



## Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin<sup>1</sup>

*Identity and Sexual Transfiguration: Toward an Alternative Reading of  
Andrea Dworkin's Thought*



Juan Pablo de Nicola

### Contacto:

Juan Pablo de Nicola - Email: [jpdenicola@hotmail.com](mailto:jpdenicola@hotmail.com)  
ORCID 0000-0001-6835-1526

Filiaciones:  
UBA/CONICET

### Citar como:

de Nicola, J. P. (2026). Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin. *La Magnolia*, 2(1), 167-190.



## Resumen

En este artículo ofrecemos una lectura alternativa del pensamiento de la feminista radical Andrea Dworkin, mediante un análisis del libro *Intercourse*. Ciertamente es que sus consideraciones sobre la sexualidad pueden ser interpretadas como esencialistas, dada la célebre frase pronunciada por Dworkin de que todo sexo es violación, cancelando presuntamente toda práctica emancipatoria relativa a la sexualidad. Sin embargo, esta interpretación corre el riesgo de reducir la complejidad del pensamiento de la autora, en la medida en que es posible hallar otra clave de lectura que enfatiza tanto una crítica a la violencia de la sexualidad patriarcal, como una práctica ética que abre la posibilidad de una transfiguración de las formas del sexo. Así, en primer lugar, tratamos la crítica de Dworkin al concepto de identidad, en la medida en que perpetúa formas de la sexualidad que suponen una deshumanización del cuerpo. En segundo lugar, explicamos en qué sentido el tratamiento dworkiniano del concepto de identidad puede significar una apertura ética a la singularidad, entendida como la oportunidad para una autorreflexión sobre las formas experimentadas de la sexualidad y la posibilidad que de allí surge de una transfiguración capaz de rehumanizarlas.

**Palabras clave:** Andrea Dworkin; identidad; transfiguración; sexualidad.

<sup>1</sup> Agradezco especialmente a los evaluadores anónimos del artículo, cuyos comentarios y sugerencias fueron de gran ayuda para una mejora cualitativa del texto.



## Identidad y transfiguración sexual. Para una lectura alternativa del pensamiento de Andrea Dworkin



Juan Pablo de Nicola

### Introducción

El feminismo de Andrea Dworkin ha sido clausurado por su conversión en un cliché. Frecuentemente considerado hiperbólico, extremadamente radical y condecoratorio de cualquier propuesta emancipatoria en lo relativo a la sexualidad femenina en el marco del dominio patriarcal, su participación en las discusiones feministas durante la década de 1980, desarrolladas en las así llamadas *Sex Wars*, fue interpretada y heredada como una satirización que afirma que todo sexo es violación. Esta lectura canónica encasilla a Dworkin en una acusación moralizante que desdeñaría todo intento de transformación de las formas del sexo y de los componentes psicoafectivos que allí se ponen en juego. Ciertamente es que, en las *Sex Wars*, la posición feminista de Dworkin, desarrollada en conjunto con Catharine MacKinnon, se pretendió radical, en la medida en que promovió una crítica a la pornografía como una actividad que reproduce la ficción de que las mujeres gozan de ser sometidas y abusadas por los hombres. Y, por otra parte, Dworkin y MacKinnon (1988) convienen en que la ficción pornográfica hace aparecer a las mujeres como sujetos libres que deciden conscientemente entrar a este tipo de actos sexuales abusivos. Ambas autoras sostuvieron activamente esta postura abolicionista de la pornografía, llegando a participar en la formulación de reglamentaciones anti-pornografía en los estados de Minnesota e Indianápolis (Losiggio y Pérez, 2021). Un resumen efectivo de la posición tomada por ambas autoras puede encontrarse en el libro de Dworkin (1989), *Pornography. Men Possessing Women*, en el cual afirma que

la pornografía es la sexualidad esencial del poder masculino: del odio, de la propiedad, de la jerarquía; del sadismo, del dominio. Las premisas de la pornografía están presentes en todas las violaciones y en todos los casos de violación, cada vez que una mujer es maltratada o prostituida, en el incesto, incluido el incesto que se produce antes incluso de que el niño pueda hablar, y en los asesinatos, los asesinatos de mujeres a manos de sus maridos, amantes y asesinos seriales (p. xxxix).

Si la pornografía es la sexualidad del poder masculino, y el poder masculino lleva insito el sadismo, el dominio y la violación, entonces toda pornografía y toda modulación de la sexualidad entablada con el registro de lo masculino supone



aceptar su presupuesto violento. En el marco de las *Sex Wars*, una posición contestataria al feminismo radical de Dworkin y MacKinnon fue la de Gayle Rubin (1989), quien criticó el esencialismo que operaría en el fondo de la crítica anti-pornográfica. La posición *sex-positive* de Rubin complejizaba la moralización de la sexualidad implícita en el esencialismo anti-pornográfico, al matizar la relación sexual mediante una recuperación crítica de la noción de consentimiento. No toda relación sexual es igualmente violenta, así como tampoco todas ellas son sinónimo de violación, aunque en muchos casos repliquen premisas patriarcales.

No obstante, reducir los análisis de Dworkin sobre el abuso sexual a la crítica de la pornografía y al activismo anti-pornográfico llevado a cabo con MacKinnon es, tal como afirma Ariel Levy (2007) en sus palabras preliminares al libro *Intercourse*. Esta operación termina por perder de vista otras reflexiones provistas por la autora que persiguen la pregunta por una sexualidad alternativa a la patriarcal. Tal como afirma Mariela Solana (2021), la asociación hecha por MacKinnon y compartida por Dworkin en algunas de sus intervenciones públicas, corre el riesgo de identificar rígidamente sexualidad con penetración y penetración con violación. Esta serie de asociaciones culmina en un esencialismo sexual que reduce su heterogeneidad, sus contradicciones históricamente situadas y su complejidad interna. Así, toda forma de sexualidad termina, por más sutil que sea su presentación, en una modulación de la violación masculina, la cual refuerza y naturaliza las relaciones jerárquicas que constituyen a las sociedades patriarcales. La Dworkin dominante que heredamos ofrece elementos para ser leída en esta postura esencialista, ciertamente problemática, que impide concebir otras formas del lazo sexual que no sea las de la violación. Por cierto, esta lectura ha tendido a reificar la identidad de la mujer de modo tal que podría ser utilizado como base teórica para apoyar un feminismo radical rígido y transexcluyente; un feminismo que sería incompatible con las premisas teóricas dworkinianas<sup>2</sup>, precisamente por su crítica radical al encierro identitario que trae supuesto el sexo patriarcal.

Sin embargo, esta es apenas una versión de la postura dworkiniana, y una que paga el precio de aplacar una lectura matizada de su teoría, impidiendo sacar a luz una conceptualización de la sexualidad compleja y ambivalente. En este texto buscamos construir otro camino de interpretación de Dworkin con vistas a hacer justicia a la dimensión ética que subyace en varias de sus reflexiones, primariamente dispuestas en su libro *Intercourse*. Allí, Dworkin se las ve con una serie de esfuerzos literarios que, o bien dilucidan las consecuencias inconscientes del dominio masculino, como en el caso de la *Sonata a Kreutzer* de Lev Tolstói, o bien lo hacen exhibiendo las vías posibles de contrarrestar o de transformar la violencia implícita en las formas patriarcales y fetichistas del sexo, como en una serie de escritos de Kobe Abe y de James Baldwin.

Así las cosas, sostenemos la posibilidad de realizar una lectura alternativa del pensamiento dworkiniano, el cual no minimiza el sufrimiento que ocasiona la situación del sexo patriarcal: un sexo cruel y destructivo causado por el dominio de la lógica abstracta y solipista de la identidad. Nuestro trabajo pretende un ejercicio sutil, pero no por eso menor, dado que abre una veta interpretativa en un cuerpo teórico que se considera cerrado y

2 Tal como explica Julieta Massacese (2023), no todo el feminismo radical es automáticamente transexcluyente. Por caso, Audre Lorde, Kate Millet, MacKinnon y la propia Dworkin rechazarían esta tendencia interna que hoy está vigente en las discusiones feministas. De hecho, el viudo de Dworkin, John Stoltenberg, emprendió un proyecto crítico del feminismo transexcluyente que llevó por nombre *Transadvocate*.



evidente. En este sentido, buscamos establecer una diferenciación entre las formas del sexo signadas por la violencia patriarcal y aquellas que son el resultado de una transfiguración ética de las identidades involucradas. Porque, como dijimos, la de Dworkin es una reflexión que no renuncia a una transformación ni se reduce a una condena moral. Si bien, para Dworkin, el callejón sin salida al que arriba el sometimiento sexual no puede ser minimizado en sus daños, ello no implica una impotencia en la reproducción de la legalidad sexual patriarcal, sino que exige observar, con una lupa microscópica, el entrelazamiento entre las violencias vividas y las vías éticas que de allí podrían surgir. Para explorar la propuesta epistemológica y ética de Dworkin, nos detendremos en las dos valencias que adquiere su concepto de identidad, a través de un análisis de su libro *Intercourse*. Podremos observar que si, en un primer caso, el término identidad refiere a los modos en que la sexualidad supone una deshumanización del cuerpo, su conversión en materia manipulable; en un segundo caso, antes que un encorsetamiento en algo dado e inmóvil que puede ser objeto de los otros, identidad puede significar apertura a la singularidad, esto es: una oportunidad para una autorreflexión sobre los padecimientos sufridos y los daños que hemos producido en otros. En esa autorreflexión, Dworkin deposita la posibilidad de una transfiguración capaz de rehumanizar las formas del sexo, a los fines de producir vínculos heterosexuales<sup>3</sup> y homosexuales no-violentos.

### Detrás de la ropa no hay nada que ver: los cadáveres de la identidad

El sexo deshumaniza: deshace al cuerpo en libras de carne. Esa es la premisa con la que comienza *Intercourse*. En particular, podemos leerla en el capítulo sobre la repulsión (*repulsion*), en el cual Dworkin se vale de un trabajo a contraluz entre la biografía de León Tolstói y su novela *La Sonata a Kreutzer* [1889]<sup>4</sup>. La autora demuestra la resonancia entre la crítica, en la literatura de Tolstói, a las significaciones cargadas en el coito (*intercourse*) y la imposibilidad del propio escritor, en su vida personal, de detener las prácticas que él mismo condena y detesta en su escritura.

A modo de resumen, en *La Sonata a Kreutzer*<sup>5</sup>, Tolstói narra una historia que acontece en un viaje en tren, en el cual conversan una mujer feminista y un hombre que es radicalmente crítico de la violencia que impregna al lazo sexual entre varones y mujeres, y de cómo la estructura desigual de la sexualidad se cuele en todas las relaciones sociales. Dworkin comenta que este personaje encarna al pensamiento

3 Si bien la cercanía entre el feminismo radical y el feminismo lesbiano es notoria, los desarrollos teóricos de Dworkin no se afincan en una justificación del célebre “continuum lébico” propuesto por Adrienne Rich (1993, p. 27). De hecho, y como veremos en el texto, los casos a los que Dworkin refiere en sus análisis literarios son diversos: vínculos heterosexuales, homosexuales, bisexuales. Esta indiferenciación en el trabajo teórico de Dworkin justifica que podamos sostener, en nuestra hipótesis, que su exploración por una refundación ética de las formas del sexo no se restringe a las relaciones lesbianas.

4 Al poco tiempo de ser publicada, la novela fue censurada por las autoridades rusas porque proponía la castidad como solución a la desigualdad de los sexos.

5 El título de la novela se inspira en una sonata de Ludwig van Beethoven. Tolstói cuenta que una noche, escucha un concierto de uno de sus hijos reproduciendo esta pieza, lo que provoca en él la compulsión de cogerse a su esposa Sophie, lo que lleva al embarazo de su decimotercer hijo.

de Tolstói y lee en esta ficción del literato ruso una autobiografía, en la medida en que expone las dificultades que él ejercía violencia perpetuamente sobre su esposa, forzándola al coito en determinados momentos para luego mantener una relación parca, fría y distante. El coito era el único contexto en el cual Tolstói veía a su esposa como un ser humano. Más allá de esas escenas espontáneas y bruscas, su existencia era la misma que la de una cosa más entre las otras del hogar. En este sentido, el personaje del relato de Tolstói construye un argumento que es severamente crítico del coito, en tanto funciona como la estructuración de la desigualdad sexual: los hombres padecen una compulsión a entablar actos sexuales violentos con las mujeres y las mujeres son rebajadas a objetos que manipulan a los hombres como única arma a disposición para hacer frente a su situación inferiorizada. Este personaje prosigue su argumentación y confiesa que asesinó a su esposa por la repulsión que le generaba la moral burguesa ínsita en el coito, que le impedía concebirla como una humana, como una otra distinta, igual a él. La lógica que está en el trasfondo del relato del asesino es que “el coito distorsiona y, en última instancia, destruye cualquier potencial igualdad humana entre hombres y mujeres al convertir a las mujeres en objetos y a los hombres en explotadores” (Dworkin, 2007, p. 32).

En este marco, Dworkin considera que el afecto central que permea al escrito de Tolstói es la *repulsión* que genera la inseparabilidad entre el coito y la relación entre los amantes. La pasión sexual, que invade tanto al hombre como a la mujer, es cruel y humillante: somete a la mujer y deprava al hombre. Los vuelve a ambos depravados, y esa depravación se extiende más allá del coito a los otros ámbitos del vínculo. Si el coito conlleva el despliegue de “ira y odio” (Dworkin, 2007, p. 16)<sup>6</sup> hacia la mujer es porque ella permanece como objeto sexual, un trozo de carne que, en la percepción masculina, exige ser cogida. En el hecho de que el hombre se la coja, graficado en la escritura dworkiana con el término *fuck her*<sup>7</sup>, el vínculo va siendo progresivamente invadido por la misma pasión cruel y deshumanizante: la mujer permanece como un medio, un objeto, que puede temporalmente saciar el apetito sexual devorador del hombre, pero que no puede ocupar ninguna otra figura. La cualidad de ser una otra, una humana, va perdiéndose con la progresión del vínculo. Así como la cualidad humana del hombre, su “empatía” (Dworkin, 2007, p. 60), una capacidad de amar lo que está más allá de sí mismo, también se pierde. En otras palabras, el proceso de deshumanización es dual. Ambos polos del vínculo terminan siendo degradados: el hombre se convierte en la bestia aplicadora de la lógica abstracta, instrumental y fetichista del coito patriarcal; la mujer

6 A partir de aquí, todas las traducciones de *Intercourse* son propias.

7 En el original en inglés, el término empleado por la autora es *fuck her*, el cual no permite el uso del reflexivo. Pero en español podría traducirse, incorporando el argumento de Dworkin, como “cogérsela”, un acto en el cual el hombre se coge a la mujer. Creemos que esta traducción hace justicia a la idea dworkiniana según la cual el hombre es afectado por el impulso de tener señorío sobre el cuerpo de la mujer. Por otra parte, ilustra adecuadamente la presuposición señorial del hombre, dada a priori sin ninguna interrogación, aunque confirmada en el coito: el cuerpo de la mujer es suyo y él procede a cogérselo, porque siempre-ya fue suyo, o, jugando con la palabra, siempre-ya fue su-yo (una extensión más, una cosa agregada al inventario de la propiedad corpórea). Esta acepción del término permite, además, señalar lo tautológico de esta modalidad de sexo. El hombre no hace más que cogerse a sí mismo, dado que no hay ninguno otre en juego.



es pisoteada como la mugre que, sin embargo, debe ser abusada para cumplir con ese ideal autosatisfactorio. En este sentido, Dworkin señala especialmente que el sentimiento de ser violado también recae en ambos polos: el hombre es violado (Dworkin, 2007, p. 24) por una compulsión (*sexual desire*)<sup>8</sup> que lo empuja a cogerse a la mujer y a referirse a ella como a esa carne que odia –así como la conciencia de ese odio lo lleva, no a una autorreflexión sobre su práctica, sino a profundizar el odio a sí mismo y la violencia que, extensivamente, ejerce sobre la otra–, pero a la cual, antes que otra cosa, busca penetrar. “El pene”, aclara Dworkin, funciona “él mismo como el arma en el coito con un inferior social” (Dworkin, 2007, p. 24).

El hombre va asesinando lentamente a la mujer en la mismidad de un coger siempre igual: destructivo, hiriente, cruel. El golpe de gracia es efectuado por la invasión de la angustia. El hombre no puede soportar percibir a la mujer como una otra separada, con “voluntad y deseo” (Dworkin, 2007, p. 22) propios. El coito opera anulando esa separación, fundiendo al cuerpo de la mujer con el del hombre, volviéndolo parte de su propio cuerpo para hacer con él lo que su compulsión le dicte. La consecuencia de la lógica abstracta y masculinizante del coito es la aniquilación de la mujer (Rose, 2024). El proceso de deshumanización es emprendido lenta y perpetuamente a través de la sucesión del ser cogida por el hombre: allí, ella va perdiendo su singularidad. Va dejando su yo, su voluntad y su cuerpo a medida que va siendo poseída (*possessed*) por el hombre. El acto de matar a la mujer confirma tautológicamente la posesión presupuesta por el hombre: lo que quedaba de otredad desaparece. Y allí, sin embargo, yace una paradoja que remarca Tolstoi –y recupera Dworkin: es en la experiencia de percibir a la mujer como cadáver que el hombre puede reconocerla como humana. Cuando ya no hay más coito; cuando ya no hay más compulsión sexual; cuando el cuerpo se deshace en carne. Cuando la repulsión, ese afecto nauseabundo, deja de invadir al hombre, puede inteligir que ese cadáver que yace bajo sus pies es de un otro, cuya vida (que ya no es) es irreductible a la lógica identitaria del coito.

En el relato de Tolstoi, la desigualdad de los sexos está fundada en todas estas implicancias del coito. *El hombre se coge a las mujeres*, y la resistencia de las mujeres parecería quedar depositada en la manipulación de la compulsión sexual masculina. El hecho de que el dominio social sea masculino y que esté encarnado en los aparatos jurídicos y estatales produce un deseo de venganza en la mujer, la cual devendrá una suerte de *súcubo*, un demonio sexual que, en la percepción masculina, corrompe al hombre al seducirlo y al obligarlo a cometer actos sexuales que

8 Si bien Dworkin utiliza el término *sexual desire*, a modo de no redundar en una confusión o no tener que reparar en las discusiones de la tradición filosófica respecto del concepto de deseo, nos quedamos con otra acepción que la autora misma sugiere: compulsión. “Dentro de una persona, el deseo sexual —o necesidad, o compulsión— es, a veces, experimentado como un estigma, como si marcara a la persona, como si pudiera ser visto [...] La persona, hecha para el sexo o necesitándolo, devoto a él, marcado por él, es una persona encarnada, inquieta y salvaje en el mundo, y definida por coger” (Dworkin, 2007, p. 45).



él no quisiera cometer en primera instancia<sup>9</sup>. Frente a este escenario, puede haber repulsión, ya que el coito está directamente asociado a la desigualdad de los sexos:

la igualdad es la antítesis de la sexualidad cuando la sexualidad es el coito per se. La mujer debe reducirse a ser un objeto sexual para agrandar a los hombres, que entonces, y solo entonces, querrán cogérsela; una vez inferiorizada de este modo, es sexual para los hombres y los atrae hacia ella, y el deseo de un hombre por ella —de utilizarla— es experimentado por él como el poder de ella sobre él (Dworkin, 2007, p. 38).

De esta situación de desigualdad, originada del hecho de que en el coito el hombre explota a la mujer como objeto sexual, surge la igualdad como su contracara. En el relato de Tolstói, la virginidad es prefigurada como el momento presexual en el cual la mujer puede ser reconocida como más que un objeto sexual. Ello supone entender que la solución, tal como la percibe Tolstói, no constituiría una igualdad en la forma de acceder a las relaciones sexuales. Antes bien, supone una suerte de retorno bíblico a un origen virgen. Para impedir la mutua depravación de hombre y mujer emanada del coito, habría que impedir que los hombres tengan el derecho de tener sexo con mujeres. Esto es: que los hombres se mantengan castos y las mujeres vírgenes. Dworkin lo resume del siguiente modo: “los hombres necesitan la desigualdad para tener sexo con una mujer; y la igualdad significa que los hombres tienen que ser castos” (Dworkin, 2007, p. 20). Pero Dworkin es crítica de esta salida propuesta por Tolstói. Antes que purificar los sexos para igualarlos, de lo que se trata es de transformar la sexualidad vigente. En virtud de ello, es necesario ejercer una crítica de la identidad y la transfiguración sexual.

## Interrogar la identidad, transfigurar el sexo

Por un lado, el final del capítulo sobre la repulsión parece dejarnos sin muchas opciones éticas: o se perpetúa la cosificación y aniquilación de las mujeres o se impone la castidad y la virginidad, tal como sugiere Tolstói. Pero esto es solo cierto si leemos ese capítulo de forma aislada y si adoptamos esta acepción del sexo como la única posible. En el prefacio del libro, Dworkin aclara que si “el final del dominio masculino implica el final del sexo” (Dworkin, 2007, p. xxxii) es porque destruye *un* sexo y *un* hombre: los que entrañan la “erotización de un diferencial de poder que naturaliza la fuerza y la vuelve una parte inevitable del coito” (Dworkin, 2007, p. xxxii). ¿El sexo, entonces, es violación? Si considerásemos que todo sexo fuera igual, habría que responder afirmativamente. Pero este no es el caso de Dworkin. Para no caer en una lectura errónea del libro, es obligatorio no reproducir la misma lógica abstracta que el coito acarrea, pero esta vez en la reflexión teórica. Es decir, no habría que fetichizar todas las formas del sexo como siempre-ya iguales. Por el contrario, Dworkin diferencia entre dos formas del sexo: uno opresivo y uno que contesta a este último desde una dimensión ética, en la

9 En el capítulo sobre la posesión (*possession*), Dworkin aclara que, si bien el coito patriarcal deviene automáticamente posesión sobre el cuerpo y sobre la individualidad femenina, una “aniquilación del yo” (Dworkin, 2007, p. 84), el hombre también padece una “posesión” que no es asumida como tal. Es el que está en estado de trance, en una obsesión con tener “su pene enterrado en otro ser humano [...] experimenta al coito como la muerte, pero no está poseído” (Dworkin, 2007, p. 81). Dworkin pone esto en sintonía con los episodios de eyaculación nocturna que, durante la Inquisición, fueron atribuidos a una acción femenina, a un hechizo de bruja por el cual las mujeres merecerían la muerte.



medida en que aspira a su liberación, y desde una dimensión crítica, en tanto esa respuesta se sostiene sobre una conciencia crítica; o, mejor, una autorreflexión sobre las propias prácticas sexuales. Sostenemos, en ese sentido, que la crítica de Dworkin habilita una diferenciación entre el sexo que conlleva el componente de la dominación masculina y el que lo combate.

Por otro lado, las interpretaciones que buscan leer las sugerencias emancipatorias de la autora han afirmado que estas se encuentran recién en la segunda mitad de *Intercourse* (Duberman, 2020). Pero esto es cierto a condición de abandonar una lectura exhaustiva de los cinco análisis literarios que Dworkin realiza en la primera mitad del libro. Por una cuestión de extensión, nos detendremos en el capítulo sobre el literato Kobe Abe y lo sin-piel (*skinless*), así como en el capítulo sobre James Baldwin y la comunión (*communion*). En estos dos capítulos es posible encontrar rastros de lo que fue perdido con la universalización de la mentalidad fetichista y sexualizada a la que empuja la dominación masculina, así como la posibilidad de recuperarlo en pos de una transformación ética de las formas del sexo.

Si en el apartado anterior dijimos que el sexo deshumaniza, para Dworkin, el sexo, paradójicamente, también es el camino para una *rehumanización*. Pero no la humanización que yace como resultado lógico del coito. Esto es, no en la muerte de la mujer y su reconocimiento como humana en su devenir cadáver. Por el contrario, una lectura que haga justicia a las reflexiones dworkinianas debe abordar las implicancias complejas del sexo: en su hacer-morir, pero también en las resistencias a su mortalización que podrían disparar otras formas sexuales posibles dirigidas a humanizar el mundo. La metáfora de despellejarse o devenir sin-piel (*become skinless*) y la comunión como la meta para transformar la crueldad del coger en amor serán nuestros ingredientes para pensar, con Dworkin, la lucha inmanente contra la sexualización masculinizante de la vida.

En el capítulo sobre lo sin-piel, Dworkin lee tres libros de Kobe Abe, *The Woman in the Dunes*, *The Face of Another* y *The Box Man*, para exponer las violencias que conjuga la identidad individual bajo el dominio del coito masculinizante. Pero no para condenar la identidad corporal, sino para complejizar su emergencia y su desenvolvimiento social. Dice Dworkin:

La piel es una línea de demarcación, una periferia, la cerca, la forma, la primera huella de identidad en una sociedad, la precondition formal para ser humano [...] La piel es separación, individualidad, la base para la privacidad corporal y, también, el punto de contacto con todo lo que está fuera de uno (Dworkin, 2007, pp. 26-27).

La piel es ese trazo que separa lo interno de lo externo, nos dibuja un rostro, una máscara que nos expone a los otros y es lo que otros pueden tocar y ver de nosotros en una primera instancia. Este *medium* de contacto es lo que nos permite interactuar con el mundo social, inclusive exponer involuntariamente retazos de nuestra intimidad. Es el coito el que empuja al lazo: a sentir al otro, a comunicarse. Pero el desarrollo del coito impone una separación a la vez que fuerza a esta unidad que anhela una simbiosis. Pues lo que la sociedad ha llegado a ser impide



que esta desnudez sea un espacio de diferenciación mimética mediante la cual se podría conocer a le otre y a une sin reducirlo a los marcos sociales preestablecidos. Por el contrario, la desnudez está cubierta de capas de un yo endurecido, rígido, que oculta sus contradicciones internas y sus dolores. Dworkin lee a la piel como una función civilizatoria que separa y funcionaliza. Y cuanto más individualizade une está, más se endurece la piel. En este marco, se instaura una primacía de la identidad: lo relevante de la otredad es su rostro reconocible. El aplacamiento de la singularidad de cada quién es una consecuencia ineludible de los efectos sociales de la piel bajo el dominio de la sexualidad masculinista.

Dworkin se detiene en el enigma de la piel tratado en la literatura de Abe. Por caso, en *The Box Man*, libro que retrata el encierro de la piel y la posibilidad de despellejarse, de remover la piel por más que quisiéramos huir de ese instante de miedo mórbido. Abe narra la historia ficticia de un hombre que vive en una caja. Se enamora de una mujer y ella de él, pero no logra tomar el coraje de quitarse la caja para envolver sus pieles. La solución que encuentra el hombre-caja es cortar la luz para hacer *como si* estuvieran desnudos, mientras espera que ella lo encuentre: en esa oscuridad surge un primer aventón que derrumbe lo trágico de estar encarnado. Allí el rostro no importa, las pieles unidas se deshacen, trascendiendo las barreras de la identidad que separan. Devenir sin-piel es una práctica de apertura ética a la singularidad de le otre, pero es también la oportunidad para una transfiguración: “la piel dejada atrás de una crisálida que ha tomado vuelo” (Abe en Dworkin, 2007, p. 47). Así, el conocimiento de lo otro no se subsume al sí-mismo que erige la civilización. Una nueva forma epistémica brota del despellejarse, en la que ni une ni le otre están desde el vamos reconocidos desde categorizaciones fijas. Antes bien, el conocimiento de lo singular demanda una atención por menorizada, una reflexión sobre lo minúsculo y distinto, sobre lo íntimo y frágil de nuestros cuerpos. Pero no es una reflexión que surge del vacío, sino que es efecto del impulso corporal, de la fiebre de las pieles queriendo pegarse en una oscuridad que impide su clara demarcación.

Este es el dilema central de la literatura de Abe, dice Dworkin. En este marco, el coito funciona fusionando y pegoteando las pieles. Funde lo separado en una experiencia que es vivida como una “fiebre”, una “obsesión” o una “realidad metafísica” (Dworkin, 2007, p. 26): “se sufre la experiencia de estar separado y luego de no estar separado lo suficiente” (Dworkin, 2007, p. 28). Es que también la disolución de lo individual conlleva un costo, pues en la fusión se sufre una pérdida. Tenemos que renunciar a algo. Pero esa renuncia duele, deja una cicatriz. La sexualidad comporta esta ambivalencia: nos encierra, permite alivianar la vivencia de nuestros rostros endurecidos, que no muestran sufrimientos ni cercanía con los otros. En el coito se ponen en juego tanto la identidad como el salir-fuera-de-sí. Las costuras de la piel chocan unas con otras, pero también se disuelven mutuamente. Es esta complejidad del coito la que Dworkin encuentra en la pregunta de Abe por qué cosa significa “ser humano en la piel humana y qué significa amar más allá de los límites de la identidad” (Dworkin, 2007, p. 28). Así las cosas, el interrogante que surge es si existe otra piel, otro rostro, otro semblante que no se reduzca al narcisismo civilizatorio, a la mismidad de una identidad apática, temerosa de lo

otro que está fuera de sí y de lo otro que yace en las profundidades de su interior, que, a decir verdad, no le pertenecen.

A partir del análisis de estos tres libros de Abe, la autora llega a una conclusión. Si la piel es una carcasa identitaria, si el hombre “civilizado” está aprisionado en su soledad y su compulsión produce no mucho más que “crueldad” por su solipsismo abstracto (Dworkin, 2007, p. 43), de lo que se trata es de despellejarse. De desnudarse a uno mismo a tal punto que permita, en la fusión del coito, “ser envuelto” en una “experiencia de pasión sexual fuera de la identidad”, “fuera del control del yo, que es siervo de la civilización rutinizada” (Dworkin, 2007, p. 32). El coito es encierro y dominio, sí. Pero también es apertura a lo otro, a fusionarse e ir más allá del ego. Lo que funciona como metáfora para esa pasión que empuja a la otredad es, en *The Woman in the Dunes*, la arena: una materia sin forma, que envuelve todo implacablemente y fuerza a confundir los cuerpos unos con otros. En este libro, uno de los personajes se rinde a su intento de violar a una mujer y, golpeado por ella, reconoce la justicia en su victoria por la primacía de las necesidades de la comunidad por sobre su compulsión individual: “solo el hombre de las dunas se encuentra por fin en un estado parecido a la felicidad, tras haber sido apaleado por la mujer cuando intentó violarla: tiene ahora una oportunidad porque fracasó” (Dworkin, 2007, p. 43). El hombre sin-piel (*skinless*) es el que trasciende su crueldad narcisista y deshumanizante para entregarse a algo otro. Es quien deja atrás su cuerpo individualizado como la “la piel desechada de una crisálida que ha volado” (Abe citado en Dworkin, 2007, p. 31).

Sin embargo, la propuesta dworkiniana no exige un abandono total de la identidad. Primero, Dworkin nos dice que la identidad conlleva autorreferencialidad y sadismo. Pero luego nos afirma que, si se destruye “la identidad, se destruye el coger como amor” (Dworkin, 2007, p. 76). La pregunta que surge, entonces, es por cómo comprender esta ambivalencia del concepto de identidad. Es que la identidad abstracta y endurecida del dominio masculino contemporáneo debe ser combatida mediante la construcción de una otra identidad, concreta y compleja. No es solo un salir-fuera-de-sí y un abrirse a la alteridad. Es también un acto de lanzarse a un autoconocimiento a través de la heterogeneidad de las experiencias y sufrimientos para apagar la crueldad escupida cotidianamente y emprender un proceso de rehumanización. Para abordar este problema, podríamos leer el capítulo sobre la comunión desde el concepto hegeliano de autoconciencia. Y con esto no queremos caer en el equívoco habitual, en las lecturas de Hegel, de que el humano tiene autoconciencia en el sentido de que se es para sí mismo una entidad transparente, sin opacidades ni zonas desconocidas. Como algunos han resaltado, la autoconciencia es un logro práctico (Pippin, 2010) o un camino de autorreflexión sobre quién es uno, que no tiene conclusión ni cierre, pero el cual no puede, sin embargo, ser abandonado (Butler, 2012). Sin referirse a ello, pero sugiriendo una idea que puede ser interpretable en ese sentido, Dworkin nos habla de la necesidad de interrogar la propia identidad, habilitando así un ejercicio de transfiguración en el que afloran otras formas del sexo no reductibles a la violación y a la identidad en su sentido abstracto y coercitivo.

Como dijimos, el término *identidad* adquiere aquí una connotación emancipatoria: se trata de la cuestión del saber de sí mismo. Si antes, en lo relativo a la repulsión y lo sin-piel, la identidad parecía, más bien, agotar la fuerza vital de los implicados sexuales o encorsetarlos en la máscara del yo, aquí adquiere otro sentido que es necesario desenredar para comprender la propuesta dworkiniana. En este segundo sentido, la identidad no es, al modo del liberalismo, una presuposición de los individuos que siempre-ya son y vienen dados, sino una identidad en lo diferente: un modo de saberse a uno mismo para no menospreciarse a uno, a lo otro y a los otros. Lo que hay, entonces, es una lectura compleja del concepto de identidad, que nos permite poner las reflexiones de Dworkin a tono con la lectura butleriana de la autoconciencia hegeliana: la identidad abstracta del yo presupuesta en el coger es radicalmente violenta; de lo que se trata, entonces, es de formar una identidad otra, que permite reconvertir la pasión destructora en una pasión gentil, tierna. En suma, “escapar de la identidad permite la fiebre, pero no el deleite” (Baldwin citado en Dworkin, 2007, p. 73). La necesidad de combatir las violencias ejercidas por la identidad no se puede volver un cliché (otra identidad falseada) antihistórico, sino un impulso para dar cuenta de uno mismo en los coitos que lo hicieron.

Para Dworkin, hay en el coito civilizatorio dos afectos predominantes: el sufrimiento de los que aman y la desesperación de los que no pueden amar, padecida por quienes deben “narcotizarse antes de tocar a cualquier ser humano” (Dworkin, 2007, p. 72). Estos últimos son los amos de la “jerarquía amo-esclavo” y perdieron la forma de reconocer que su “forma no-amorosa de tocar es violación” (Dworkin, 2007, p. 72). De ahí que deban emprender una vuelta a su conciencia, una tarea de autorreflexión que, movida por el anhelo de conocer a lo otro de sí y de los otros, vuelva sobre la historia de su sexualidad y sobre su incapacidad para ser pasionales (en el sentido que aquí le otorga Dworkin, una pasión auténtica está asociada a la ternura y la gentileza).

La pasión se vuelve impersonal cuando no hay una persona dentro, un ser humano complejo que esté dispuesto a conocer y a sentir. No es el conocimiento de otra persona lo que hace que la pasión sea personal; es el conocimiento de uno mismo. El conocimiento de uno mismo crea el potencial para conocer a un amante en el sexo (Dworkin, 2007, p. 73).

Para transmutar la violencia en gentileza, para humanizar en general hay, primero, que conocerse a uno mismo. En dworkiniano esto significa tomar el riesgo de historizarse a sí mismo en las experiencias afectivas. En las que se hizo daño, pero también en las que se sufrió. De la literatura de Baldwin recoge Dworkin la idea de que el coito es un puente entre la ignorancia y la verdad: entre el desconocerse y el saber quién fue uno, quién es y por qué. Hace falta cruzar ese puente a modo de recuperar “la habilidad para tocar y ser tocado”, que es la “simple habilidad para amar” (Dworkin, 2007, p. 63). Si no se quiere traicionar la verdad de lo otro, hay que abrazar la fragilidad de uno y la de lo otro. “Un modo de ver a los otros por quienes son es ver lo que sus vidas les costaron” (Dworkin, 2007, p. 64). Se trata, entonces, de dar cuenta de la propia fragilidad, en la medida en que ella es en sí misma impropia. Dependiente de lo que uno ya hizo y lo que le han hecho. Si uno puede atravesar esa experiencia, puede dar cuenta de sí mismo: puede comprenderse en su propia fragilidad y en su enlace con los otros. Así, se vuelve posible transfigurar una sexualidad signada por la violencia en una movida por



la ternura. A este acto amoroso de compartir en el coito, que restablece la humanidad en el sexo, Dworkin lo denomina *comuni3n*.

La ternura es la violencia interior transformada por el amor y el autoconocimiento en pasi3n compleja y compasiva; y la pasi3n es suave porque no destruye. Coger como comuni3n es m1s grande que la personalidad individual; es una experiencia radical de ver y conocer, experimentar posibilidades dentro de uno que hab1an permanecido ocultas (Dworkin, 2007, p. 77).

La comuni3n es la violencia sexual transfigurada: la oportunidad para transmutar afectos destructivos en pasiones gentiles, que de autoevidentes no tienen nada. Pero son pasiones que disparan una responsabilidad en el tacto y una comprensi3n de la complejidad que atraviesa la biograf1a de cada quien. Hacer com1n la sexualidad; o hacer de la sexualidad algo comunitario, lo cual excede el narcisismo burgu3s denunciado por Dworkin, supone una pr1ctica cr1tica con la historia y la biograf1a propia, y una pr1ctica 3tica con lo que no cabe en los marcos identitarios de inteligibilidad. Comuni3n es, entonces, construir una episteme en la relaci3n de uno con lo que lo excede y un direccionamiento 3tico hacia ello. La identidad no es solo la piel que constri3ne e impera sobre los lazos, haciendo de ellos un modo de la separaci3n y una individualidad m1s agresiva y r1gida cuanto m1s temerosa es. Esta identidad transfigurada, a la que Dworkin a3ade una complejidad que articula 3tica con episteme, tiene el potencial para lanzarse al abismo de la otredad, soportando el temor y abri3ndose a 3l, precisamente para explorar lo que permanece desconocido en uno. Haci3ndose cargo de esta experiencia destella la posibilidad de un lazo sexual despellejado, que disuelve lo individual, pero permite su florecimiento como una singularidad compleja e irreductible a los marcos violentos de la identidad burguesa.

## Palabras finales

Hasta aqu1 llega nuestro recorrido por los vaivenes de *Intercourse*, un texto tan complejo, escalofriante como estimulante, y que est1 lejos de agotarse en la posici3n esencialista que cierta deriva de Andrea Dworkin ha llegado a tener. A lo largo de estas p1ginas, quisimos exhibir una lectura alternativa del pensamiento feminista de Dworkin, mediante el an1lisis de un problema central: la cr1tica a la deshumanizaci3n impl1cita en la l3gica de la identidad del coito y las v1as que, para Dworkin, una autorreflexi3n sobre la sexualidad podr1a abrir para una transfiguraci3n 3tica de las formas del sexo, sean heterosexuales, homosexuales o bisexuales. En este marco, a trav3s del examen de la interpretaci3n dworkiniana de la *Sonata a Kreutzer* de Tolstoi, vimos que la desigualdad sexual que jerarquiza a los hombres por sobre las mujeres y que las deshumaniza se sostiene sobre una pr1ctica que reduce el coito a una l3gica abstracta de presuposici3n de lo otro como propiedad del inventario de la propiedad. La imposibilidad de experimentar otra forma de la sexualidad genera este afecto asqueroso que Tolstoi remarca en su relato, la repulsi3n respecto de la expansi3n de la desigualdad sexual a todas las relaciones sexuales. Por otro lado, revisamos la hermen3utica dworkiniana de dos literatos: Kobe Abe y James Baldwin. Pudimos observar que, para Dworkin, la



sexualidad no se reduce a lo que la civilización patriarcal impone. Por el contrario, a través de una crítica a la lógica identitaria y de una autorreflexión respecto de las violencias vividas en la sexualidad, se habilita una práctica epistémica y una apertura ética a la singularidad de los otros y a esa zona de impropiedad que invade a uno. De este modo, Dworkin vislumbra una transfiguración de las formas del sexo que las rehumaniza, en tanto permite habitar una zona de complejidad de los lazos sexuales que son irreductibles a los producidos por la sexualidad que refuerza el dominio masculino y la desigualdad sexual.

## Referencias bibliográficas

- Butler, J. (2012). *Sujetos del deseo. Reflexiones hegelianas en la Francia del siglo XX*. Amorrortu.
- Duberman, M. (2020). *Andrea Dworkin. The Feminist as Revolutionary*. The New Press.
- Dworkin, A. y MacKinnon, C. (1988). *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*. Library of Congress.
- Dworkin, A. (1989). *Pornography. Men Possessing Women*. Plume.
- Dworkin, A. (2007). *Intercourse*. Basic Books.
- Levy, A. (2007). Foreword. En A. Dworkin, *Intercourse* (pp. 6-18). Basic Books.
- Losiggio, D. y Pérez, L. (2021). Consentimiento, deseo y poder. Problemas del contrato sexual y elogio de la incomodidad. En D. Losiggio y M. Solana (comps.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 157-176). UNAJ Edita.
- Massacese, J. (2023). Un perfil del movimiento *radfem* en la Argentina: taxonomías, antecedentes y polémicas. *Mora*, 2 (29), 23-40.
- Owen, Rose (2024). "A New Kind of Death": Rape, Sex, and Pornography as Violence in Andrea Dworkin's Thought. *Political Theory*, 5 (52), 754-781.
- Pippin, Robert (2010). *Hegel on Self-Consciousness: Desire and Death in the Phenomenology of Spirit*. Princeton University Press.
- Rich, A. (1993). Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence. En H. Abelove, M. Barale, Michèle y D. Halperin (eds.), *The Lesbian and Gay Studies Reader* (pp. 227-254). Routledge.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp. 113-190). Revolución.
- Solana, M. (2021). "¿Las feministas seducen?" Una nueva sensibilidad erótica y su impacto en la vida universitaria. En D. Losiggio y M. Solana (comps.), *Acciones y debates feministas en las universidades* (pp. 177-198). UNAJ Edita.

