lado derecho  $\overline{\exists x \overline{\Phi x}}$  indicará que no existe ‘al menos una’ mujer que escape a la castración o, de hecho, que pueda ser castrada,

pues carece desde un inicio del falo, y que, por consiguiente, no puede dar lugar a un ‘para toda’ mujer; como se indicó, no es posible establecer una universalización sin la excepción de *almenosuna*. Como lo afirma Maleval: “en su caso no hay nada equivalente al al-menos-uno cuya excepción instaure un límite unificador que clausura el conjunto de los hombres. Ningún significante funda un universal de La mujer” (*ibid.*, p.118).

Ahora bien, en lo que concierne al segundo esquema que se encuentra en la parte inferior del gráfico, Lacan hace referencia a la relación que establecen ambos sexos respecto del goce. Así,  $\text{La}$  mujer tenderá a dirigir el goce hacia aquel amor infinito  $S(\text{A})$ , pero que por interposición del  $\Phi$ , está sujeta también al goce del hombre. Por otra parte, Lacan sostiene que “para el hombre, a menos que haya castración, es decir, algo que dice no a la función fálica, no existe ninguna posibilidad de que goce del cuerpo de la mujer, en otras palabras, de que haga el amor” (1972-1973/1998, p. 88). No obstante, Lacan reconoce que esta norma no siempre aplica en el hombre, puesto que, en ocasiones, no solo la desea, sino que también hace con ella toda suerte de cosas que se asemejan significativamente al amor (Lacan, 1972-1973/1998). En términos cuánticos según el esquema, se cree pues que el hombre es quien aborda a la mujer ( $\text{La}$ ), pero de hecho solo aborda la causa de su deseo ( $a$ ), a decir, el *objeto a*. Dicho de otra forma, “en la posición mujer, el sujeto, cualquiera que sea su sexo orgánico, se empareja con el hombre bajo la modalidad del objeto, es decir, como representante de lo que a él le falta. Una mujer busca hacerse amar” (Maleval, 2002, p. 118).

### **2.3.2. La economía del masoquismo femenino**

En el capítulo anterior se abordó el texto “El problema económico del masoquismo” (1924 /1998), sobre el que Freud argumentaba que existen tres tipos de masoquismo: erógeno, femenino y moral. Sobre el segundo, se hace especial énfasis, pues se advierte que su nombre no refiere a la mujer, sino a la posición pasiva/ femenina que el sujeto aborda respecto del deseo del otro activo/masculino. En este punto, seguramente se reconoce una suerte de denigración hacia la postura de la mujer como aquel sujeto que, fundado en su falta – la del falo-, está destinado a ceder ante esta como causa del deseo del otro, un otro masculino. Como ya se explicó, Lacan establece las fórmulas lógicas de la sexuación, en las cuales coloca a  $\text{La}$  mujer como propietaria de un ‘goce otro’, un *goce suplementario*, que

está dirigido más allá del goce fálico, pero que, a pesar de ello, se mantiene sujeto a él. No se desprende, pero tampoco reafirma en la mujer todo lo que su goce anhela. Hay algo más.

Según Soler (2006) estos postulados lacanianos “no objetan el falocentrismo del inconsciente” (p. 41), puesto que incluso, agrega:

Decir que La mujer no existe, es decir que la mujer no es más que uno de los nombres de ese goce, real. En cuanto a las mujeres que sí existen, las que el registro civil tiene por tales en función de la anatomía, ellas también están bajo el peso de la primacía del falo (Soler, 2006, p. 41).

A decir, reconocer a La mujer como no-toda no la forcluye de la función fálica, no la libera de estar sujeta al semblante fálico. De hecho, tan solo reafirma su falta, colocándola en una posición de carencia, de inferioridad (Soler, 2006). Pero, sobre esa supuesta carencia, ¿Qué quiere la mujer?

#### 2.3.2.1. *Mujer en falta: de ‘no tener’ a ‘ser’ el falo*

En su escrito “*El deseo y su interpretación*” (1959/2015), Lacan otorgará un giro a la postura freudiana, en la que se afirmaba únicamente una posición dual basada en el ‘tener’ o ‘no tener’ el falo correspondiente a la ley de castración.

Lacan parte de la pregunta ¿cómo se presenta el falo? y trae a colación las formulaciones de Melanie Klein, quien en 1945, establece que el falo resulta un sustituto de los objetos significativos para el niño (bien objetos internos o bien externos), que se consolidan mediante *fantasías* de carácter claramente agresivo que manifiesta el niño/a, pues están al servicio de las pulsiones de muerte, las cuales conllevan que el niño fantasee con la destrucción de estos objetos, pero que en el acto quieren ser poseídos (Klein en Sánchez-Barranco y Vallejo, 2004). “Es decir que afirma que el niño introyecta el objeto malo, privador de afecto. El bebé privado y hambriento con su ansiedad no intenta destruir el pecho sino poseerlo. En la fantasía se puede ver destruyéndolo, pero en el acto intenta poseerlo” (Klein en Charras, García, Esposito y Millán, 1995/2010, p. 220). Por lo tanto, explica Lacan, se produce en el niño la presencia de un ‘fantasma primordial’, sobre el que el niño funda los objetos buenos y malos de la madre, y anhela poseerlos con furor en la realidad. Pero, “¿Quién apunta el testimonio de la prevalencia del objeto falo?, [...] ¿Qué es lo que señala que tal objeto tiene el sentido de falo?, [...] ¿Cuál es la relación del falo con el

gran Otro, acerca del cual decimos que es el lugar de la palabra?” (Lacan, 1959/2015, p. 238). Frente a estas interrogantes, Lacan concluye que la relación, si bien no tiene nada que ver con el posicionamiento del primero (el falo) más allá del segundo (el gran Otro), existe únicamente con el ‘ser’ del sujeto hablante, pero bajo una forma de *velo*. (Lacan, 1959/2015). En otras palabras, la posibilidad de que el niño fantasee con poseer el objeto de la madre, a decir el falo, solo es posible mediante la relación que este establece con el propio objeto falo, pero bajo la ley del símbolo, es decir, siempre refiriéndose desde el campo del lenguaje.

Así, Lacan retomará sus postulados acerca de los *3 tiempos del Edipo*, sobre los cuales deviene la relación con el significante falo que subyace en la lógica del *serlo* y *tenerlo*. Dicho otra forma, Lacan retomará el proceso de identificación por el que atraviesa el niño durante su paso por el Edipo, y constatará que para que el niño pueda poseer el falo necesitará primordialmente renunciar a serlo; a ser el falo que en el *primer tiempo* el niño concebía como el objeto de deseo de la madre.

Como se ha explicado, toda la dinámica del ‘ser’ por el ‘tener’ está mediada por la ley del lenguaje, puesto que el sujeto puede presentarse únicamente como sujeto de deseo (S) en tanto habiendo sido atravesado por el lenguaje, por la falta que originó el deseo, a decir, su castración simbólica impuesta por el Nombre del Padre. Solo de esta manera, “es posible darle el falo como significante [...] Lo es porque ése es el significante bajo el cual el lenguaje lo designa, y no lo es porque en otro plano el lenguaje, y justamente la ley del lenguaje, se lo sustrae” (Lacan, 1959/2015, p. 239). De hecho, la sustracción del significante ‘ser el falo’ ha de ser necesaria para dar cabida a la posterior posesión del falo, marcando así un fin al Complejo de Edipo. Por ello, no se puede hablar de un “*ser sin tener*” (Lacan, 1959/2015, p. 239), pues, en una suerte de transición, el sujeto debe pasar por ambos; primero ‘siendo’ el falo, aun teniéndolo, y más tarde ‘teniéndolo’ para ya no ‘ser’.

Ahora bien, en lo que respecta al lado de la mujer, Lacan establece una fórmula completamente opuesta a la del hombre. Comenta:

La relación del sujeto femenino con el falo tiene por fórmula: ella es sin tenerlo. Ésta es la única fórmula exacta que permite salir de las ambigüedades, de las contradicciones y de los atolladeros alrededor de los cuales giramos en lo tocante a la sexualidad femenina. Ese *ser sin tenerlo* es lo que da a la posición femenina su trascendencia y lo que nos permitirá articular más tarde la relación que la mujer tiene con el falo, esa relación tan particular y tan

permanente cuyo carácter irreductible fue subrayado por Freud con insistencia y que se traduce psicológicamente bajo la forma del *Penisneid* (*ibid.*, p. 240).

En palabras de Soler (2006), “Lacan, gracias a un ligero desfasaje, hace valer que, en la relación de los deseos sexuales, la falta fálica de la mujer se convierte en un beneficio de ser el falo, o sea, ser lo que le falta al Otro” (p. 42). Partiendo de esta interpretación, gracias a la falta sabida de la mujer, es que ella puede pasar a ‘ser’ aquello que desea el hombre. Se convierte pues, en el lugar de deseo del otro. Sin embargo, ella no es el falo sino en tanto se relacione con el *partenaire* masculino. Dice Soler: “siempre es el falo para otro, jamás lo es en sí” (p. 42).

### 2.3.2.2. *La mujer no quiere sufrir, quiere ser deseada*

Ahora bien, dentro del campo del masoquismo, y continuando con el discurso de la mujer sometida al deseo del Otro, Soler explica que la mujer está dispuesta a sufrir, pero en tanto que a su falta fálica se refiere. “Pero no más que los hombres que sufren de la amenaza de castración” (2006, p. 84). La autora cuestiona la postura de Freud, argumentando que es en su escrito “*Pegan a un niño*” (1919), que Freud descubre una equivalencia imaginaria entre el ‘hacerse pegar’ del masoquista (en *El problema económico del masoquismo*, 1924) y el llamado ‘papel femenino’ en la relación sexual. Por una parte, se encuentran las representaciones de goce, tales como: “ser amordazado, atado, golpeado dolorosamente, azotado, maltratado de cualquier modo, sometido a obediencia incondicional, ensuciado, denigrado” (Freud, 1924, p. 168). Por otra parte, se hallan las pulsiones implicadas, a saber: orales, anales, sádicas, que ofrecen al cuerpo para ser devorado, golpeado o poseído sexualmente (Soler, 2006). Sin embargo, más tarde Freud, reconocerá que la ‘esencia del masoquismo’ se manifiesta en la experiencia de *goce* que es suplantado por su contrario: ‘ser golpeado’ es sustituido por el ‘ser amado’ (en Soler, 1924/2006).

En lo que respecta a la posición lacaniana, Soler la aborda desde la relación sexual. Dice que lo que tienen en común un masoquista y una mujer es “en la pareja que forman con el *partenaire* supuesto deseante, el uno y la otra se ponen en el lugar de objeto” (2006, p. 90). Así, bien sea el hombre o la mujer que se coloca en el lugar de objeto, se ha de determinar al masoquista por un lado y al ‘sujeto que ejerce el dolor’ por el otro. Así, resulta necesario que la mujer deduzca su deseo de su posición en la pareja sexual, ya que al

“consentir” respecto del deseo del otro, tan solo da cuenta de un índice de un deseo, un bosquejo.

Ahora bien, dado el caso de una posible forma de objeto en la que pueda mudarse el masoquista, dice Soler, existen tres destinos: que el masoquista se quiera rebajado, que cultive la apariencia de desecho o que haga él mismo de desecho. Bajo ninguna de estas formas podría optar la mujer, puesto que, en su caso, ella “se viste con el brillo fálico para ser el objeto *agalmático*” (*ibid.*, p. 91). A saber, este último corresponde al *objeto a* (a), el objeto causa de deseo del Otro. En otras palabras, la mujer, como objeto de deseo del Otro recibe su poder a partir de la falta que supone pasar de ‘tener’ el falo a ‘ser’ el falo, lo que le otorga tener acceso a dar o no dar aquello que el otro desea. De allí su ‘mascarada masoquista’ que intenta compensar su falta, “jugando con lo bello o con el tener para recubrirla” (*ibid.*, p. 92).

Soler aclara que, por el contrario, la mascarada masoquista también puede trabajar al servicio de la ‘ostentación de la falta’, poniendo en escena el dolor de la falta, la insuficiencia, la falsa debilidad (*ibid.*). Es decir, la mascarada masoquista puede funcionar en algunas mujeres como vía de exposición directa de su castración, mostrándolas frente al otro como pobres desdichadas, sumisas, lamentables insatisfechas.

Existe, por otra parte, una oposición más con relación al masoquista y a la mujer. “Se sitúa al nivel de lo que el uno y el otro apuntan a través, y más allá, del artificio del semblante” (*ibid.*, p. 94). Por un lado, el masoquista goza de la angustia que genera en el Otro, vale decir, a nivel inconsciente. Apunta más allá del deseo del otro, transgrede el semblante hasta lograr angustiar a ese Otro. Por otra parte, la mujer, afirma Soler, “no es en absoluto masoquista” (*ibid.*, p. 94), pues, a diferencia del hecho de apuntar al Otro más allá del semblante, lo que ella busca es complacerlo. Dice Lacan:

No hay ningún límite a las concesiones que una mujer está dispuesta a hacer por un hombre, sea de su cuerpo, de sus bienes, de su alma, todo es bueno cuando se trata de adornarse para que el fantasma del hombre encuentre en ella su hora de verdad (en Soler, 1970/2006, p. 95).

Sin embargo, más allá del ‘juego’ de la mujer, que se toma como ‘la mujer de un hombre’ a falta de poder ser ‘La mujer’, -pues esta afirmación por falta de un universal no existe-, ella posee, en efecto, un objetivo más allá del semblante, pero que dista de la angustia

propia del masoquista. Es el llamado ‘goce Otro’, y sobre esto, no se había podido dilucidar todavía nada hasta este momento.

### 2.3.2.3. *La mujer sí quiere sufrir; desea demasiado*

Pero retomemos la pregunta ¿Qué quiere la mujer?, ¿Es que acaso busca como fin último ocupar el lugar del deseo del Otro? Y de ser así, ¿Dónde queda el ‘goce demás’, suplementario del que se habló en *las fórmulas de la sexuación*?

Sobre ello, Virginia Poo (1999), intentará dar una luz al respecto, remarcando justamente al goce suplementario como aquel excedente que escapa a todo significativo, y que por consecuencia, solo puede ser percibido por la mujer como un goce demás que ‘merece ser castigado’. Para ello, Poo establecerá tres grandes diferencias: la primera dirigida a la construcción del Superyó en el niño, y el masoquismo en la niña y el complejo de castración; la segunda concerniente a la diferencia entre la niña y el niño en lo que respecta al Complejo de Edipo, y la tercera abordará la diferencia entre el goce fálico y el goce femenino (Poo, 1999, p. 147).

#### *Primera diferencia*

Se había hablado sobre el drama Edípico sobre el cual el niño debe atravesar por un doble pasaje pasando desde una posición activa (sustituir al padre como objeto de amor de la madre) a una posición pasiva (desligazón de la madre para tomar como objeto de amor al padre). Por su parte, en el caso de la niña ella debió atravesar una etapa previa, la fase preedípica, en la que, en primera instancia, se posiciona como el falo de la madre, y solo ante el develamiento de su propia castración y, eventualmente, la de su madre, logra desligarse de ella, e investir ahora al padre, tomándolo como objeto de amor. Consiguientemente, se introducirá en la novela edípica, instaurándose a la vez, el complejo de castración, a decir en la niña, la envidia del pene. Ante la falta de pene (soporte imaginario del falo), la niña se percibe a sí misma como ‘incompleta’, asumiendo su suerte como un ‘castigo’ (Freud en Poo, 1923/1999).

Ahora bien, Poo se plantea la misma duda que Freud, en torno al paso del complejo de Edipo en el niño y la niña. ¿Quién es el heredero del complejo de Edipo en la niña?, puesto que, como Soler lo había dicho, “el Edipo hace al hombre, no hace la mujer” (2006, p. 25). Dice Poo:

En el caso del varón, el complejo de castración no es simplemente reprimido, sino que permanece bajo la amenaza de castración, al existir al menos uno, el padre primordial, el padre totémico que escapa a la castración, siendo este padre el fundamento de lanzarlo a desear aquello que ha perdido. Así el superyó, en el caso del varón, se constituye en el heredero del complejo de Edipo en tanto regulador fálico. Si en la niña el complejo de castración precede a la formación del complejo de Edipo, entonces el superyó, como consecuencia lógica, no puede ser su heredero (Poo, 2006, p. 151).

Por lo tanto, explica la autora, se ofrece la posibilidad de que el superyó devenga masoquismo femenino, puesto que este manifiesta la búsqueda de la representación fálica, y ocupa el lugar de objeto de goce del Otro. Así pues, mediante el hecho de “ser pegada” por él, da lugar al ‘gocce del padecimiento’ (*ibid.*). Por consiguiente, sentencia Poo, “el masoquismo llamado femenino, no es sino la demanda, el pedido de un límite a ese goce no simbolizable por la función fálica” (*ibid.*, p. 152). Dicho de otra manera, el acto masoquista resulta de un intento por dar respuesta a la interrogación por el ser de la mujer. A modo de soliloquio: Si no puedo tener el falo, seré el falo del otro, a decir, el deseo del otro, pero como no puedo serlo tampoco, seré quien entonces lo reciba, me convertiré en el objeto de deseo del otro, me someteré ante su deseo, y yo gozaré del padecimiento que significa colocarme bajo el gozar de este otro. Es decir, el otro gozará aún a expensas de mi propio goce.

Según las formulaciones de la sexuación formuladas por Lacan, si  $\forall x \Phi x \rightarrow \exists x \overline{\Phi x}$ , lo cual hace alusión que si la mujer es ‘no-toda’ regulada por la función fálica, entonces debe haber ‘al menos un’ hombre que escape a la castración. Este es El Padre totémico.

Poo, concibe que en lo que concierne al ‘extrañamiento respecto de la sexualidad’, - el cual hace referencia a una de las tres posibles desembocaduras del desarrollo sexual de la niña después de atravesar el complejo de castración-, este consistiría en asumir la carencia del falo. Recordemos que este mismo, en primer lugar, era anhelado en la madre fálica, pero que debido a su condición también castrada, recurrirá la niña a buscarlo en el padre, pero no cualquiera, sino El Padre totémico, el de la horda primitiva, “que escapa a la regulación fálica, y que entonces es capaz de completar el goce que le excede” (*ibid.*, p. 153). Agrega “Ese goce de más que no encuentra un límite, y que se intenta simbolizar con el sacrificio hacia el padre, con la perversión (pé-re-version), con la versión (vuelta) hacia el padre.” (*ibid.*, p. 154).

### *Segunda diferencia*

Aquí, Poo comienza definiendo al goce femenino como “un goce que causa culpa, que obliga lógicamente y estructuralmente a pasar por un momento mediador entre el complejo de castración y el complejo de Edipo y que coincide con la instauración fantasmática” (*ibid.*, p. 157). Para explicar aquel momento mediador, recurre a diferenciarlo en tres tiempos lógicos.

*Primer tiempo:* Se produce una suerte de actualización de las pulsiones parciales sádico-anales por el deseo masoquista de ser penetrada dolorosamente, el cual será interpretado como el ‘castigo’ por aquel deseo sádico de regresar al dominio del clítoris, a saber, del deseo de poseer el falo y penetrar a la madre. Así, ante la ausencia de un instaurador de la Ley, el Superyó que castigue, es el propio masoquista en su calidad de subordinado que exige ser castigado.

*Segundo tiempo:* La niña resigna su fracaso frente al deseo de tener un pene sustituyéndolo por el deseo de ‘parirle un hijo al padre’, y se colocará ella misma en una posición de subordinación, cuya manifestación inconsciente consistirá en ser devorada/penetrada por el padre, poniéndole, de esta forma, un límite a ese goce otro.

*Tercer tiempo:* Finalmente, la niña renuncia al deseo de recibir un hijo del padre, puesto que, según Lacan, no es más que cuestión de tiempo para que la niña caiga en cuenta de que el hijo nunca llega, y es entonces cuando decide renunciar al falo del padre para sustituirlo por “alguien que desempeñará exactamente el mismo papel, el papel de un padre, dándole efectivamente un hijo” (Lacan, 1956-1957/1999, p. 205).

### *Tercera diferencia*

Por último, Poo hará referencia al goce suplementario que paradójicamente obliga a la mujer a reconocerlo como un goce ‘de menos’, pues al mantenerse afuera de toda simbolización, no podrá decir nada sobre él, y se verá en la eterna búsqueda del mismo (Poo, 1999). De allí, que se pueda explicar la frigidez de varias mujeres, al no poder ‘sentir nada’, que más bien sería un ‘sentir de más’. Asimismo, no sería de sorprenderse, dice Poo, que hoy en día la misma sociedad imponga a la mujer asumir una posición masoquista, puesto que tan solo se encontraría reafirmando lo que en su estructura psíquica está dicho. A decir, la estructuración fantasmática de una feminidad masoquista (*ibid.*).

Agrega:

Al no estar toda ella dentro de esta función, imagina que el otro sí lo está, y se dirige al hombre o a otra mujer diciéndole: "te envidio el que todo tu goce esté dentro de la función fálica", pues imagina que, si el de ella estuviese todo dentro de esa función, el encuentro con el otro sexo sería posible (*ibid.*p. 163).

En palabras resumidas, *la envidia del pene* [*Penisneid*] resultaría en el *plus de goce* de la mujer. Dicho de otro modo, en medio del acto masoquista, se circunscribe un *plus de goce excendentario* que no se simboliza, y que entra, por tanto, en el par de opuestos sádismo-masoquismo (*ibid.*)

Se dice, por tanto, que frente a la problemática del 'goce no simbolizable', la mujer ha de optar por una única vía de descarga: la palabra. La cura psicoanalítica consistiría entonces en apalabrar este goce, ya de por sí, imposible de conocer. En el siguiente capítulo se ofrecerá un acercamiento al apalabramiento del 'goce suplementario' de una de las principales representantes de la literatura hispanoamericana: Juana Inés Ramírez de Asbaje, o mejor conocida como 'Sor Juana Inés de la Cruz'. Mediante su poesía se podrá vislumbrar parte de su 'puesta en escena' en lo concerniente a ese goce del que no se tiene conocimiento alguno, pero de cuya existencia que no cabe la menor duda.

## CAPÍTULO III

### LA FUNCIÓN DE LA POESÍA ERÓTICA DE SOR JUANA INÉS DE LA CRUZ

Sor Juana Inés de la Cruz, también conocida como ‘*El Fénix de América*’ o ‘*La décima musa mexicana*’, y cuyo nombre completo es Juana Ramírez de Asbaje y Santillana, fue una religiosa mexicana de la Orden de San Jerónimo y, a su vez, escritora novohispana. Es reconocida hasta la actualidad como una gran exponente de la literatura hispana y ensalzada durante el Siglo de Oro. Entre sus obras más destacadas se encuentran: ‘*San Pedro Apóstol*’ (1683), ‘*Amor es más laberinto*’ (1689), ‘*Divino Narciso*’ (1689), entre otros. (César, 2020)

Entre sus producciones se pueden establecer varios géneros literarios y muy diversos, tales como: religión, villancicos, romance y erotismo. Así pues, el motivo de estudiarla consiste justamente en lo que concierne a este último, pues a través de su poesía se vuelve evidente su historia de padecimiento y romanticismo. Mediante su escritura, que dará cuenta de una forma ‘*apalabrada*’ de su malestar, será posible desmenuzar varias conceptualizaciones y nociones, como el ‘goce Otro’ y ‘masoquismo femenino’, que en los capítulos previos se había intentado dilucidar.

#### 3.1. Vida y obra de Sor Juana Inés de la Cruz

##### 3.1.1. *Infancia y adolescencia*

Juana Inés de la Cruz nació bien el 12 de noviembre de 1651 o el 2 de diciembre de 1648 – no se ha verificado ninguna como definitiva- en San Miguel Nepantla, México. Fue hija de madre mexicana, doña Isabel Ramírez de Santillana y padre español, Pedro Manuel de Asbaje y Vargas Machuca. Tuvo 5 hermanos-cuatro hermanas y un hermano-, ella ubicándose en el tercer puesto (César, 2020).

Sus ansías por aprender comenzaron desde apenas los 3 años de edad, cuando, acompañando a su hermana a la escuela, ella también quiso aprender. Dice “y viendo que le daban lección, me encendí yo, de manera, en el deseo de saber leer, que engañando, a mi parecer, a la maestra, la dije que mi madre ordenaba me diese lección” (De la Cruz en Chávez, 1963, p. 24). Incluso, dícese sobre ella que en una ocasión comentó: “acuérdome

que en esos tiempos me abstenia de comer queso, porque oí que hacía rudos, y podía conmigo más el deseo de saber, que el de comer” (De la Cruz en Chávez, 1963, p. 25).

Más tarde, a la edad de 6 o 7 años, Sor Juana escucha por primera vez acerca de la Universidad de México, e insiste a su madre para que pudiera inscribirla, aún fuera disfrazada de hombre, puesto que solo se les permitía a los hombres estudiar allí. No logró convencerla. Aquí, merece la pena mencionar que, en lo que respecta al padre, se desconoce si este continuaba viviendo o no, puesto que Sor Juana Inés siempre se rehusó a hablar de él, pues, se dice, fue toda su vida un padre ausente. En vista de que no logró acudir a la Universidad, se refugió en los libros que tomaba de su abuelo, y sobre los que aprendió en su gran mayoría sus primeras bases gramaticales. Sobre esto, resulta importante destacar un particular comportamiento en Juana:

Era tan intenso mi cuidado, que siendo así que en las mujeres, y más en tan florida juventud, es tan apreciable el adorno natural del cabello, yo me cortaba de él cuatro o seis dedos midiendo hasta dónde llegaba antes, e imponiéndome ley de que, si cuando volviese a crecer hasta allí, no sabía tal o cual cosa, me lo había de volver a cortar, en pena de la rudeza (De la Cruz en Chávez, 1963, p. 26).

Cumplidos los 13 años, Juana Inés es enviada a la Corte del Virrey Mancera en México, al lado de la Virreina, Leonor Carreto de Toledo, Marquesa de Mancera, para aprender los oficios de la ‘dama de la época’. En este entorno, Juana Inés se rodearía de las figuras de la más alta y distinguida sociedad: “teólogos, escriturarios, filósofos, matemáticos, historiadores, poetas, humanistas y no pocos de los que, sin haber cursado las facultades, con su mucho ingenio suelen hacer muy buen juicio de todo” (Chávez, 1963, p. 28).

Más adelante, ya entrada su adolescencia, Juana Inés dará cuenta de una muy hábil destreza para la escritura. Mediante ella plasma sentimientos propios de su adolescencia, en los que destaca el tema del amor. Es en su adolescencia cuando experimenta por primera vez este sentimiento, y lo percibe a modo de ‘amor no correspondido’. Así, entre sus poemas más relevantes en este tiempo se encuentran ‘*Que no me quiera Fabio al verse amado*’ y ‘*Al que ingrato me deja, busco amante*’. He aquí un ejemplo: "Que no me quiera Fabio, al verse amado, /es dolor sin igual, en mi sentido; /mas que me quiera Silvio, aborrecido, /es menor mal, mas no menor enfado" (*ibid*, p. 39).

Sin embargo, varios psicólogos de la época describirán a su etapa adolescente como propia de un deseo por ‘jugar al amor’, a decir, un ‘casi amor’, pero no verdadero (Mendousse en Chávez, 1929/1963). En este punto de su vida, como se puede notar, Juana Inés lucha contra un ‘saber’ acerca del amor, que logra solaparlo por un momento con el estudio y la lectura erudita, pero que se mantiene latente en ella la duda por el ‘saber-amor’: ¿A quién amo?, ¿qué es el amor?, ¿qué se supone debo sentir sobre él? (Chávez, 1963).

Asimismo, se logra vislumbrar en ella una especie de *despertar sexual*, que se visibiliza en su poema ‘*Cogióme sin prevención*’, en el cual se corporeiza el deseo, el ‘goce del cuerpo’:

Cogióme sin prevención / amor astuto y tirano; / con capa de cortesano /se me entró en el corazón; /descuidada la razón /y sin armas los sentidos, / dieron puerta, inadvertidos; /y él, por lograr sus enojos, /mientras suspendió los ojos, / me saltó los oídos. / Disfrazado entró, y mañoso; /mas ya que dentro se vió /del paladión, salió / de aquel disfraz engañoso, /y con ánimo furioso, /tomando las armas, luego / se descubrió astuto griego; / que iras brotando, y furores, /matando a los defensores/ puso a toda el alma, fuego; /y buscando sus violencias /en ella, al Priamo, fuerte,/ dió al entendimiento, muerte;/ que era rey de las potencias;/ y sin hacer diferencias /de real o plebeya grey, /haciendo general ley,/ murieron a sus puñales /sus discursos racionales, /porque eran hijos del Rey. (De la Cruz en Chávez, 1963, p. 45).

Sin embargo, tiempo más tarde, Juana Inés logra entablar una relación con quien había sido su amado en la juventud. Se maravilla del amor, pero ocurre un suceso particular en esta ocasión. Juana Inés experimenta la relación como ‘una cosa del espíritu’, es decir, la exaltación de los sentidos se ve excluida de su ilusión. Así es que, su amado, “bajó él al cabo, la pendiente de su deseo, y pretendió arrastrarla, sintió ella que la venda se le rodaba, de súbito, de los ojos, y, horrorizada, se detuvo” (Chávez, 1963, p. 47). Dicho de otra manera, ante la experiencia del cuerpo a cuerpo, en palabras de Soler (2006), Juana Inés huye despavorida y aterrorizada, como escapando a la revelación de un miembro viril; como si hubiera al descubrir que en esa ‘puesta en escena’ tendría que mostrarse ante el otro, y, por ende, tendría que asumir la falta de un falo imaginario, a saber, su propia castración.

### **3.1.2. Entrada al convento**

Atravesaba los 15 años y nueve meses cuando se presentó ante el Convento de San José de Carmelitas Descalzas el domingo 14 de agosto de 1667, pero tras las normas tan

estrictas del convento y la vida austera que se tenía allí adentro, Juana Inés cayó enferma gravemente. Los virreyes la ampararon nuevamente, y dos años más tarde ingresó al Convento San Jerónimo bajo recomendación del padre jesuita Antonio Núñez de Miranda, quien era confesor de Juana Inés y de los virreyes. Así es como Juana Inés de Asbaje cambia su nombre a Sor Juana Inés de la Cruz, una monja que viviría aislada del mundo por el resto de su vida (Chávez, 1963).

Incluso, como forma de huirle al matrimonio, Sor Juana toma al Convento como su más viable salida, así como el único lugar en el que podría estudiar sin ninguna reprimenda. De hecho, en la misma carta dirigida a Sor Filotea de la Cruz (1691), escribe:

Éntreme religiosa, porque aunque conocía que tenía el estado de cosas (de las accesorias hablo, no de las formales), muchas repugnantes a mi genio, con todo, para la total negación que tenía al matrimonio, era lo menos desproporcionado y lo más decente que podía elegir en materia de la seguridad que deseaba de mi salvación a cuyo primer respeto (como al fin más importante) cedieron y sujetaron la cerviz todas las impertinencias de mi genio, que eran de querer vivir sola; de no querer tener ocupación obligatoria que embarazase la libertad de mi estudio, ni rumor de comunidad que impidiese el sosegado silencio de mis libros (De la Cruz en Hernández, 1691/2006, p. 6).

Pero, ¿qué era lo que Sor Juana quería saber exactamente? En la carta, ella también se plantea varias interrogantes que dan constancia de su inefable hambre de sabiduría. Ella se pregunta:

¿Cómo sin Lógica sabría yo los métodos generales y particulares con que está escrita la Sagrada Escritura? ¿Cómo sin Física, tantas cuestiones naturales de las naturalezas de los animales de los sacrificios, donde se simbolizan tantas cosas ya declaradas, y otras muchas que hay? ¿Cómo sin Geometría se podrán medir el Arca Santa del Testamento y la Ciudad Santa de Jerusalén, cuyas misteriosas mensuras hacen un cubo con todas sus dimensiones, y aquel repartimiento proporcional de todas sus partes tan maravilloso? ¿Cómo sin grande conocimiento de reglas y partes de que consta la Historia se entenderán los libros históricos? (De la Cruz en Hernández, 1691/2006, p. 7).

A grandes rasgos, Sor Juana quería saber/ser sobre Dios. Y es justamente donde se manifiesta su saber por el 'goce Otro'. Y es que, como es sabido, Lacan nos recuerda la existencia de un goce Otro, que es imposible de representar, de inteligir, y del que nada se puede decir, pues incluso quienes lo han experimentado no pueden reconocerlo como propio,

sino en tanto externo, del Otro. Entonces, se trata de un goce místico, misterioso. Sobre esto, Durango (2018) argumenta: “si los místicos ponen a Dios en tanto Otro, Dios es identificado como goce indecible donde el sujeto es objeto del Goce del Otro” (233). Por lo tanto, bien se pudiera entender a Dios como aquel Goce del Otro, aquel goce excedentario, el goce ‘de más’, que previamente se había acreditado al goce propiamente femenino. Dios es entonces el goce femenino. En otras palabras, ‘Dios es La mujer’ (Lacan, 1975-1976/2006, p. 125).

Por consiguiente, lo que realmente Sor Juana se pregunta es entorno a su propio goce, es una pregunta por su *ser*.

### ***3.1.3. Sor Juana Inés y la virreina***

Días antes del 30 de noviembre de 1680, Sor Juana Inés de la Cruz es asignada por el clero para la preparación del arco triunfal en honor a la entrada a la ciudad de México de los nuevos virreyes, Tomás de la Cerda y Aragón, marqués de la Laguna y su esposa María Luisa Manrique de Lara y Gonzaga, condesa de Paredes. La condesa se siente maravillada ante tal obra de arte, a la que Sor Juana la llamó ‘*El Neptuno alegórico*’, y solicita reunirse con ella para ofrecerle sus más sinceras congratulaciones. Es, pues de este momento, -a sus 29 años- que entre ambas se empieza a forjar una relación de total admiración mutua, la cual, en ocasiones, pudo haberse interpretado como una atracción sentimental. En varias oportunidades, Sor Juana Inés le dedicó poemas que han sido hoy en día considerados de carácter erótico, pues denotan la admiración en cuanto a la sensualidad y el aprecio que la virreina le profería.

Con lo que respecta a la relación con la virreina, Alatorre (en Soriano, 2015) expresa:

Yo no creo que sea descabellado ni dogmático decir que Sor Juana ignoró el amor humano mientras vivía en “el siglo”; lo conoció cuando vivía en el claustro. Lo que dice Francisco de las Heras no tiene vuelta de hoja: será por esto, será por lo otro, pero Sor Juana estaba enamorada de María Luisa. Fue su relación con ella lo que le dio, y muy agudamente, la experiencia del amor (p. 121).

Sin embargo, existe la posibilidad de que Juana Inés no solo haya amado a la virreina sino también al virrey, de quien se conoce era el protector de Juana Inés, y un hombre que pudo haber significado para ella la figura del padre que nunca tuvo.

De esa intensa relación, Sor Juana le dedica, de entre tantos, uno de los romances más famosos, en cuya descripción aparece “*Puro amor, que ausente y sin deseo de indecencias, puede sentir lo que el más profano*” (de la Cruz en Alatorre, 1689/2006, p. 21). Fue publicado en su libro “*Inundación Castadállica*” (1689/2006). A manera de muestra, se cita un fragmento:

Pero, ¿para qué es cansarse? /Como a ti, Filis, te quiero; /que en lo que mereces, éste /es solo escarmiento. /Ser mujer, ni estar ausente, /No es de amarte impedimento, /pues tú sabes que las almas /distancia ignoran y sexo (en Alatorre, p. 21).

Más adelante, Sor Juana le dedicará un poema de índole erótica, remarcando cada atributo que poseía la virreina, y que Sor Juana no pudo evitar contemplarlos, y plasmarlos en letras:

Lámina sirva el cielo al retrato, /Lísida, de su angélica forma; /cálamos forme el sol de sus luces, /sílabas las estrellas componga. /Cárceles tu madeja fabrica, /dédalo que sutilmente forma /vínculos de dorados Ofires, /Tíbares de prisiones gustosas. /Hécate, no triforme, mas llena, /pródiga de candores asoma, /trémula no en tu frente se oculta, /fúlgida su esplendor desemboza. /Círculo dividido en dos arcos, /pérsica forman lid belicosa: /áspides que por flechas disparas, /víboras de halagüeña ponzoña. /Lámparas, tus dos ojos, febeas, /súbitos resplandores arrojan; /pólvora que a las almas que llega /tórridas abrasadas transforma. /Límite de una y otra luz pura, /último, tu nariz judiciosa, /árbitro es, entre dos, confinantes, /máquina que divide una y otra. /Cátedras del abril tus mejillas, /clásicas dan a mayo estudiosas /métodos a jazmines nevados, /fórmula rubicunda a las rosas. /Lágrimas del aurora congela, /búcaro de fragancia tu boca, /rúbrica con jazmines escrita, /cláusula de coral y de aljófara. /Cóncono es, breve pira, en la barba, /pórfido en que las almas reposan; /túmulo les eriges de luces, /bóveda de luceros las honra. /Tránsito a los jardines de Venus, /órgano es de marfil, en canora /música tu garganta, que en dulces /éxtasis aun al viento aprisiona. /Pámpanos de cristal y de nieve, /cándidos tus dos brazos provocan, /Tántalos, los deseos ayunos, /miseros sienten frutas y ondas. /Dátiles de alabastro tus dedos, /fértil de sus dos palmas brotan; /frígid, si los ojos los miran; /cálidos, si las almas los tocan. /Bósforo de estrechez, tu cintura, /cíngulo ciñe breve por zona; /rígida (si de seda) clausura, /músculos nos oculta ambiciosa. /Cúmulo de primores tu talle, /dóricas esculturas asombra, /jónicos lineamientos desprecia, /émula su labor de sí propia. /Móviles pequeñeces tus plantas, /sólidos pavimentos ignoran; /mágicos, que a los vientos que pisan /tósigos de beldad inficionan. /Plátano, tu gentil estatura, /flámula es que a los aires tremola; /ágiles movimientos que esparcen /bálsamo de fragantes aromas. /Índices de tu rara hermosura,

/rústicas estas líneas son cortas; /Cítara solamente de Apolo /méritos cante tuyos sonora (de la Cruz en Alatorre, 1689/2006, p. 23).

#### **3.1.4. *La Casa del Placer***

A partir del amor romántico que se fortaleció entre María Luisa [Sor Juana la llamaba ‘Lisi’] y Sor Juana, en los años de 1680 a 1685, los trabajos de Sor Juana llegaron a oídos de la *Soberana Asamblea de la Casa del Placer*, una asociación formada en privado por varias monjas intelectuales de Lisboa, entre las cuales se mencionan: sórora Mariana de Santo Antonio, del Convento de Santa Clara, sórora Francisca Xavier, religiosa en el convento de la Rosa, del monasterio de Santa Ana, doña Simoa de Castillo, doña Feliciano de Milão, del convento de Odivelas, y doña Maria das Saudades, del mismo convento, María Magdalena del convento del Calvario, sórora Maria do Céu, de la Esperanza, y Maria Guedes, de Santa Mónica (Munguía, 2020).

El libro publicado en privado a finales de 1695, año de muerte de Sor Juana, y en el se incluyen 20 acertijos o adivinanzas cuya respuesta absoluta es el Amor. He aquí una referencia:

A tanto sacro numen /las rindes, con razón: /que ocultos pensamientos /lo divino no más lo penetró. /Tu justo rendimiento /ha de ser el mejor /seguro del aplauso, /inclinando tan alta protección. [...] /Propicias las Deidades /tienes en tu favor, /porque esta vez se vea /el premio equivalente a la población (de la Cruz en Munguía, 1691/2020, p. 257).

#### **3.1.5. *Últimos días***

Pasarían 23 años, después de ingresada en el Convento, en 1691, cuando, en una carta dirigida a Sor Filotea de la Cruz, a sus 40 años, Sor Juana reconoce no haber escrito por completo para sí misma, sino para toda la gente que la rodeaba. Así lo expresa:

[...]por eso, como forzada, / sin saber lo que me digo /os respondo, como quien / escribe sin albedrío. / ...Verdad es que acá a mis solas, / en unos ratos perdidos, / ...hice versos, como quien /hace lo que hacer no quiso; [...] (De la Cruz, en Chávez, 1963, p. 31)

Incluso Octavio Paz reconoce las limitaciones que le fueron impuestas por parte de una sociedad ortodoxa inquisidora que la oprimía, y declara que, por ello, la obra de Sor Juana está primordialmente fundamentada en el entendimiento de un *algo*, pero que yace sobre un decir que está rodeado de silencio, un “algo que no se puede decir” (1982, p. 16).

Y agrega: “la palabra de sor Juana se edifica frente a una prohibición; esa prohibición se sustenta en una ortodoxia, encarnada en una burocracia de prelados y jueces” (Paz, 1982, p. 17). Sin embargo, como es de esperarse, en varias ocasiones esa prohibición se vuelve insoportable, y por la voz de sor Juana habla también ‘la otra voz’, la voz que reprueba, que cancela: su voz verdadera. De allí, que se entienda a su poesía como portadora de esa ‘voz verdadera’ de Sor Juana, que representaba para ella la única vía, aunque socapada, de libre expresión, a decir, una manera alterna de ‘apalabramiento’ de todo aquel silencio acallado.

Dos años más tarde, entre abril de 1693 y febrero de 1694, dice Trabulse (1999): “Sor Juana estuvo sujeta a un proceso episcopal conducido en secreto, y quedó condenada a abjurar de sus errores, entregar sus bienes y biblioteca al arzobispo, y quedarse callada. A pesar de tan severa condena, siempre sor Juana rehízo su biblioteca, y siguió escribiendo” (en Alatorre, 2006, p. 106). Dentro de su celda presuntamente se contabilizaron 180 libros y 15 legajos.

El un año más tarde, 17 de abril de 1695, Sor Juana Inés de la Cruz muere a causa de una tifoidea en el Convento de San Jerónimo a sus 43 años.

### **3.2. Histeria y Goce femenino**

A lo largo de su vida, Sor Juana da cuenta de una constante insatisfacción, tanto a nivel personal como del saber. Pareciera como si ningún límite existiera para su ansia por conocer y aprender. Incluso Octavio Paz menciona: “desde el principio la curiosidad intelectual fue su gran pasión. Mejor dicho: desde el principio la curiosidad intelectual fue la sublimación de la gran pasión” (1982, p. 109). Pero, ¿a qué se refería Paz al decir ‘sublimación de la gran pasión’? Seguramente había en Sor Juana un deseo más profundo en el inconsciente que solo pudo haber sido desplazado hacia su hambre de conocimiento. Un deseo reprimido. Y de ser el caso, Freud (1896) tenía razón.

Pareciera que Sor Juana, en efecto, quería saberlo todo, pero irónicamente, dice Freud, debe haber habido algo de ese deseo que no podía saber o que, de hecho, no quería saber. Seguramente, por la enorme carga pulsional que este representaba para ella. Empero, nada de esto tampoco podía estar al alcance de su conocimiento. Es como si entonces su querer-saber fuera a la vez el *dique* que imposibilitaba su goce pleno, a decir, el síntoma del que no puede saber, pero que del tampoco se puede desprender.

Incluso, desde la teoría berglerista (Bergler, 1952), este ‘deseo de saber’ se instaura a partir del momento en el que:

El bebé todo lo cree saber, y al no saber por qué le ocurre algo desagradable, como puede ser el que no le den su comida a tiempo, se le crea el temor de no saber [en palabras de Lacan, se instaura la falta], y este temor se erotiza, se libidiniza, se convierte en el deseo de saber [...] (en De la Canal, 1988, p. 60).

En otras palabras, mientras más traumático resulte el desconocimiento ante la ausencia de una figura de cuidado -bien la madre o el padre-, mayor será el deseo inconsciente de saber, pero que, a su vez, resulta también en un deseo por no-saber, pues, como se dijo, parte de ese *querer-saber* trae consigo una experiencia traumática que es rehusada a ser conocida por resultar de carácter inconciliable para el sujeto.

### ***3.2.1. Sor Juana y su padre ausente***

Resulta difícil conocer a profundidad la vida infantil de Sor Juana. No se conoce la función que desempeñaron su padre biológico y su padre sustituto durante sus primeros años de vida. Por lo tanto, poco se puede saber sobre su conflicto interior infantil y el origen de su profunda curiosidad o bien ‘ignorancia libidinizada’ (De la Canal, 1988). A saber, tenía Sor Juana un loco afán de saber, de cavilar, pero también de exhibirse. Dígase de sus escritos con los que insistió ella en que fuesen publicados en España, con ayuda de la virreina, y su amante, María Luisa. Su poesía y crítica era conocida por todos en la ciudad, y tenía ella el agrado de incluso dedicar poesía a quienes se lo pidieran (Chávez, 1963). Ya lo decía Freud: “en el placer de ver y de exhibirse, el ojo corresponde también a una zona erógena” (Freud, 1905/1992, p. 154).

Bergler (en De la Canal, 1952/1963) incluso hace referencia a este carácter de Sor Juana como propio de su llamado ‘masoquismo psíquico’. Sobre él, comenta:

El masoquismo psíquico es una característica humana universal, [...] nadie puede cruzar la impotencia de la niñez sin tomar al menos algo de este veneno [vuelto en un placer inconsciente]. Puesto que este veneno es consiguientemente transmutado en una atracción, todo ser humano – en grados cuantitativos diferentes- deviene un adicto al masoquismo psíquico (p. 22-23).

Sin embargo, sobre la relación entre Sor Juana y su padre, Octavio Paz asegura que “el vínculo entre Juana Inés y su padre fue inexistente. Mejor dicho, esa relación fue análoga a la que nos une con los ausentes: fue una relación imaginaria” (Paz, 1982, p. 110). No obstante, él advierte que existía una relación definitivamente, aunque resultase de una mera relación fantasmática.

En este punto, resulta necesario preguntarse: ¿si Sor Juana no tuvo una experiencia real sobre la cual pudiera forjar la imagen de un padre, de dónde la creó? La respuesta es: Sí la tuvo.

Fueron, de hecho, tres figuras las que conformarían la imagen de su padre ausente; la del padre biológico (simbólico) Pedro Manuel de Asbaje, que, aunque ausente, su ‘Nombre’ fue establecido desde el inicio de su vida por su propia madre; la de su padrastro, su sustituto y rival, Diego Ruiz Lozano, y la del abuelo materno, con el que vivió – un viejo que carecía de la fuerza y potencia de un verdadero padre- (Paz, 1982). A partir de ellos, Sor Juana establece el significante ‘padre’, y es justamente uno ausente, rival e impotente.

En adelante, su vida sexual sería regida por este significante que determinaría la elección de objeto libidinal.

Volviendo al padre imaginario, “sus poemas amorosos no giran nunca en torno a la presencia del amado sino de una imagen, forma fantasmática ceñida por la memoria o el deseo” (Paz, 1982, p. 111). En otras palabras, en la poesía de Sor Juana se puede vislumbrar en ocasiones la presencia de este padre imaginario. Tal es el caso del poema “*Expresa el sentimiento que padece una mujer amante de su marido muerto*” que dice:

[...] Porque ¿a quién sino al cielo, /que me robó mi dulce prenda amada, /podrá mi desconsuelo /dar sacrílega queja destemplada? /Y él con sordas, rectísimas orejas, /a cuenta de blasfemias pondrá quejas. /Ni Fabio fue grosero, /ni ingrato, ni traidor, antes amante, /con pecho verdadero:/ nadie fue más leal ni más constante; /nadie más fino supo en sus acciones /finezas añadir a obligaciones. /Sólo el cielo envidioso /mi esposo me quitó: la Parca dura, /con ceño riguroso, /fue sólo autor de tanta desventura. /¡Oh cielo riguroso! [...] (Paz, 1982, p. 111).

En él, Sor Juana se ve representada como la viuda, que echa en falta a su esposo, el cual bien puede entenderse como la imagen de su padre muerto, ausente, sobre el que recaen sentimientos de nostalgia, resentimiento, y posible admiración indirecta por parte de Sor

Juana. Así, se ve reflejada aquella fantasía regresiva de la infancia, - en el capítulo 1 ya se explicó- la cual, de manera breve, consiste en una ‘muerte simbólica’ en la que la niña debe renunciar al padre para dar paso su nuevo objeto de amor, un ‘otro’, quien pueda ofrecerle aquello que, según Lacan, ella desea; eso es un falo, un hijo. Sin embargo, esto pareciera no ocurrir en Juana Inés, puesto que, mediante su poesía, ella ‘resucita’ constantemente a aquel padre muerto, al que nunca renunció, pues nadie puede renunciar a algo que nunca poseyó en efecto.

### *...y sobre su madre*

Según las fuentes biográficas acerca de Juana Inés de Asbaje, se comenta que su madre la dejó a cargo del cuidado de sus tíos a la edad de 7 años, momento en el que ella comenzaba a destacar tanto a nivel de erudición como a nivel artístico. Sin embargo, sobre sus primeros años de vida, no se ha establecido más que conjeturas alrededor de su crianza.

Tal es el caso de la teoría formulada por Bergler acerca de las etapas primarias de Juana Inés y la relación que forjó con su madre. Así pues, el psicoanalista parte de la idea de un posible conflicto preedípico que orilló a Sor Juana a buscar consuelo en los libros y las letras (en De la Canal, 1952/1988). El autor advierte un posible rechazo materno al momento de alimentar a Juana, lo que resultó en una suerte de trasmutación orientada hacia las palabras (leche). En otras palabras, frente a la idea inconsciente de ‘morir de hambre’, Juana Inés habría recreado una especie de adaptación que sustituyera su hambre de alimento por su hambre de conocimiento. De hecho, esta teoría reforzaría el enunciado freudiano acerca de la falta instaurada como consecuencia de la demanda experimentada por el bebé (Freud, 1905).

En uno de sus poemas más emblemáticos “*El Divino Narciso*” (1692), Sor Juana manifiesta esta forma de adaptarse ante el rechazo materno expresando:

Mira en cándidas copas/ la leche que al cuajarse/afrenta los jazmines/ de la Aurora que nace.  
[...]/ Sed tengo: que el amor que Me ha abrasado, / aun con todo el dolor que padeciendo/  
estoy, Mi Corazón aún no ha saciado. [...]/ Por las cisternas viejas / bebiendo turbias aguas,  
/ tu necia sed enjuagas... [...] / Pero la sed ardiente / me aflige y me fatiga; / bien es que el  
curso siga de / aquella clara Fuente, / y que en ella templar Mi ardor intente (De la Cruz, en  
De la Canal, 1692/1988, p. 29).

De hecho, a partir de este rechazo, Bergler intuye que “Juana se identificaba con su imagen materna cruel para rechazar al bebé indefenso” (en De la Canal, 1988, p. 45). A decir, Juana Inés proyecta el conflicto materno hacia los hombres, siendo, esta vez, ella quien rechace toda posibilidad de unirse a ellos, de entablar una relación amorosa-sexual, incluso rechaza toda idea entorno al matrimonio (Chávez, 1963). Dicho esto, vale recordar la experiencia traumática que Juana Inés vivió con su pareja en la adolescencia, y, que, de alguna manera, tiene también qué ver con su posterior relación con María Luisa, con quién era evidente que jamás podría consumir el matrimonio. Su ingreso al convento es tan solo una reafirmación de ello.

### **3.2.2. Sor Juana: Una mujer masculinizada (?)**

En su obra “*Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad*” (1908), Freud señala que el significado de la bisexualidad consiste en:

Un proceso por entero análogo [...] que sobreviene cuando el masturbador, en sus fantasías concientes, intenta compenetrarse empáticamente tanto con el varón como con la mujer de la situación representada; también en este caso hallamos correspondientes en ciertos ataques histéricos en que la enferma juega al mismo tiempo los dos papeles de la fantasía sexual que está en la base (Freud, 1908, p. 146).

En lo que respecta a Juana Inés, ella adopta su papel masculinizado orientado al saber – Sor Juana es quien presume poseer el saber, el falo, sobre María Luisa- y, por otro lado, su papel feminizado recae en su necesidad de ser cuidada y protegida por la virreina. Se ofrece en cuerpo a esta asumiéndose el lugar del deseo del Otro. Quiere ser lo que María Luisa desea, y le ofrece aquello que busca, que es el saber (el falo), y su cuerpo simbólico. No es posible pues, que ella ofrezca su cuerpo real, pues esto implicaría mostrar su castración, y asumir que no posee ese saber que presumía, que no posee ese goce que anhela el Otro. Por lo tanto, la relación sexual con la virreina nunca se consumaría.

Es por ello, que Sor Juana recurre a la abstinencia, a la castidad, pues de esta manera puede conservarse como el lugar de deseo del Otro. Así lo demuestran varios versos de su poema “*Señor, para responderos*” (1683):

Yo no entiendo de esas cosas; / sólo sé que aquí me vine / porque, si es que soy mujer, /  
ninguno lo verifique. / Y también sé que, en latín, / sólo a las casadas dicen / úxor, o mujer,  
y que / es común de dos lo virgen. / Con que a mí no es bien mirado / que como a mujer me

miren, / pues no soy mujer que a alguno / de mujer pueda servirle; / y sólo sé que mi cuerpo, / sin que a uno u otro se incline, / es neutro, o abstracto, cuanto / sólo el Alma deposite (De la Cruz, en De la Canal, 1683/1988, p. 117-178).

Sin embargo, tras la interpretación de estos versos, tanto Pfandl (1946) como Octavio Paz (1982) advierten en Sor Juana Inés un fenómeno particularmente ‘hermafrodita’ (en Merkl, 1999). Opinan pues, que “Sor Juana ha sido un ser humano que no era inequívocamente diferenciado con respecto a su sexualidad” (en Merkl, 1946/1982/1999, p. 906). Se habría identificado entonces con el objeto de deseo de la madre desde la etapa preedípica, a saber, el falo, pero del que nunca se habría logrado desprender. En otras palabras, de ser esta hipótesis acertada, Sor Juana no habría nunca superado el Complejo de Edipo, ni aceptado, eventualmente, el hecho de estar castrada. Siendo esto posible, se habría visto asumiendo una desmentida [*Verwerfung*], demostrando poseer así una estructura de orden psicótico. En todo caso, esta supuesta condición no le habría permitido producir semejante reflexión literaria ni teológica como la que produjo; una racionalmente argumentada. De hecho, Octavio Paz no detiene su afirmación en este supuesto hecho de ‘hermafroditismo’. Continúa aludiendo que en Sor Juana se produce un siguiente volcamiento que va de la ‘masculinización’ a la ‘feminización’. Lo explica de la siguiente manera: “en el caso de Juana Inés, si es verdadera mi suposición, la niña mata a su padre, no a su madre, y esto indica una inversión de sexo y de valores. Doble transgresión: matar a la imagen de su padre y asumir así no la imagen de la madre sino la masculina”, Y continúa: “En un segundo movimiento de su vida psíquica, Juana Inés convierte el fantasma paternal en el espectro de su marido, y ella se transforma en su viuda, y la “masculinización” se vuelva en “feminización” (Paz, 1982, p. 112). Es gracias al segundo momento que Sor Juana se identifica con su madre, y su ligazón-padre se dirige hacia ligazón-Dios. Al convertirse en monja adquiere el título de ‘La esposa de Dios’.

Empero, no es posible argumentar más sobre todo esto, puesto que no se ha obtenido ningún estudio *a posteriori* que lo confirme.

### ***3.2.3. Un romance lésbico***

A decir sobre la homosexualidad, Freud la considera como una inversión dentro del orden perverso (Freud, 1905/1992). Como se explicó anteriormente, se refiere a este último como aquel acto sexual que no tiene por intención la unión genital, es decir, aquellas

prácticas que se desvían de la meta sexual, el coito. “Por tanto, los síntomas se forman en parte a expensas de una sexualidad anormal; la neurosis es, por así decir, el negativo de la perversión” (Freud, 1905/1992, p. 150). Es por ello, que Freud llamará a los homosexuales ‘invertidos’.

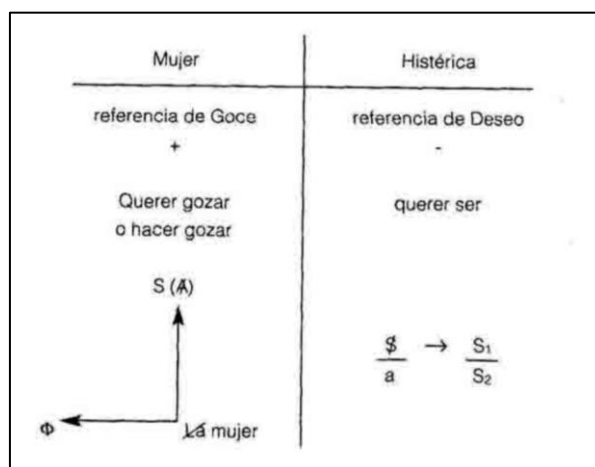
Asimismo, Freud nos recuerda que resultan de “particular interés los casos en que la libido se altera en el sentido de la inversión después que se tuvo una experiencia penosa con el objeto sexual normal” (Freud, 1905/1992, p. 125) Sobre esto, se trae a colación el evento aterradorante al que fue expuesta Sor Juana con su primer y única pareja heterosexual, con la que cual, frente a la experiencia sexual, huyó ella despavorida. Se entiende a este evento como un hecho que pudo haber actualizado una escena anterior que igualmente habrá significado para ella un hecho inconciliable, y sobre el que su inconsciente decidió ocultarlo bajo una máscara amnésica, y que solo retornó del pasado por el nuevo suceso, que Sor Juana lo percibió como aberrante.

Partiendo de ello, su elección de objeto se habrá visto confusa, pues en lugar de sentir afecto por aquel sexo opuesto, empieza a sentir rechazo, odio y asco. La poesía amorosa de Juana Inés “trata entonces de la dificultad de la elección, lo negativa que resulta a la postre toda elección; de lo poco favorable y satisfactoria de la relación amorosa, y de la falta de esperanza” (Marquel, 1995, p. 261). Sor Juana da a conocer un goce insuficiente, una duda en cuanto a su relación de objeto, pudiendo hallarse la cuestión, no necesariamente en dicha relación, sino más bien en el lugar que ella adoptaría en tanto objeto causa de deseo para el otro.

Dicho de otra manera, Si Sor Juana no obtuvo la gratificación que esperaba de la relación con un hombre, entonces buscaría ser ella misma quien se colocase en el lugar del deseo del Otro. Así, Sor Juana logra gozar a partir de esa relación prohibida con ‘Lysi’, pero porque esta vez se garantiza ser el lugar del deseo de su amada, ser lo que ella anhela.

Sobre esto, Soler (2006), plantea una nueva perspectiva con relación al ‘querer gozar’ de una mujer y al ‘querer ser’ de una histérica. Soler, parte del imperativo: “Distingamos el anhelo de ser el falo y la posición en la relación sexual que hace la mujer falo. Mujer falo no indica una identificación sino un lugar, el del complemento del deseo masculino” (Soler, 2006, p.73). Esta diferenciación permite aclarar el hecho de que, para que se produzca la

relación sexual, hace falta que el hombre desee, y la mujer, tan solo, consienta ser objeto de goce del Otro (Soler, 2006).



**Figura 4**

Sin embargo, dice Soler, en el caso de la histórica, lo que ella busca no es simplemente ‘hacer gozar’ al Otro, y gozar ella misma a través de ello. “Lo que fascina a la histórica es el “objeto agalmático que hace desear” (Soler, 2006, p. 75). A saber, la histórica ‘quiere ser’ ese objeto de deseo del Otro; desea convertirse en el deseo del Otro. Quiere ser aquello que pueda dar como pueda no dar. “El sujeto histórico querría [...] que el Otro pudiera decir el objeto precioso, el ágalma de la mujer, ya que, en efecto, no se trata para la histórica solamente de hacer desear sexualmente al Otro sino de hacerle decir la causa” (Soler, 2006, p. 75-76). Esta pregunta por el ‘objeto agalmático’ posee una función superyoica, en la que no se trata de un superyó que empuja a gozar, sino que empuja a saber (*ibid.*). Sor Juana busca en María Luisa además de su goce, su saber; el saber por el goce que tanto la angustia, pero al que no puede acceder, porque este escapa a lo simbólico. Por tanto, Juana Inés “exige ser, ser algo para el Otro, no un objeto de goce sino un objeto precioso que sustente el deseo y el amor” (Soler, 2006, p. 75).

Pero de nada de esto es ella consciente. Al contrario, su psique se defiende constantemente de ese deseo que mantiene Sor Juana con relación a la virreina. Su ‘culpa inconsciente’ se palpa en sus versos, especialmente, en el poema “Cuando el amor intentó”:

Aunque cegué de mirarte / ¿Qué importa cegar o ver, / si gozos que son del alma / también un ciego los ve? / Cuando el amor intentó / hacer tuyos mis despojos, / Lysi, y la luz me privó, / me dio en el alma los ojos / que en el cuerpo me quito. / Diome, para que a adorarte/

con más atención asista, / ojos con que contemplarte, / y así cobré mejor vista / aunque cegué de mirarte. / Y antes los ojos en mí / fueron estorbos penosos, / que no teniéndote aquí / claro está que eran ociosos / no pudiendo verte a ti. / Con que el cegar, a mi ver, / fue providencia más alta / por no poderte tener, / porque a quien la luz le falta / ¿Qué importa cegar o ver? (De la Cruz en De la Canal, 1683/1988, p. 196).

Sobre esto, Freud (1910) en su obra “*La perturbación psicógena de la visión según el psicoanálisis*”, argumenta que, en el caso de los ciegos histéricos, juega un papel fundamental el ‘*placer del ojo*’, puesto que “las excitaciones del ojo ciego pueden tener ciertas consecuencias psíquicas, por ejemplo, provocar afectos, si bien nunca devienen concientes. Entonces, los ciegos histéricos lo son sólo para la conciencia; en lo inconciente son videntes” (p. 210). Si bien Sor Juana nunca perdió la vista en realidad, sí la pierde a nivel simbólico. Se dice a sí misma “Por haber querido hacer un mal uso de tus ojos, utilizándolos para satisfacer tu sexualidad, mereces haber perdido la vista” (De la Canal, 1988, p. 197). Se entendería a este síntoma como una forma de ‘castigo’ frente al deseo de poseer carnalmente a ‘Lysi’.

#### **3.2.4. *El masoquismo de Sor Juana***

Ahora bien, en la poesía de Juana Inés, como en la de muchos otros poetas, se aborda en gran medida el tema de la muerte. En Juana, aquella pulsión de muerte [Tanatos] se encuentra muy desarrollada, tanto en su poesía como en su día a día. Así es, que Sor Juana debe recurrir a firmes defensas que le procuren un control sobre dicha pulsión destructiva, es decir, que le permitan mantenerse con vida. La poesía y el saber resultan entonces su soporte para evitar su pasaje al acto.

Dicho de otra manera, su discurso pasa de ser “yo deseo morir” a ser “yo no deseo morir, al contrario, vean cómo pienso en la vida fecunda” (De la Canal, 1988, p. 113). Tanta represión debía entonces soportar para evitar ceder ante la muerte, que Sor Juana se refugió en el Convento, en su adoración a Dios, y concediéndole a él el único derecho a decidir por su vida. De hecho, en varios poemas como son “*Pues estoy condenada*”, “*Traigo conmigo un cuidado*”, “*Divino Narciso*”, entre otros, sor Juana alude a su deseo constante inconsciente de morir pero que se halla en ella reprimido. Veamos un ejemplo en “*Pues estoy condenada*”:

Más, supuesto que muero, / sin resistir a mi infelice suerte, / que me des sólo quiero / licencia de que escoja yo mi muerte; / deja la muerte a mi elección medida, / pues en la tuya pongo yo la vida (en De la Canal, 1988, p. 103).

Aquí, Sor Juana se dirige a Dios, suplicándole apiádese él de ella, y pidiéndole que le permitiese finalmente renunciar a la vida, pues, se había tornado insoportable al habersele privado, por aquella época, de su derecho a leer y escribir libremente dentro del Convento.

No obstante, Sor Juana, a pesar de habersele prohibido, nunca dejó de escribir, pues esta era su única manera de aferrarse a la vida que tenía. Su inmensa pulsión de muerte solo podía verse contenida a partir de las defensas que ella misma le estaba imponiendo inconscientemente. A saber, su poder de sublimación era entonces admirable. Sin embargo, estas defensas no siempre resultaron eficientes, puesto que en más de una ocasión Sor Juana demostró poseer una personalidad masoquista.

Como ya se manifestó, según el principio de placer propuesto por Freud (1920), el sujeto tiende siempre a procurarse la menor cantidad de estímulos que provoquen en él una suerte de displacer. Sin embargo, también se expuso que existe una característica particular en el masoquista, el cual advierte un “plus de goce” a partir del dolor que le es infringido. En Sor Juana, esta *ganancia de goce* la obtenía en la misma prohibición de escribir que le impuso el clero. Pero, ¿Por qué si le era menester escribir, no solo aceptó la excomunión que se le ofreció sin penalizaciones, en lugar de continuar con el padecimiento de ser oprimida dentro del convento donde no se sentía en absoluto libre? Sor Juana no solo padecía; también gozaba de esa opresión.

Probablemente, se pueda entender también a esta hipótesis como aquella ganancia que obtiene el masoquista moral – al gozar de un castigo-, a partir de su necesidad angustiosa de ponerle un ‘limite’ a ese goce infinito, a ese ‘sentimiento de culpa’ que se mencionó en el capítulo 2; “la actuación masoquista, en el pedido de ser castigada: el golpe, la marca en el cuerpo, intenta representar el goce imposible de decir” (Poo, 1999, p, 165). Aquí, la sublimación de Juana Inés se vuelve fundamental en el proceso masoquista, pues resulta ser "un proceso inconsciente para desviar la energía psíquica de algo infantil y `prohibido' a otra cosa aprobada culturalmente (...) La sublimación denota una transformación de tendencias inconscientes complicadas en algo aceptado por la sociedad específica como culturalmente valioso"(Bergler, en De la Canal, 1954/1988, p. 65). La escritura, como ya se dijo, se pone

al servicio de Sor Juana Inés como forma de apalabramiento para representar ese ‘goce excedentario’ imposible de decir.

### **3.3. Interpretación del poema “Romance a San Pedro Apóstol”**

El analizante, como el poeta, dice Herrera (2005), siempre habla a través de su *habla* de la *carencia-en-ser* para todo ente. Dicho de otra manera, en el análisis como en la poesía, el sujeto se plantea una incertidumbre fundamental: ¿Qué soy? Y sobre ello, no hay una respuesta, “porque el sujeto es lo que un significante representa para otro significante” (Herrera, 2005). A decir, el *ser* en esencia del sujeto no está en el campo simbólico, no está en ningún lado. Sin embargo, esta falla en ‘ser’ no implica asumir una suerte de olvido del ser, sino más bien refiere un *rehacer del ser*. Así lo explica Martin Heidegger:

No olvidar el ser, en psicoanálisis, implica el reto ético y estético, es decir, (po)ético de tener que hacer ser, ahí donde falla el lenguaje al querer decir el ser. Por lo que el sujeto tiene que pasar por un acto poético, en el sentido griego originario y en el sentido psicoanalítico: por lo que causa el deseo y lleva al sujeto a hacer lo que no era (en Herrera, 1978/2005, p. 117).

Desde la poesía, el sujeto recurre a la creación poética como una urgencia por hacerse a sí mismo *ser*, por traer un saber no presente a la presencia, por existir en un mundo lleno de significantes que le dicen todo sobre ese mundo, pero nada sobre sí mismo. Esta es la función de la poesía en el sujeto poeta: una recurrencia ante la necesidad de *saber* sobre el *ser*, una forma de llenar esa hiancia del sujeto, esa falta, ese goce indecible e imposible.

#### **3.3.1. La poesía erótica**

Por otra parte, a la hora de definir al erotismo, un sinfín de conceptualizaciones acuden a la mente. Así, la sexología, por ejemplo, lo define como “un proceso evolutivo biológico que conlleva al ser humano a una búsqueda consciente del placer sexual, sin importar la función reproductiva” (Alzate en García, 1987/2008, p. 14). A decir, el modo erótico correspondería a al primer momento de la relación sexual, y el modo reproductor al segundo.

Por otro lado, Octavio Paz, en su texto “*La llama doble*” (1993) reconoce al erotismo como una característica exclusivamente humana. Dice, pues, que se trata de “la sexualidad socializada y transfigurada por la imaginación y voluntad humana de los hombres. Es invención de la sexualidad, es la infinita variedad de formas en que se manifiesta” (en García, 2008, p. 15). Es pues, como el amor, una suerte de exploración de dos seres que trascienden el propio cuerpo en busca del alma del Otro.

De esta conjunción del amor y el erotismo, dice Paz, radica el secreto de la poesía y, por supuesto, de sus seguidores:

aquello que nos muestra el poema no lo vemos con nuestros ojos de carne sino con los del espíritu. La poesía nos hace tocar lo impalpable y escuchar la marea del silencio cubriendo un paisaje devastado por el insomnio. El testimonio poético nos revela otro mundo dentro de este mundo, el mundo otro que es este mundo. Los sentidos sin perder sus poderes, se convierten en servidores de la imaginación y nos hacen oír lo inaudito y ver lo imperceptible (Paz en García, 1993/2008, p. 16).

Dicho esto, la poesía erótica introduce tanto al poeta como al lector a un mundo otro, un universo más allá de lo simbólico e imaginario; el universo de lo real. Ya lo advertía Lacan en el *Seminario 25* (1977): “Decir es otra cosa que hablar. El analizante habla, hace poesía” (p. 32). Porque al hablar entrega más de lo que dice; en el *entredicho* que escapa al lenguaje y que, por lo tanto, se instaure en lo real. De allí que la poesía sea más que puro discurso.

Ahora bien, si la poesía parte de lo real, pero se sujeta del lenguaje, entonces el erotismo es el encargado de conducir el discurso hacia la imagen. Posee la imaginación, la pulsión sexual y crea a partir de ella las imágenes. Se habla entonces de una erotización del lenguaje, de la pasión encarnada de la palabra (García, 2008).

Sin embargo, algo importante a ser mencionado es todo aquello que precisamente trasciende el lenguaje: ¿Qué es eso que Sor Juana Inés realmente entredice mediante su poesía erótica? ¿Cuánto de su goce se encuentra interdicto por el lenguaje? El erotismo de los cuerpos, dice Arroyo (2016) esconde algo que trasciende; ese algo pertenece al orden de lo siniestro. Es decir, “la posesión del ser amado no significa la muerte, al contrario, pero la muerte está comprometida en su búsqueda [...] el erotismo abre a la muerte” (p. 52). Se había ya mencionado sobre la fuerte pulsión de muerte que presuntamente poseía Sor Juana,

y a la que huía refugiándose en sus votos religiosos, en la escritura y los libros. Es pues, la huida al goce lo que la mantiene sujeta a su poesía, pues de hacerle frente, se encontraría amenazada por el mismo goce que es, de hecho, insoportable, a decir, un saber siniestro, ‘un mensaje de muerte’ (Lacan, 1960/1998).

Es pues esperable que Sor Juana conjugue todas sus represiones, angustias y deseos en una y la misma cosa que es su poesía. Fantasea cual artista que posee menos ataduras que en su papel de amante. En la escritura, no se ve constreñida por los lazos amorosos que la limitan en la realidad con su amada Lysi (Andreas-Salomé, 1983/2018). Sin embargo, no solo la virreina se encuentra plasmada en las letras de Sor Juana. Como se podrá evidenciar, el fantasma fálico, el fantasma del padre, su ilusión fantasmática de convertirse en la mujer de Dios y su deseo del cuerpo, también conformarán una dinámica psíquica que será expuesta a continuación en el poema de tipo romance “*Romance a San Pedro Apóstol*” (1689).

### 3.3.2. “*Romance a San Pedro Apóstol*”

Octavio Paz (1982) afirma que “la poesía, cualquiera que sea el contenido manifiesto del poema, es *siempre* una transgresión de la racionalidad y la moralidad de la sociedad burguesa” (1982, p. 16). Por supuesto, Sor Juana Inés de la Cruz no fue la excepción. Poetisa de alto renombre, reconocida como una de las figuras intelectuales más destacadas de la literatura hispanoamericana, fue constantemente socapada y reprimida por abordar temas inadmisibles en la época de la Inquisición. Muchas de sus obras desaparecieron en manos de los clérigos, quienes rechazaron de forma estricta su pensamiento moderno dirigidos a varios campos del saber: astrología, teología, filosofía y literatura. No fue sino gracias a la ayuda de la virreina María Luisa, marquesa de Paredes, que sus escritos pudieron llegar a España para ser compilados en su libro “*Inundación Castálida*” (1689). Dentro de este se encuentra una producción compuesta de 2 villancicos (texto I y texto II) y un romance (“San Pedro Apóstol”) (Sabat de Rivers, 1999, p. 76).

En este último texto, Sabat de Rivers explica que el romance “apunta una glosa al recurrente motivo religioso relacionado al evento bíblico de la negación de Jesús por parte de Pedro, su principal apóstol y primer prelado de la Iglesia Católica” (en Marinho, Chamorro y Buitrago, 1999/2021, p. 7). Sin embargo, Octavio Paz opina que este texto de

Sor Juana Inés, a diferencia de lo que se cree, no alude a un evento bíblico, por decirlo así, un arte sacro. Más bien, se trata de una crítica al dominio impuesto por el Santo Oficio de la Inquisición. Sor Juana -como veremos- se planteará en este romance como “la heroína de su propia historia”, “la gozadora” (Marinho y otros, 2021, p. 22).

Por lo tanto, opina Paz, “el afán por santificarla, ¿no es una tentativa – quizá no enteramente consciente – por ocultar el verdadero sentido de su vida y de su obra? Si se falsean sus últimos años, se falsea también el significado real de lo que escribió” (Paz, 1982, p, 320).

A continuación, el romance:

### *ROMANCE A SAN PEDRO APÓSTOL*

Del descuido de una culpa,  
un Gallo Pedro os avisa:  
que aun lo irracional reprende  
a quien la razón olvida.

Que poco la providencia  
de instrumentos necesita,  
pues a un Apóstol convierte  
con lo que un Ave predica.

Examen fue vuestra culpa  
para vuestra Prelacia,  
que peligró de muy recto  
quien de frágil no peligró.

Tímido mueve el impulso  
de la mano compasiva,  
quien en su castigo propio  
tiene del dolor noticia.

En las ajenas flaquezas

siempre la vuestra se os pinta,  
y el estruendo del que cae  
os acuerda la caída.

Así templan vuestros ojos  
con la piedad la justicia,  
cuando lloran como Reos  
los que como Jueces miran.  
(De la Cruz, 1689)

En vista de que solo se dispone de un *habla escrita* para articular sobre el verdadero ‘decir’ de Sor Juana, se intentará interpretar su obra a partir de la sintaxis, reglas de orden gramatical y metonimia.

Así pues, se parte de la primera distinción lograda por Marinho y otros, sobre la cual se enfatiza en el título “Romance a San Pedro Apóstol”. Como es bien sabido, desde la Edad media, el término ‘romance’ (del francés ‘*roma*’ y del italiano ‘*romanzo*’) ha sido asociado, dentro de la Literatura, al lenguaje sensual, en cuyo entorno los protagonistas se sumergen en un encuentro en su gran mayoría erótico, a decir, crean entorno al romance una trágica ‘historia de amor’ (2021). Resumiendo, el ‘romance’ deviene entonces un equivalente del ‘amor’, de la ‘búsqueda por el saber del alma del Otro amado’.

Más adelante, Marinho y colegas advierten una suerte de error gramatical en lo que sigue a la segunda estrofa. En ella pues, Sor Juana escribe: “un Gallo Pedro os avisa”, pero sin hacer distinción entre un “un gallo, Pedro” o “un gallo-Pedro”. De suponer en este error un supuesto doble sentido, ¿Qué relación se puede inteligir a partir de esta falla? Para responder a la pregunta, hace falta remitirse a la etimología de ambos conceptos. Por una parte, el nombre de ‘Pedro’ proviene del griego *Pétros*, el cual significa ‘piedra’ o ‘roca’, siendo asignado por Jesús como símbolo del liderazgo y fuerza para con los demás apóstoles. Por otro parte, el término ‘gallo’ también sugiere una posible asociación con el dios Príapo (Cirlot en Marinho y otros, 2021), “un referente de la virilidad masculina por el tamaño privilegiado de su órgano sexual, como se ve representado en varias esculturas, muchas de ellas en piedra” (p. 14). Cabe destacar que Sor Juana amplio conocimiento tuvo al respecto, puesto que desde una temprana edad se relacionó con indígenas descendientes de los pueblos

originarios de México. Incluso llegó a hablar fluidamente el *náhuatl*, lengua propia de la cultura mexicana (Chávez, 1963).

En este contexto, se plantean Marinho y colegas, “¿sería legítimo ver en el “Gallo” una forma de animización para el miembro viril de Pedro, el varón?” (ibid., p. 15). Sobre este supuesto, se puede destacar en el poema una gran cantidad de recursos que aluden al erotismo inconsciente de Sor Juana. Se citan varios ejemplos:

“descuido” (desliz, desacierto, flaqueza en cuanto a la sexualidad), “culpa” (pecado), “irracional” (desatinado, desacertado, erróneo, absurdo, descabellado) “instrumentos” (pene), “Ave” (Pajarito, Gallo, Ganso, Polla, Paloma), “recto” (ano, orificio), “frágil” (débil, humano), “impulso” (atracción, estímulo, instigación, incentivo), “castigo” (corrección, reprensión, enmienda, abstinencia), “dolor” (sufrimiento, martirio, pena, angustia, sacrificio), “flaquezas” (desliz, falta, debilidad, tentación) (ibid, p. 15).

Poniendo a todas estas expresiones dentro de un contexto que pueda ofrecer alguna lógica, Marinho y colegas, proponen una paráfrasis interpretativa, una relectura de la lectura, sobre la cual plantean el poema desde un nuevo ‘lenguaje’

<p><b>Romance a San Pedro</b></p> <p>Del descuido de una culpa, un Gallo Pedro os avisa: que aun lo irracional reprende a quien la razón olvida.</p> <p>Que poco la providencia de instrumentos necesita, pues a un Apóstol convierte con lo que un Ave predica.</p> <p>Examen fue vuestra culpa para vuestra Prelacia, que peligras de muy recto quien de frágil no peligras.</p>	<p>Amor a la moda del Santo de Piedra</p> <p>Un Santo de Piedra te invita al inimputable de una culpa, pues el mismo deseo apresura aquel que olvida la razón,</p> <p>Pues el placer pide tan solo una única herramienta de mano, y luego convierte un Mensajero, con lo que un Gallo predica.</p> <p>Tu culpa fue una prueba al Santo que llevas Delante, pues peligras de su recto, los que no de su frágil paloma.</p>
--	---

<p>Tímido mueve el impulso de la mano compasiva, quien en su castigo propio tiene del dolor noticia.</p> <p>En las ajenas flaquezas siempre la vuestra se os pinta, y el estruendo del que cae, os acuerda la caída.</p> <p>Así templan vuestros ojos con la piedad la justicia, cuando lloran como Reos los que como Jueces miran.</p>	<p>Impulsiona la palma oscilante de la onana mano enamorada, quien de puño se estrangula tanteando sensación de dolor.</p> <p>En los ajenos deslices carnales siempre tu gansarón se refleja, y el escándalo del que llora te recuerda íntimas lágrimas.</p> <p>Así vuestros ojos mitigan el castigo con piedad cuando Culpables expelen lágrimas bajo ajeno Juicio.</p>
---	--

**Tabla 1**

Aquí, los autores resaltan seis palabras que Sor Juana las destaca en su poema agregándoles una letra mayúscula al inicio de cada una. Estas son: Gallo, Apóstol, Ave, Prelacia, Reos y Jueces. Con relación al primero, ya se mencionó que podría tener que ver con el símbolo fálico; el término ‘Apóstol’ se comprende como ‘mensajero’; ‘Prelacia’ proviene de la condición de ‘puesto adelante’. En esta, se advierte un posible significado falocéntrico, entendido como ‘puesto delante’ de toda Ley, es la Ley fálica. En lo que concierne al término ‘Ave’ se la puede remitir al ritual sagrado o también como símbolo de la animalidad humana (*ibid.*). Por último, los términos ‘Reos’ y ‘Jueces’, darían cuenta del ‘pecado original’ que es en todo momento puesto a juicio, y con cuya culpa han de cargar todos. En este punto, también resulta necesario advertir una posible analogía con el Ello y el Superyó freudiano. Ante el fantasear erótico de Juana, su Superyó la penaliza, cual juez, y le advierte imponerle un castigo por tal descuido. Esto es el ‘sentimiento de culpa’.

A saber, lo que posiblemente Juana infiere en la primera estrofa ‘del descuido de una culpa’, pero sobre la que el ‘Gallo/pene’ avisa, pero “¿él nos estaría amonestando o más bien convocando al “descuido” y a la acción sin máculas, seguramente reparable, de una “mano compasiva”?” (*ibid.*, p. 19) Es decir, surge la duda ante la función de un pene imaginario

sobre el actuar de una ‘mano compasiva’, una mano en el mismo cuerpo. Se alude entonces una posible lectura relacionada con la práctica de la masturbación, la cual por las ‘flaquezas’ del individuo sucumbe al acto, al origen del pecado. Sin embargo, cabe mencionar que al decir Sor Juana “ajenas flaquezas” puede haberse estado refiriendo a las suyas propias, pero que, bajo influjo de la sublimación, se ven desplazadas al otro.

Para concluir, el poema de Sor Juana Inés consistiría, por tanto, en un aviso a conservar el ‘recato’ frente al ‘goce del cuerpo’, que es sancionado por un superyó castigador, pero al que Sor Juana teme por reconocerlo como un ‘castigo merecido’ por su ‘gozar inapropiado’, su ‘gozar de más’. Este goce que no consiste sino en la asunción de una sexualidad sana, que nos humaniza como seres en falta, como sujetos deseantes, y del que todavía la mayoría de seres humanos viven huyéndolo, menospreciándolo, advirtiéndolo a otros sobre lo peligroso que resultaría ceder ante esa animalidad propia del ser humano, pero que a muchos aterra por cargar con el pesado significante de la ‘censura’, el ‘tabú’.

Ya lo decía García (2008):

El erotismo es una forma de ser en el mundo, que se halla en el rescate del cuerpo y del alma donde se enciende la concepción de la disolución de la pasión. Ese cuerpo llamarada sublime de la fuente original de la vida, purificación de los sentidos y anulación del mundo del yo para entrar al mundo del otro. Eso es La otredad (p. 36).

## CONCLUSIONES

A lo largo del presente trabajo de investigación se pudo establecer una relación directa entre el goce femenino y su interdicción (entredicho) en la función de la poesía erótica. Así pues, mediante su articulación se obtuvo una lectura de lo que el goce femenino advierte en la poesía de Sor Juana Inés de la Cruz. Por lo tanto, se pudo constatar la vida psíquica de la poetisa, quien la pone de manifiesto en sus obras literarias.

En primera instancia, se pudo enlazar a su sufrimiento infantil, causado por la ausencia de un padre real potente, con el Complejo de Edipo no superado de Sor Juana. Su ligazón-padre quedaría entonces no tramitada ni redirigida a un tercer objeto, un hombre que pueda darle el hijo que ansiaba de su padre. Esto explicaría su rechazo hacia el sexo masculino, y en su lugar, una posible identificación con el falo materno. Por ello, rehúsa al goce fálico, y se coloca en una posición histérica de “ser aquello que hace gozar al otro”, el *objeto agalmático*.

Por otra parte, resultó posible establecer que en lo que respecta a su goce, Sor Juana lo entredice mediante su búsqueda por el saber. Esta resultaría ser entonces una forma de gozar para ella, pues sus preguntas por el saber dan cuenta de aquel goce suplementario que trasciende el gozar fálico.

Para finalizar, de este estudio se ha logrado articular el goce femenino devenido en masoquismo en la poesía erótica de Sor Juana Inés de la Cruz. Su condición de monja da cuenta de un goce del cuerpo reprimido-sublimado, que solo mediante el ‘apalabramiento’ pudo ser manifestado, pero en forma de masoquismo bien femenino, bien moral. Es decir, se pudo identificar cómo Sor Juana exige ‘saber’ sobre su gozar, pero a su vez, huye de todo goce, el del cuerpo. Es por esto, que gracias a la relectura llevada a cabo de su quehacer poético fue posible reconocer aquel motivo de sufrimiento de la artista que la orilló a manifestar varios síntomas neuróticos, y que, a su vez, dan cuenta de un goce excesivo que le produjo gran angustia y sufrimiento, pero, sin duda, un gran talento fundado en el síntoma.

## RECOMENDACIONES

El presente estudio propone articular de una manera más amplia y clínica el goce femenino. Esta noción, hoy en día, ha transmutado en varias formas de expresión, entre las cuales se encuentra la vía de la poética erótica, y la cual, a su vez, se ha visto desatendida porque no se ha considerado su relevancia para la reflexión en articulación con la teoría psicoanalítica. Por ello, se recomienda profundizar en cuanto al estudio del arte como medio de sostenimiento del sujeto, en especial, la poesía como forma de metaforización del síntoma.

En adición, el alcance del presente estudio no ha incluido un análisis de caso, por lo que se recomienda ampliarlo a una investigación de campo que pueda contribuir a una mayor reflexión sobre la función de la poesía erótica en el goce. Así, para futuras contribuciones psicoanalíticas, se sugiere plantear la siguiente problemática: Impacto de la producción poética en el sostenimiento del síntoma de la paciente histérica.

De esta manera, resultará posible un mayor acercamiento al síntoma histérico restaurado mediante la poesía erótica, e incluso otros recursos artísticos que podrían dar cuenta de un contenido manifiesto y latente que carece de un lenguaje lógico para ser asimilado por otras vías de interpretación.

Por último, se sugiere atender de forma más estricta la noción del goce femenino, pues todavía se han omitido varias dimensiones en las que puede ser abordada, tales como: enfoque humanista, sistémico, gestáltico, entre otros.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alatorre, A. (2006). Hacia una edición crítica de Sor Juana. (Segunda Parte). *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 1(1), 103-142. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=60254104>
- Andreas-Salomé, L. (1983/2018). *El erotismo*. (M. Grinault. Trads.). Barcelona, España: Lectulandia.
- Arroyo, L. (2016). De erotismo y de muerte. *Estrategias-Psicoanálisis y Salud Mental*- 3 (4), p. 52-55. Recuperado de <https://revistas.unlp.edu.ar/Estrategias/article/view/2559>
- Bonoris, B. (2016). La invención lacaniana del concepto de goce. *Revista Affectio Societatis*, 13(25), p. 119-144. Recuperado de <http://aprendeenlinea.udea.edu.co/revistas/index.php/affectiosocietatis>
- Braunstein, N. (2006). *El goce: Un concepto Lacaniano* (7º ed.). Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- César, M. (3 de junio del 2020). *Sor Juana, semblanza de una vida singular. La infancia de Sor Juana*. Universidad Veracruzana en colaboración con Universidad de Guadalajara. Recuperado de <https://lumen.uv.mx/recursoseducativos/sorjuana/>
- Charras, A., García, S., Esposito, M. L. y Millán, D. (2010). Consideraciones teóricas sobre agresión y violencia en relación a los procesos de simbolización. *II Congreso Internacional de Investigación y Práctica Profesional en Psicología XVII Jornadas de Investigación Sexto Encuentro de Investigadores en Psicología del MERCOSUR*. Recuperado de <http://biblioteca.psi.uba.ar/cgi-bin/koha/opac-detail.pl?biblionumber=46155>
- Chávez, E. A. (1963). *Sor Juana Inés de la Cruz: Ensayo de psicología*. México: Porrúa.
- De la Canal, F. (1988). *Intento de Psicoanálisis de Juana Inés y Otros ensayos sorjuanistas*. México, D.F.: Frente de afirmación hispanista, A.C.
- Durango, M. I. (2018). El enigma de Dios y el goce. *Desde el Jardín de Freud* 1(18), p. 225-234. DOI: 10.15446/djf.n18.71471.
- Freud, S. (1895/1992). Proyecto de Psicología. En *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1886-1899)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. L, p. 323-389). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1905/1992). Tres ensayos de una teoría sexual. En *Obras completas: Tres ensayos de teoría sexual, y otras obras (1901-1905)*, «Fragmento de análisis de un caso de histeria» (Caso «Dora») (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. VII, págs. 111-222). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1908/1992). Las fantasías histéricas y su relación con la bisexualidad. En *Obras completas: El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras*

- (1906-1908) (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. IX, págs. 137-148). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1908/1992). Sobre las teorías sexuales infantiles. En *Obras completas: El delirio y los sueños en la «Gradiva» de W. Jensen, y otras obras (1906-1908)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. IX, págs. 109-224). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1998). Pulsión y destinos de pulsión. En *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIV, p. 105-135). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1998). La represión. En *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIV, p. 135-152). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1915/1998). Lo Inconsciente. En *Obras completas: Contribución a la historia del movimiento psicoanalítico, Trabajos sobre metapsicología y otras obras (1914-1916)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIV, p. 153-214). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1919/1998). “Pegan a un niño”. Contribución al conocimiento de la génesis de las perversiones sexuales. En *Obras completas: De la historia de una neurpsis infantil (el “Hombre de los Lobos”) (1917-1919)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XVII, p. 173-200). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1920/1998). Más allá del principio de placer. En *Obras completas: Publicaciones prepsicoanalíticas y manuscritos inéditos en vida de Freud (1920-1922)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XVIII, p. 1-63). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1923/1998). La organización genital infantil (Una interpolación en la teoría de la sexualidad). En *Obras completas: El yo y el ello (1923-1925)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIX, p. 141-150). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1998). El problema económico del masoquismo. En *Obras completas: El yo y el ello (1923-1925)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIX, p. 161-176). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1924/1998). El sepultamiento del complejo de Edipo. En *Obras completas: El yo y el ello (1923-1925)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIX, p. 171-188). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1925/1998). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica entre los sexos. En *Obras completas: El yo y el ello (1923-1925)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XIX, p. 259-276). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- Freud, S. (1931/1998). Sobre la sexualidad femenina. En *Obras completas: El porvenir de una ilusión. El malestar en la cultura y otras obras (1927-1931)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XXI, p. 223-244). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.

- Freud, S. (1932/1998). 33° conferencia. La feminidad. En *Obras Completas: Nuevas conferencias de introducción al psicoanálisis, y otras obras (1932-1936)* (J. Etcheverry, & J. Strachey, Trads., Vol. XXII, p. 104-125). Buenos Aires, Argentina: Amorrortu.
- García, A. (2008). *El erotismo en la poesía de Gonzalo Rojas (10554)* [tesis de grado, Pontificia Universidad Javeriana]. Repositorio Universidad Javeriana de Colombia
- Hernández, M. (2006). *Sor Juana Inés de la Cruz. Respuesta de la poetisa a la ilustre Sor Filotea de la Cruz*. Editorial El Cardo.
- Herrera, R. (2005). Poética del psicoanálisis. *Límite. Revista Interdisciplinaria de Filosofía y Psicología*, 1(12), p. 105- 118. Recuperado de <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=83601204>
- Lacan, J. (1957-58/1999). Seminario V: *Las Formaciones del Inconsciente*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1958-1959/2015). Seminario IX: *El deseo y su interpretación*. (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1959-1960/1998). Seminario VII: *La ética del psicoanálisis*. (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1968-69/2008). Seminario XVI: *De un Otro al otro*. (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires: Paidós, 2008.
- Lacan, J. (1970-1971/2009). Seminario XVIII: *De un discurso que no fuera del semblante*. (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1971/2012). Seminario XIX: *...o peor (1971-1972)* (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1972-1973/1998). Seminario XX: *Aún* (4° ed.) (G. Arenas. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1975-1976/2006). Seminario XXIII: *El sinthome* (N. González. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lacan, J. (1977/2008). Seminario XXV: *El momento de concluire* (N. González. Trads.). Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Lopera, J. D. (2019). La pulsión en Freud ¿un concepto superado? *Revista CES Psico*, 12(3), 133-149. Recuperado de <https://www.redalyc.org/journal/4235/423561568010/html/>
- Loya, B. A. (2017). *Análisis diferencial entre el delirio de la psicosis y la locura histérica desde la teoría psicoanalítica (14659)* [tesis de grado, Pontificia Universidad Católica del Ecuador]. Repositorio de Tesis de Grado y Posgrado.
- Maleval, J. (2002). *La Forclusión del Nombre del Padre*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Marinho, M., Chamorro, R. y Buitrago, A. (2021). Paisajes humanos latinoamericanos: cultura, tabúes y erotismo en “Romance a San Pedro”, un poema sacro, burlesco y

- apóstata de Sor Juana Inés de la Cruz. *Nueva Revista del Pacífico*, 1(74), p. 5-25.  
Recuperado de  
<http://www.nuevarevistadelpacifico.cl/index.php/NRP/article/view/199>
- Marquel, A. (1995). *Ludwig Pfandl. XII Congreso Internacional de Hispanistas*. México: Azcapotzalco. COBEI Biblioteca.
- Merkel, H. (1999). Sor Juana, Pfandl y la mujer masculina. *AISO. Actas V* (905-913). México: Centro Virtual Cervantes.
- Munguía L. (2020). Sor Juana y sus Enigmas ofrecidos a la Casa del Placer: un acercamiento a nuevas perspectivas. *Hipogrifo*, 8(1), p. 251-262. DOI: <http://dx.doi.org/10.13035/H.2020.08.01.18>
- Muñoz, P. (2017). Goce y pulsión. *Revista Universitaria de Psicoanálisis*, 18(1), p. 15-25. Recuperado de [http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/trabajos\\_completos/revista18/munoz.pdf](http://www.psi.uba.ar/investigaciones/revistas/psicoanalisis/trabajos_completos/revista18/munoz.pdf)
- Octavio, P. (1982). *Sor Juana Inés de la Cruz o Las trampas de la fe*. México: Seix Barral. Biblioteca Breve.
- Poo, V. (1999). Economía del masoquismo y del goce femenino. *Revista de psicología. Universidad Autónoma Metropolitana. Unidad Xochimilco*, 14(15), 145-168. Recuperado de <https://tramas.xoc.uam.mx/index.php/tramas/article/view/280>
- Sabat de Rivers, G. (1999). Poesía religiosa de Sor Juana: San Pedro Apóstol. *CALÍOPE* 5(2), p. 69-81. Recuperado de <https://www.jstor.org/stable/44799305>
- Sánchez-Barranco, A., Vallejo, R. (2004) Melanie Klein, una princesa que creó su propio reino. *Revista de la Asociación Española de Neuropsiquiatría*, 24(91), p. 3381-3400. Recuperado de <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=1051150>
- Soler, C. (2006). *Lo que Lacan dijo de las mujeres. Estudio de Psicoanálisis*. (A. Palacios. Trads.) Buenos Aires, Argentina: Paidós.
- Soriano, A. (2015). *Sor Juana y la Virreina*. p. 114-162. México D.F., México: Senderos de Verdad.
- Zapata, J. (2013). El goce: eso que hay que saber. Grupo Errancia, p. 52-27. Recuperado de [http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v7/litorales\\_7.html](http://www.iztacala.unam.mx/errancia/v7/litorales_7.html)