

Cómo hacer cosas con pornografía

Colección Teorema
Serie mayor

Nancy Bauer

Cómo hacer cosas con pornografía

Traducción de Carmen Pérez Rúa

CÁTEDRA
TEOREMA

Título original de la obra:
How to Do Things With Pornography

1.ª edición, 2019

Reservados todos los derechos. El contenido de esta obra está protegido por la Ley, que establece penas de prisión y/o multas, además de las correspondientes indemnizaciones por daños y perjuicios, para quienes reprodujeren, plagiaren, distribuyeren o comunicaren públicamente, en todo o en parte, una obra literaria, artística o científica, o su transformación, interpretación o ejecución artística fijada en cualquier tipo de soporte o comunicada a través de cualquier medio, sin la preceptiva autorización.

© 2015 by the President and Fellows of Harvard College. Published by arrangement with Harvard University Press through International Editors'Co

© De la traducción: Carmen Pérez Rúa, 2019

© Ediciones Cátedra (Grupo Anaya, S. A.), 2019

Juan Ignacio Luca de Tena, 15. 28027 Madrid

Depósito legal: M. 1.833-2019

ISBN: 978-84-376-3968-0

Printed in Spain

Índice

PRÓLOGO	9
CAPÍTULO 1. Pornutopía	17
CAPÍTULO 2. Lady Power	29
Autoridad y arrogancia: una respuesta	34
CAPÍTULO 3. Lo que la filosofía no puede enseñarnos sobre la objetua- lización sexual	39
CAPÍTULO 4. Beauvoir y el atractivo de la auto-objetualización sexual	61
CAPÍTULO 5. Cómo hacer cosas con pornografía	79
CAPÍTULO 6. ¿Qué se puede hacer con Austin?	125
Ilocuciones filosóficas	125
La fuerza ilocutiva y el significado del hablante: la visión estándar	130
Lo que Austin hace con palabras	134
Ilocución y significado	144
Posdata	147
CAPÍTULO 7. Sobre la autoridad de la filosofía	155
CAPÍTULO 8. Hacer las cosas bien	175
CAPÍTULO 9. Las chicas de película y las chicas de verdad: ¿qué pasa con las mujeres en el cine?	207

Prólogo

Durante veinticinco años, es decir, desde que me matriculé como estudiante de doctorado, he estado preocupada por la cuestión de cómo se puede entender la filosofía feminista sin considerar la expresión un oxímoron, una contradicción. Si se supone que la filosofía consiste en investigar los aspectos más fundamentales del mundo con una mentalidad consistentemente abierta, ¿cómo puede una práctica filosófica emanar y mantenerse fiel a un compromiso político? Mi primer libro comenzaba planteando directamente esta cuestión¹. En él argumentaba que la filosofía feminista debe tomar en serio esta aparente contradicción, y no solo porque esquivarla podría dar razones para marginar nuestro trabajo a nuestros muchos colegas escépticos —colegas que pueden tener profundos compromisos feministas, pero también grandes reservas ante la combinación de las ideas políticas con la teorización filosófica—. En ese libro sugerí que *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir ofrece un ejemplo poderoso de cómo resolver esta aparente contradicción. Desde mi punto de vista, Beauvoir consigue encontrar una manera de colocar su propia experiencia como mujer en el mismo espacio que su investigación filosófica. Más específicamente, utiliza su experiencia como una forma de mantener su investigación ligada al mundo real —es decir, de asegurarse de que no estaba configurando una mera

¹ Véase Nancy Bauer, «Is Feminist Philosophy a Contradiction in Terms?», en *Simone de Beauvoir, Philosophy, and Feminism*, Nueva York, Columbia University Press, 2001.

construcción filosófica— mientras simultáneamente permitía que la investigación transformara su comprensión de su propia experiencia. *El segundo sexo*, mantuve entonces —y creo todavía— es el mejor ejemplo que tenemos de un texto cuyos logros filosóficos se hallan en función de su capacidad para cambiar el mundo real y viceversa.

Mientras preparaba el libro sobre Beauvoir para entrar en imprenta, Sally Haslanger, recién llegada al Departamento de Lingüística y Filosofía del MIT, me invitó a hablar en un simposio departamental titulado «Pornografía, subordinación y silencio: aplicaciones feministas de la teoría de los actos de habla». Sally no solo sabía que yo había sido desde el principio una filósofa feminista, sino también que había trabajado con Stanley Cavell cuando era estudiante de posgrado y por lo tanto era admiradora de la filosofía de J. L. Austin, conocido por la mayoría de los filósofos como la principal autoridad de la teoría de los actos de habla. Me da vergüenza confesar —y, afortunadamente, Sally no lo sabía— que en ese momento yo era completamente ajena a las aplicaciones que Rae Langton, Jennifer Hornsby y otros habían estado haciendo del libro de Austin *Cómo hacer cosas con palabras* en sus análisis sobre los efectos de la pornografía en las mujeres. Estaba ansiosa por ponerme al día y tenía la esperanza de que esta apropiación feminista de Austin podría dar lugar a otro modelo para hacer filosofía feminista.

Mucho antes de que comenzara a leer ese material, había encontrado desconcertante y deprimente el legado de Austin, casi omnipresente en la filosofía analítica como un mero «teórico de los actos de habla». Aun así, al leer el trabajo de Langton y Hornsby, me sorprendió la magnitud de las diferencias entre mi comprensión de lo que Austin había hecho y la suya. Comencé a pensar seriamente en estas diferencias y en cómo las contribuciones de Austin a la filosofía tal y como yo las entendía podrían ponerse al servicio del pensamiento en torno a cuestiones feministas².

² Por supuesto, sí me eran familiares en ese momento —¿cómo no?— *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad*, de Judith Butler (Nueva York, Routledge, 1990) y su famoso argumento, inspirado en parte por *Cómo hacer cosas con palabras*, de Austin, de que se ha de entender el género como una forma de «performatividad». Pero me había parecido que el interés de Butler en Austin se limitaba a este eco de su terminología; y por eso, aunque publiqué sobre Butler en varios sitios (por ejemplo, en «Is Feminist Philosophy a Contradiction in Terms?»), su obra no me llevó a pensar más profundamente sobre lo que Austin hacía con sus palabras.

Las lecturas de Langton y de Hornsby difieren de forma importante en determinados aspectos³. Pero ambas filósofas, junto con otros muchos a lo largo de aproximadamente una década, han insistido en apelar a Austin y a otros filósofos del lenguaje para defender la afirmación central de Catharine MacKinnon: que la pornografía, entendida como ese conjunto de materiales que representa a las mujeres de una manera particularmente degradante, no solo inspira a los hombres que la consumen a agredir a las mujeres (y por lo tanto no es solo una forma de «expresión» en el sentido legal del término, aunque tal vez muy poderosa), sino que *constituye* también una forma de hacer un daño en sí misma y por sí misma⁴.

³ Por ejemplo, Langton afirma que cuando la pornografía tiene autoridad en una cultura —algo que a ella le parece plausible en estos tiempos, al menos en ciertos ambientes— puede subordinar y silenciar a las mujeres; mientras que Hornsby rechaza esa supuesta capacidad de subordinación. En las notas a pie de página del capítulo 5 se recogen más referencias a sus publicaciones sobre este tema y a otros artículos relacionados.

⁴ La definición común de pornografía utilizada por MacKinnon y Andrea Dworkin es la siguiente: «Consideramos que la pornografía es la subordinación gráfica y explícitamente sexual de las mujeres por medio de imágenes y palabras, incluyendo además alguna de las siguientes circunstancias: (i) se presenta a las mujeres deshumanizadas, como objetos sexuales, cosas o mercancías; (ii) las mujeres aparecen como objetos sexuales que disfrutan de la humillación o el dolor; (iii) se presenta a las mujeres como objetos sexuales que experimentan placer sexual en la violación, el incesto u otra forma de agresión sexual; (iv) se presenta a las mujeres como objetos sexuales, atadas, cortadas o mutiladas, magulladas o con lesiones físicas; (v) se presenta a las mujeres en posturas o posiciones de sumisión sexual, servilismo o exhibición; (vi) las partes del cuerpo de las mujeres, incluidas, entre otras, la vagina, los senos o las nalgas, se exhiben de tal manera que la mujer queda reducida a esas partes de su cuerpo; (vii) se muestra a mujeres sometidas a la penetración por objetos o animales; o (viii) se presenta a las mujeres en escenarios de degradación, humillación, lesiones, tortura; se las muestra de un modo que las hace parecer indecentes o inferiores; aparecen sangrando, heridas o maltratadas, en un contexto que consigue que estas circunstancias adquieran un significado sexual» (Dworkin y MacKinnon, *Pornography and Civil Rights: A New Day for Women's Equality*, Minneapolis, Organizing Against Pornography, 1988, 138). Como ejemplo de un trabajo que cuestiona el uso de la «teoría de los actos de habla» de Austin para explicar lo que hace la pornografía, véase «Silencing Speech» de Ishani Maitra (*Canadian Journal of Philosophy* 39, núm. 2, junio de 2009, 324f), en la cual Maitra argumenta que las filósofas feministas interesadas en defender el argumento del silenciamiento, mencionadas en la nota 3 anterior y discutidas con mayor profundidad en el capítulo 5, deberían apelar a H. P. Grice, en lugar de a Austin.

La propia MacKinnon mencionó de vez en cuando el trabajo de Austin⁵. Sin embargo, aunque a lo largo de sus escritos exhibía una admirable familiaridad con muchos textos de filosofía histórica y contemporánea, se mostraba resuelta y explícitamente escéptica con respecto al poder de la filosofía —especialmente tal y como se manifiesta en el entorno académico contemporáneo— para cambiar las cosas en el mundo, al menos en lo que respecta a las mujeres⁶. De hecho, en un prólogo que escribió para un volumen reciente de artículos filosóficos sobre el lenguaje y la capacidad de hacer daño, MacKinnon es decididamente tibia sobre el valor real de la filosofía, particularmente de su versión analítica:

Una no puede dejar de preguntarse por qué algunas escuelas de filosofía se han convertido en lugares donde lo que algo hace realmente no se considera pertinente para la exploración de lo que podría llegar a hacer. La vida no es un juego de lógica, la plausibilidad de un argumento no es indiferente a la realidad social a la que se refiere, y la negación de que algo tiene el poder de hacer daño no puede cimentarse en que no se ha leído una prueba filosófica de que tal abuso es posible⁷.

A pesar de que, como veremos más adelante en este libro, no acepto las generalizaciones de MacKinnon sobre lo que es y lo que hace la pornografía, comparto sus dudas sobre si la filosofía *tal y como* se practica —es decir, en las formas actuales de ejercicio profesional—, tiene

⁵ Por ejemplo, en *Only Words*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1996, núm. 3, 121.

⁶ Por ejemplo, desconfía profundamente de lo que ella considera la fortaleza que constituye la epistemología cartesiana en filosofía y en el ámbito legal. Véase, por ejemplo, *Toward a Feminist Theory of the State*, Cambridge, MA, Harvard University Press, 1989, el capítulo 6, «Method and Politics», especialmente el primer párrafo completo de la página 123.

⁷ MacKinnon, «Preface», en Maitra y Mary Kate McGowan, *Speech and Harm: Controversies over Free Speech*, Oxford, Oxford University Press, 2012, xv. Lorna Finlayson hace una observación similar sobre el tono de las reflexiones de MacKinnon en este prólogo. Comparto la preocupación de Finlayson sobre lo que se consigue canibalizando a Austin para reforzar los puntos de vista de MacKinnon y Dworkin, aunque ella y yo llegamos a esta conclusión de maneras muy diferentes. Ver Finlayson, «How to Screw Things with Words», *Hypatia*, publicado por primera vez en línea el 30 de junio de 2014.

la capacidad de transformar el mundo. De hecho, considero la obra teórica de MacKinnon bastante potente: me desafía a enfrentarme a sus puntos de vista y aclarar los míos. De esta manera, la obra de MacKinnon difiere, al menos para mí, de la de aquellas filósofas feministas que la admiran mucho, pero que parecen pensar que sus palabras no se sostienen sin una clarificación o defensa filosófica. La mayor parte de los intentos de apoyar las afirmaciones de MacKinnon no me convencen. Simplemente no creo que las personas —incluyendo a los filósofos— que rechazan a MacKinnon de plano lo hagan porque piensan que sus opiniones no están respaldadas por una argumentación suficientemente cuidadosa. La rechazan porque creen que lo que ella dice no describe apropiadamente cómo son las cosas en el mundo y por lo tanto es indefendible. Y los filósofos que rechazan la filosofía feminista, incluyendo el trabajo que se ha realizado sobre la pornografía y sobre MacKinnon durante las últimas dos décadas, lo hacen esencialmente por la misma razón: se muestran reacios no porque los argumentos presentados en las publicaciones filosóficas feministas sean, en conjunto, más débiles que cualquier otro repertorio de argumentos filosóficos, sino porque se sienten incómodos al ver mezclada la filosofía, entendida como un método de investigación políticamente neutral, con las preocupaciones políticas que, en última instancia, motivan a sus autoras⁸.

Este libro —entre una monografía y una colección de ensayos— es un intento por mi parte de escribir sobre la pornografía y otros asuntos relacionados que preocupan en el mundo real de una manera que desafía el *statu quo* metodológico de la filosofía feminista, especialmente en su configuración analítica. Trato de hablar sobre fenómenos de la vida real en los términos de la vida real, evitando la teorización abstracta, mientras que al mismo tiempo intento producir una prosa que ambiciona, al menos, ser reconocida como filosófica. Los capítulos se pueden leer separadamente, pero funcionan juntos para justificar lo que espero que constituya el comienzo de una forma alternativa de pensar

⁸ Como los defensores filosóficos de MacKinnon suelen observar, es cierto que esta ha sido acusada de construir argumentos filosóficamente indefendibles. El *locus classicus* para este tema es el artículo de W. A. Parent, «A Second Look at Pornography and the Subordination of Women», *The Journal of Philosophy* 87, núm. 4, abril de 1990, 205-211. Sin embargo, la gran mayoría de los que contradicen a MacKinnon no están en desacuerdo con ella porque crean que sus argumentos sean malos, sino porque piensan que se equivoca.

en cómo la filosofía, y en particular la filosofía feminista, puede hacer cosas. Las intenciones del libro se ordenan de la siguiente manera:

- Los capítulos 1 y 2, «Pornutopía» y «Lady Power», son reimpressiones de artículos que he publicado en una revista literaria y en un periódico, respectivamente⁹. Tratan sobre los mismos temas de los que escribo en capítulos posteriores, incluyendo la pornografía, la objetualización sexual, la cultura del «ligoteo» y la naturaleza de la autoridad filosófica. Ofrecen un modelo, espero, de una forma de abordar estos asuntos que no es académica pero sí filosófica en su orientación.
- El capítulo 3, «Lo que la filosofía no puede enseñarnos acerca de la objetualización sexual», se refiere a la práctica existente entre ciertos filósofos de imaginar que el análisis de la terminología que utilizamos puede revelar algo importante y sustantivo sobre el fenómeno al que se refieren los términos. Afirmando que los argumentos que se esgrimen en muchas publicaciones acerca de lo que constituye la «objetualización» no nos ayudan en realidad cuando se trata de conseguir que los escépticos comprendan lo que la objetualización sexual tiene de malo.
- El capítulo 4, «Beauvoir y el atractivo de la auto-objetualización sexual», se reimprime aquí con correcciones menores con respecto al libro *Feminist Metaphysics*, una antología sobre este tema editada por Charlotte Witt. Este ensayo es, de hecho, una versión académica de «Lady Power» que intenta persuadir a los filósofos para que reflexionen sobre algunas paradojas a las que se enfrentan muchas jóvenes ambiciosas contemporáneas¹⁰.
- El capítulo 5, «Cómo hacer cosas con pornografía», cuyo primer borrador fue la intervención en el MIT que incitó mi interés en

⁹ «Pornutopia» se reimprimió de la revista *N + 1*, núm. 5, invierno de 2007, 63-73. «Lady Power» y el siguiente artículo «Authority and Arrogance: A Response» son reimpressiones de entradas del blog *The New York Times Opinionator* («The Stone»). La primera parte apareció el 20 de junio de 2010 y está disponible en <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/06/20/lady-power/>>; la segunda salió el 30 de junio de 2010 y está disponible en <<http://opinionator.blogs.nytimes.com/2010/06/30/authority-and-arrogance-a-response>>. Agradezco al *New York Times* el permiso para reimprimir estos textos.

¹⁰ Charlotte Witt (ed.), *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, Nueva York, Springer, 2010. Agradezco a Springer el permiso para reimprimir este ensayo.

este proyecto, se reimprime aquí, con cambios sustantivos, habiendo sido publicado primero en un volumen de *Festschrift* para Stanley Cavell, editado por Alice Crary y Sanford Shieh¹¹. Aquí ofrezco una visión general de mis preocupaciones acerca de la bibliografía filosófica antiporno que se produjo a raíz del artículo de Rae Langton, de 1993, titulado «Speech Acts and Unspeakable Acts»¹².

- En el capítulo 6, «¿Qué se puede hacer con Austin?», expongo una lectura de Austin en la que arguyo que es un grave error considerarlo como un mero «teórico de los actos de habla» que simplemente decidió ocuparse de la cuestión de la «pragmática», secundaria dentro de la lingüística, dejando el trabajo relativo a la sintaxis y la semántica a otros filósofos del lenguaje. Sostengo que, para Austin, el hecho de que podamos hacer cosas con nuestras palabras es el origen de nuestra capacidad de crear sentido en general. Y demuestro que esto sugiere que entender en qué consiste utilizar el lenguaje es fundamentalmente una cuestión *ética*.
- El capítulo 7, «Sobre la autoridad filosófica», es una meditación sobre la idea, defendida por muchos autores de argumentos filosóficos antiporno, de que la pornografía puede tener el poder de subordinar y/o silenciar a las mujeres solo si es investida de «autoridad». Sugiero que no se ha prestado suficiente atención a definir en qué consiste esta especie de autoridad cultural (no explícita); sobre todo porque explotar la autoridad de la *razón* para contrarrestar la autoridad de la pornografía es, presumiblemente, el objetivo de la filosofía antiporno. En otras palabras, me pregunto de dónde proviene la autoridad de los actos de habla del filósofo.
- El capítulo 8, «Hacer las cosas bien», es una ampliación de un trabajo que escribí para un congreso que tuvo lugar en Harvard en el otoño de 2011 sobre el tema del progreso filosófico. En él discuto dos maneras dominantes de entender lo que se considera buena filosofía, a las que yo llamo el paradigma del «Gran Hombre» y el «cientificismo», y sostengo que ambas son negativas

¹¹ *Reading Cavell*, Nueva York, Routledge, 2006, 68-97. Le agradezco a Routledge el permiso para incluir esta nueva versión de aquel ensayo en el presente volumen.

¹² Langton, «Speech Acts and Unspeakable Acts», en *Philosophy and Public Affairs* 22, núm. 4, 1993, 293-330.

para las mujeres. También sugiero que existe un vínculo entre cómo escribimos filosóficamente y la posibilidad de que el pensamiento feminista encuentre en la disciplina un verdadero hogar.

- El capítulo 9, «Las chicas de película y las chicas de verdad: ¿qué pasa con las mujeres en el cine?», es una lectura (en el sentido que Cavell le da a la palabra, o al menos eso espero) de la película *Lars y la chica de verdad*, sobre un joven solitario que compra una muñeca sexual de tamaño natural, que (según yo creo) lo humaniza. La sorprendente transformación tanto de los actores como de la muñeca demuestra (según argumento *à la Cavell*), hasta qué punto el cine despliega —tal vez incluso compitiendo con la filosofía— grandes potenciales para estimular la reflexión sobre lo que significa ser un ser humano.

El lector encontrará que hay un cierto solapamiento en el material recopilado; esto es a causa de mi deseo de preservar la integridad de cada artículo. He tratado de mantener un tono polémico en estos ensayos, pero sé que no lo he conseguido totalmente. Algunos lectores sin duda se irritarán; otros se sentirán decepcionados por que no dedique más tiempo a defender una propuesta concreta. Lo cierto es que estoy segura de tenerla. Mi único propósito es hacer que los filósofos nos preguntemos a cada paso lo que estamos haciendo con nuestras palabras y por qué.

CAPÍTULO 1

Pornutopía

Las críticas a la pornografía, ahora en gran medida relegadas a las revistas académicas, no han cambiado desde los años ochenta, cuando habitualmente salían en primera plana de los periódicos. El argumento más habitual gira todavía en torno a la idea de que existe una vasta pornosfera clandestina cuyos espeluznantes detalles no son del conocimiento público. Un ejemplo, *locus classicus* de este género, es un informe de la Comisión Meese sobre la pornografía, de 1986, que contiene una lista de títulos, que alcanza la cifra de 2.325 de las que, según afirma, son todas revistas pornográficas distintas. He aquí una muestra:

901. *Girls Who Crave Big Cocks* [Chicas locas por las pollas grandes].
902. *Girls Who Eat Cum* [Chicas que se tragan el semen].
903. *Girls Who Eat Black Meat* [Chicas a las que les gusta comer carne negra].
904. *Girls Who Eat Girls* [Chicas que se lo comen a otras chicas].
905. *Girls Who Eat Hot Cum* [Chicas que tragan semen caliente].

Y así durante unas cincuenta páginas.

Los miembros de la Comisión Meese ofrecen también una muestra del contenido de los materiales que han catalogado. Por ejemplo, resumen así la primera parte del libro *Tying Up Rebecca*:

En el capítulo uno se presenta a Becky Míngus, una gimnasta de trece años, y a su entrenador, Vern Lawless, de mediana edad, que no ha mantenido relaciones sexuales en los últimos siete años. En el vestuario, una animadora de quince años llamada Patty comienza a masturbarse, pero erróneamente mete los dedos en la vagina de Becky. Patty entra en el vestuario de los chicos, se quita la toalla, se frota los senos y expone sus genitales. Un muchacho obliga a Patty a arrodillarse; Patty lame el ano del chico; él empuja su rostro contra el desagüe; Becky se masturba; el chico realiza un *cunnilingus*; Patty le hace una felación; el chico y Patty mantienen relaciones vaginales.

Capítulo dos. En su casa, la mujer de Vern, que intenta mejorar su matrimonio, le ha comprado un sujetador bastante escaso y unas bragas con un agujero en la entrepierna a una chica en la tienda de lencería, que se había sometido a que la mujer de Vern le chupara desenfrenadamente los pechos y le toqueteara la vagina. Lawless se excita y se masturba cuando ve a su esposa sobre la alfombra en ropa interior, pero pierde su erección cuando ve una foto de Becky. Vern le explica el problema a su esposa, que le dice que lo comprende y se va al baño a masturbarse.

Capítulo tres. El padre de Becky, Henry, está en casa recordando un encuentro adolescente con una chica y masturbándose. Accidentalmente, eyacula en la cara de Becky, que entra en ese mismo momento en la habitación. Todavía con el rostro goteando semen, Becky ve la erección de su padre y se va a su habitación llorando. Al día siguiente, Louise decide contarle a Henry, el padre de Becky, la excitación que Becky despierta en Vern. Juntos van a una habitación del piso superior que está equipada con ropa de cuero, cuerdas, cadenas y fundas de metal. Henry le desabrocha la blusa, le levanta la falda y le baja las bragas. Su pene erecto rasga sus pantalones. Él le practica *cunnilingus* y *analingus*. Ella le hace una felación.

Tying up Rebecca es la única novela que se discute en detalle en el informe. Una se puede imaginar que la intención de los comisionados al ponerla como *el ejemplo* de escritura pornográfica es expresar en los términos más firmes su condena del uso con fines eróticos de, entre otras cosas, el adulterio, la pederastia, el incesto y la violación. Pero, por supuesto, el resumen de la historia por sí mismo *re-produce* esta erotización. El comisario-autor renuncia a la posibilidad de una descripción árida y recurre, en cambio, a la jerga pornográfica convencional («le lame el ano», «le chupara desenfrenadamente los pechos», «goteando semen»). Y la sensación de que el resumen fue redactado con jadeante urgencia pornográfica se ve reforzada por la dejadez del escritor: la ambigüedad

sobre la receptora de los favores orales del muchacho del capítulo uno; la omisión de identificar a «Louise» como la esposa de Vern; los usos no intuitivos de los conceptos de «error» y «accidente».

Supongo que es concebible que los miembros de la Comisión Meese estuvieran demasiado ocupados en su cruzada como para darse cuenta de que describir un texto pornográfico implica también producir pornografía; que las intenciones no cuentan para nada en este subgénero de escritura. Hay personas que suelen acusar a Andrea Dworkin, la icónica activista feminista antiporno, de estar igualmente dormida al volante. Pero, por increíblemente extremo que fuera su punto de vista, Dworkin no pertenecía a la Comisión Meese. Ella comprendía que los lectores de su libro *Pornography* de 1981, que es, básicamente, un resumen bastante gráfico tras otro de historias del tipo de *Tying Up Rebecca*, pueden sentirse tan inclinados a llevarse la mano a los genitales como a las narices. La estrategia de Dworkin era persuadirnos de que las sensibilidades de los hombres de su generación —de todos los hombres, no solo de los consumidores habituales de porno— estaba fundamentada en la pornografía, que alienta la erotización de la subordinación y de los abusos a mujeres. Su objetivo al documentar ejemplos de pornografía era hacer que experimentáramos angustia al sentirnos excitados por esa práctica esencialmente lamentable —y no solo para las mujeres—, algo de lo que esperaba habernos convencido.

Dworkin nos instaba a experimentar una especie de autodesprecio, del tipo del que podríamos sentir si pesáramos 200 kilos y estuviéramos desesperados por bajar de peso, pero no pudiéramos evitar caer en la tentación de comernos un bote entero de helado. Dworkin esperaba provocar en cualquier adulto normal el tipo de auto-rechazo que nuestra cultura actual espera generar en los pederastas. En otras palabras, Dworkin nos pedía, a nosotros, que no podemos ni tan siquiera deshacernos de nuestra parafernalia pornográfica, que habitáramos en un constante sentimiento de vergüenza. Esta demanda difiere de la moralina meesiana que, con bastante mala fe, pretendía hacernos creer que la gente decente, por definición, no tiene nada en común con la pornografía; que solo algunos tarambanas frívolos se excitan ante algo que no sea el tacto de otro ser humano (preferiblemente, su cónyuge), y que todo el mundo, excepto los verdaderos degenerados, tiene recursos para alejarse por completo de la obscenidad pornográfica. Dworkin quería que todos nosotros reconociéramos y despreciáramos al libertino que llevamos dentro.

La pretensión de que nos despreciemos a nosotros mismos por tener sentimientos sexuales es, de por sí, abrumadora. Y la idea de que el porno es el principio determinante de la sexualidad de los hombres y de que la sexualidad de los hombres es invariable y peligrosamente misógina no solo es hiperbólica, sino también empíricamente indemostrable. Quizá sea esta la razón por la que la cultura rechazó tan rotundamente este planteamiento.

Y, sin embargo, hay un poco de verdad en la forma en que Dworkin percibía cómo funciona la pornografía. La cosificación de otra persona despierta el deseo sexual. No siempre, no en cualquier circunstancia, no para todas las personas, ni en cualquier situación; pero todo el mundo se ha excitado sexualmente a causa de la objetualización de una o varias personas, cuya dignidad como seres humanos es, en ese momento, irrelevante. Esa experiencia no es exclusiva de quienes consumen pornografía: cualquier adulto normal está familiarizado con esa punzada de deseo que puede repentinamente inspirarle un extraño, ya sea en persona o en una imagen.

Mis compañeras filósofas feministas han producido una amplia bibliografía explicando lo que la cosificación sexual tiene de negativo. Una fe inquebrantable en la capacidad de la razón de anular el deseo ha dado lugar a un cierto consenso en que se deben condenar estos impulsos. La táctica estándar es definir la cosificación como «tratar a una persona como a un objeto». Luego, se ofrece una explicación de en qué consiste ser un «objeto» (algo que puede ser poseído y, por lo tanto, utilizado, transformado, o destruido) y a veces se muestra en qué consiste esa forma de «tratar» (no solo concebir a una persona como si fuera una cosa, sino reducirla a ese estatus). Entonces se argumenta que hay diferencias importantes entre las personas y los objetos (que las personas son autónomas, por ejemplo) y que tratar a las personas de esta manera supone vulnerar su humanidad.

No hay nada especialmente controvertido en este análisis. Y ese es, precisamente, el problema. Nadie sostiene que las personas son lo mismo que los objetos y que por lo tanto se las puede tratar siempre como si lo fueran. No necesitamos la ayuda de la filosofía para comprender que, en la medida en que la pornografía objetualiza a las personas y en la medida en que esta objetualización es deshumanizante, es moralmente problemática.

Ningún análisis filosófico de la cosificación pornográfica podrá aportar algo aproximándose desde el exterior, desde el punto de vista

externo de la moralidad académica, sino que ha de venir del interior, a partir de una descripción del poder de la pornografía para excitar el deseo sexual. Tal descripción revela que en una puesta en escena pornográfica no hay espacio para el concepto de objetualización. El mundo, tal y como lo describe la pornografía, es una utopía en la que se elimina el conflicto entre la razón y el deseo sexual; en la que utilizar a otra persona únicamente como medio para satisfacer el propio deseo es el modo último de respetar su humanidad o incluso la humanidad en general.

En el mundo real, la expresión desenfadada del deseo sexual es fundamentalmente incompatible con el civismo, y todas las culturas responden con duros castigos a quienes se dejan dominar por la lujuria. La mayoría de nosotros, afortunadamente, podemos controlarnos más o menos para no actuar al albur de nuestros impulsos sexuales cuando pensamos que no debemos hacerlo. Nos ennoblecemos y reprimimos nuestro ardor sexual para contribuir al civismo y a la civilización. En la representación pornográfica, aunque la civilización a veces intente hacerse valer, siempre acaba rindiéndose a la lujuria. Pero el deseo sexual es un vencedor caballeroso: en vez de destruir a la civilización, la restituye. La civilización se compromete a sostener las leyes de la pornotopía, según las cuales, sencillamente, no existe ningún tipo de peligro en la comunión sexual. Todo el mundo tiene relaciones sexuales cada vez que siente el impulso y la civilización sigue su curso como de costumbre: la gente va al trabajo y a la escuela, el correo se entrega, el comercio prospera. Los buenos ciudadanos del mundo del porno, inexorablemente voraces, también son perfectamente compatibles unos con otros en el plano sexual. Toda persona es deseada por aquel a quien desea. Casualmente, como suele suceder, satisfacer tu apetito sexual imponiendo tus deseos a otra persona implica automáticamente provocarle placer también a esa persona.

Esto es Kant vuelto del revés. En lugar de animarnos a vivir como si estuviéramos en un territorio en el que nuestra capacidad común de racionalidad nos obligara a considerarnos a nosotros y a todas las personas como un fin en sí mismas, el mundo del porno nos anima a vernos y a tratar a los demás como simples medios para un fin. Y lo que se supone que autoriza esta visión es la idea de que el deseo, más allá de lo que indique la razón, es fundamentalmente igual para todas las personas; como si nuestras idiosincrasias personales fueran meramente genéricas y la razón no tuviera ningún papel que desempeñar en una verdadera utopía sexual, y esta fuera, a su vez, realmente moral.

En la pornutopía, la autonomía se manifiesta como la capacidad de explorar y actuar en virtud de los deseos sexuales en el momento y de la manera que uno quiera; todo lo que se requiere para respetar la humanidad propia y la de los demás es satisfacer la espontaneidad sexual. Nadie en la pornutopía tiene razones para perder el interés por el sexo, para tenerle miedo o aburrirse de él; nadie sufre mal alguno que no pueda ser curado con sexo; ninguna persona está desamparada, o desposeída, moral o espiritualmente desarraigada o perdida. Cuando papá folla con Becky, ella no lo experimenta como una violación, sino que tiene un orgasmo.

Veinte años después de que se librarán las guerras de la pornografía, el triunfo de esta última es evidente por todas partes. Las imágenes son accesibles por medio de un par de clics para cualquier persona con conexión a internet o a través del mando a distancia de una televisión por cable. Según las viejas líneas de batalla, la pornografización de la vida cotidiana constituye una victoria para los defensores de la libertad de expresión y una derrota para los moralistas conservadores y las feministas radicales. Pero ya ha pasado el momento de las posturas unívocas a favor o en contra de la pornografía, si es que alguna vez lo hubo. Para ayudarnos a comprender la proliferación masiva de pornografía desde mediados de los ochenta de nada sirve insistir en analizarla en términos de protección de la libertad de expresión o del desarrollo de la expresión artística; ni tampoco, por otra parte, sirve verla como una instigación a la violencia contra las mujeres, o como un signo de laxitud moral.

No tenemos palabras para articular el papel que la pornografía juega ahora en nuestras vidas. Lo que necesitamos actualmente no es una nueva actitud en torno al porno, sino una escueta fenomenología; un cálculo honesto de sus poderes para producirnos placer intenso y para dar color a nuestro sentido ordinario de lo que es y debe ser el mundo. Tal estimación requiere reorientar nuestra atención y, en lugar de dirigirla a los consumidores masculinos, que ocuparon un lugar central en las guerras de la pornografía, volverla hacia las mujeres, para quienes la pornutopía proporciona un nuevo estándar de belleza y de satisfacción sexual.

Tengo frente a mí mientras escribo un anuncio publicado en la cubierta posterior del *New Yorker* del 11 de septiembre de 2006. En realidad, son dos contraportadas idénticas, unidas a una portada también de dos páginas. La cubierta superior delantera presenta a un acróbata, contra un fondo blanco, que sostiene una larga barra de equilibrio

sobre la cuerda floja; su cabeza está casi chocando con la Y de Yorker. La segunda portada muestra al mismo hombre en una posición idéntica sobre el bajo Manhattan, exactamente encima del espacio dejado por las Torres Gemelas. Hemos de reconocer en el hombre a un reflejo de Philippe Petit, el funambulista que, en 1974, provocó un cambio en la corriente de opinión contraria a los carísimos y polémicos edificios del World Trade Center, todavía en construcción, cuando furtivamente tendió un cable entre los dos edificios y literalmente danzó hacia el otro lado bajo la mirada de asombro de miles de personas que acudían al trabajo aquella mañana.

Mientras que el «espíritu libre» de la página sobre fondo blanco parece bailar en el aire, el de la portada dos parece estar indefenso, en caída libre; no hay otra alma a la vista y los gigantescos supervivientes de hormigón y acero de Manhattan permanecen en pie, no como monumentos al logro humano, sino como sólidos testigos de nuestras quimeras. Estas portadas nos piden que reflexionemos sobre el poder y las limitaciones del espíritu humano para construir y también para quebrar la civilización. Un hombre solitario, al parecer un hombre reflexivo, concentrado y valiente y lleno de alegría de vivir, está tratando de mantener el equilibrio en una situación de vida o muerte, aun cuando no está claro si podrá contar con que una civilización genuina lo recoja si se cae.

En cada una de las dos contraportadas hay dos mujeres situadas sobre un fondo negro. La de la derecha está vestida con un traje ceñido de látex rojo muy brillante que le cubre todo excepto la cara. De su cabeza salen dos pequeños cuernos de diablo. Lleva mucho maquillaje —los labios color carmesí brillante, sombra de ojos de kohl y las cejas trazadas en forma de paréntesis—. Su boca está abierta, como si estuviera pronunciando palabras, o tal vez emitiendo un rugido. Situada frontalmente hacia nosotros, inclina la cadera ligeramente hacia su acompañante. La otra mujer está vestida con una túnica ajustada de licra blanquísima, escotada bajo las axilas hasta la cintura y con una larga cola que forma en el suelo un charco de tela. Tiene erectos los pezones. Está colocada de perfil, arqueando la espalda, con el trasero a apenas cinco centímetros de la cadera de la mujer diablo. Su cabeza descansa en el hombro de la diablesa, tiene la pelvis curvada hacia delante y unas alas emplumadas de algo más de medio metro, abiertas sobre el pecho de la mujer diablo. La mujer ángel, de apariencia etérea, tiene el pelo largo, rubio y ondulado, y este cae exactamente hasta el pubis de la mujer dia-

blo. La «cola» roja y sinuosa de esta se envuelve alrededor de la mujer ángel, de modo que su punta afilada señala directamente a la C del gran logotipo de Campari en la parte inferior del anuncio. El ángel sostiene una botella de Campari en una mano; en la otra, un vaso corto. Sus ojos están cerrados y los labios ligeramente separados, mientras se rinde, aunque no sin cierto miedo, al éxtasis.

Las contraportadas nos piden adhesión a lo que representan, un mundo mucho más deseable y robusto que el mundo precario de la portada. En él, no hay lugar siquiera para la idea del espíritu humano, ni hay almas que poner a salvo. Dos arquetipos sexuales femeninos se ceban en los placeres de la reciprocidad sexual instantánea, placeres que, según nuestro consumo incontrolado revela, pueden multiplicarse mágicamente y sin fin. Se nos pide que disfrutemos también de ser lo suficientemente astutos como para captar la broma y, aunque sea solo por diversión, replantearnos la idea de que existen diferencias importantes entre lo angélico y lo diabólico. En esta civilización de la fantasía, la elección entre el cielo y el infierno no es consecuencia de una lucha de la razón, moral o de otro tipo, sino una cuestión de mera preferencia: ¿Rubia o morena? ¿Sumisa o dominante? ¿Solo o con hielo? No importa. Todo el mundo vive feliz, cada vez más y para siempre.

Las portadas del *New Yorker* incluyen, por regla general, una canaleta de algo más de un centímetro que recorre el margen izquierdo. En este número, las canaletas de ambas cubiertas delanteras, al igual que los fondos de las cubiertas posteriores, son negras, lo que significa que, cuando se coloca la revista abierta sobre la mesa para marcar la página, la contraportada parece deslizarse hacia el frente. ¿Cómo es que conseguimos no ver lo que está sucediendo en la yuxtaposición de estas imágenes?, ¿cómo somos capaces de ignorar el choque entre la civilización y la pornutopía, cuando estas dos visiones del mundo compiten por el espacio en una revista que se enorgullece de ser sofisticada, animándonos a felicitarnos por serlo también?

Llama la atención el catálogo de la increíble variedad de cosas que pueden llegar a excitarnos, presentes en la pornografía actual. La interminable lista de revistas de la Comisión Meese cubre apenas un fragmento del total. Busque en internet y encontrará sitios web para individuos que se excitan sexualmente por el estallido de un globo (y también a gente que los considera repugnantes porque piensan que lo *sexy* de los globos es inflarlos hasta el momento en el que están a punto de estallar); encontrará instrucciones sobre cómo hacer el amor con un delfín

(incluyendo la sugerencia de que regrese al mar al día siguiente para decirle al delfín que aún la, o lo, respeta); encontrará consejos sobre cómo atarse una pierna de modo que otros piensen que está amputada y así llamar su atención; o cómo localizar a un médico que esté dispuesto a amputarle realmente una extremidad o un dedo (posibilidades que algunos sujetos, obsesionados con las personas amputadas, consideran seductoras; y también que existe gente capaz de pensar que algo así podría salvarles la vida —según ellos aducen— de un modo parecido a como se sienten las personas transgénero ante el hecho de salir del armario)¹³.

Aprender a comportarse como una persona civilizada —convertirse en un verdadero ser humano— supone aprender a reservar los detalles sobre el deseo sexual que podamos sentir para nosotros mismos y compartirlos solo con las personas con las que mantenemos relaciones íntimas consentidas. Freud ocasionalmente expresó la opinión de que estamos inclinados a llevar esa actitud demasiado lejos: que sobrestimamos la medida en que la civilización es incompatible con la expresión de la sexualidad. (Me refiero a lo que apunta en *La civilización y sus descontentos* acerca de la persecución de los homosexuales.) Freud no tenía conexión de fibra óptica y por lo tanto no podría haber imaginado lo polimórficamente perversos que los seres humanos pueden llegar a ser, pero no creo que la gran variedad de pornografía de la web le hubiera perturbado. Podría hasta haberle agradado, porque la pornografía nos permite explorar y llegar a comprender mejor nuestro deseo sexual, con todas sus particularidades e inestabilidad moral. Nos permite caer en la cuenta de que los quiebros y vueltas del deseo erótico no son *sui generis*, de que no somos en absoluto depravados sexuales. En la medida en que sustituye al sofá del psicoanalista, la pornografía puede aumentar nuestra autoconsciencia sexual en el mundo real.

Esto debería ser algo bueno. La Comisión Meese quedó en evidencia por no encontrar espacio en su informe de 1.960 páginas ni siquiera para preguntarse qué sería lo que la amplia diversidad de intereses

¹³ Carl Elliott, un filósofo de la Universidad de Minnesota que, hace unos años, llamó la atención sobre el fenómeno de la amputación voluntaria en un artículo en el *Atlantic Monthly*, ha planteado la cuestión de si este tipo de perversiones son contagiosas: si puede uno verse afectado simplemente por darse cuenta de su existencia. Es posible que ciertas preferencias sexuales se deban, en gran medida, a haber entrado en conocimiento de las opciones que existen. Pero esto no cambia el hecho de que, en efecto, hay muchas opciones ahí afuera.

recogidos en los miles de revistas fetichistas que fue recopilando en tiendas de ultramarinos y salones de prostitución podría enseñarnos sobre la naturaleza de la sexualidad humana. Pero no sabemos hasta dónde llegará el poder de la pornografía para ayudarnos a conocernos a nosotros mismos, ni cuál será el precio que hay que pagar a medida que, en el mundo cotidiano, se generaliza la pornografía y nos acostumbramos al disfrute sin sentido de todas las causas de excitación que están representadas en la cultura ordinaria, cada vez más, como un derecho innato.

Hace más de cincuenta años Simone de Beauvoir observó en *El segundo sexo* que, para las mujeres, la línea que separa una personalidad plena de la completa autoobjetualización es muy delgada¹⁴. Un ser humano genuino, argumentaba Beauvoir, se experimenta a sí mismo simultáneamente como sujeto y como objeto. Un sujeto, según ella, es un ser que tiene recursos para expresar su propio discernimiento de lo que importa en el mundo; que se atreve a tener una opinión sobre él. Pero un aspecto de ser un sujeto, pensaba Beauvoir, es permitirse también ser objeto de los juicios de otras personas, sean estos racionales o irracionales: arriesgarse a ser ridiculizada o condenada, o ignorada o, peor aún, a convencerse de que los duros juicios de los demás son acertados —o, lo que es quizá lo peor de todo, a estar confusa con respecto a estos juicios y descubrir que, en realidad, no sabes quién eres.

Para Beauvoir, el camino hacia la humanización se tradujo en escribir sobre su propia experiencia, tomándose a sí misma como un ser humano representativo. Trataba de comprobar si, según la famosa formulación de Emerson, lo que ella sabía en lo más íntimo de su corazón era verdad para todas las personas. Pero la segunda mitad de su brillante libro trata sobre la gran dificultad que experimentan las mujeres para expresar su verdadero yo. El mundo configura las cosas de tal manera que las mujeres estamos tentadas a exponernos imprudentemente al juicio público, sí; pero no está previsto que el vehículo de esta exposición sea la expresión propia; se espera que se consiga por medio de la auto-objetualización.

Se incentiva a las mujeres —todavía se sigue haciendo— a reprimir nuestros propios deseos e intuiciones, apenas surgen, y convertirnos en

¹⁴ Parte del material de esta sección aparece de forma similar en «Beauvoir y el atractivo de la auto-objetualización sexual», capítulo 4 de este libro. Véase, en el prólogo, mi justificación para mantener esta superposición.

objetos para complacer los sentimientos de los hombres. Hace tiempo que el feminismo se estrelló contra un muro como movimiento político, precisamente porque amenazaba a la empresa de agradar al hombre. La idea de que estamos en una época posfeminista evidencia nuestra extraordinaria esquizofrenia, que se basa en algo así como un «separadas pero iguales»: creemos que hemos alcanzado la plena paridad social con los hombres y tomamos este supuesto logro como un punto de partida para aprobar una hiperbólica dedicación al narcisismo femenino. Por todas partes encontramos imágenes que incitan a las mujeres de todos los temperamentos sexuales a deleitarse y expresar su «follabilidad», como si la transformación de una mujer en el objeto del deseo por excelencia pudiera satisfacer su necesidad de que otras personas presten atención a la profundidad y amplitud de su yo verdadero, incluso en el ámbito sexual.

«Mírame, pero no me toques» era la norma incoherente que solía gobernar las exhibiciones de auto-objetualización femenina en el pasado. Apremiaba a las mujeres a sentir placer al despertar el deseo en los hombres y luego negarles la satisfacción de ese deseo. Para cada tipo de placer, un tipo de regla. Pero la nueva norma, que surgió de los subterráneos de la pornografía y ahora nos salta a la cara por todas partes, es «¡No te conformes con mirar: toca!», y ha demostrado ser aún más extravagante. Tiene sentido en la pornutopía, donde todos despiertan el deseo de todos los demás y el contacto físico entre los seres humanos conduce inevitablemente al orgasmo en cualquier circunstancia.

Lo rara que resulta esta norma en el mundo real se percibe en la explicación que mis alumnas dan para pasar los fines de semana haciendo felaciones no recíprocas a chicos borrachos en las fiestas de las hermandades universitarias: dicen que disfrutan de la sensación de poder que esto les da. Te arreglas como una Barbie para conseguir que algún tipo se ponga cachondo y, llegado ese punto, podrías simplemente irte; pero no lo haces. En vez de eso, te complace despertar la lubricidad de ese masturbado potencial y no negarle la satisfacción de su deseo. La razón de la primera fase de este placer es fácil de identificar, ya que es muy parecida al placer proporcionado a las mujeres bajo el viejo orden del narcisismo femenino. Se trata del placer de deleitarse con la excitación y posterior frustración de otra persona o, en una palabra, de sadismo. Las mujeres que juegan según las reglas, es decir, las mujeres que desean sobrevivir en un mundo de hombres en lugar de emprender el trabajo desalentador de intentar cambiarlo, siempre se han sentido tentadas de

sustituir los placeres del sadismo por los placeres (y los sinsabores) de la subjetividad beauvoiriana. Pero todavía no hemos respondido a la pregunta de qué placer puede encontrar la joven que simulaba alejarse de su presa en darse la vuelta y aliviar el ardor y la frustración que tanto trabajo le costó conseguir.

No quiero ser condescendiente con respecto a mis alumnas y no quiero hablar por ellas. Pero me gustaría poder entender al menos por qué tienen tan poco interés en recibir el mismo tipo de favor a cambio. Un número asombrosamente grande de «chicas», pues así han vuelto a referirse a sí mismas, me han dicho que se sienten más cómodas enfren-tándose a la contemplación de la erección de un extraño que mostrán-dole su propia vulva, infaliblemente depilada. (Vivimos en un mundo donde ninguna parte del cuerpo de una mujer es tan privada como para no tener que someterla a estándares de belleza públicos.) Esto supone ir más allá de la auto-objetualización. Renuncias a tu propio placer, ya sea sádico u orgásmico, por el de otra persona; tal vez experimentas incomodidad y frustración al llevar a cabo este sacrificio; y luego te encuentras no ya fingiendo disfrutar, sino realmente disfrutando de esta auto-humillación voluntaria.

Las experiencias de mis alumnas en sus interacciones sexuales con los hombres confirman la lógica de la pornutopía: complacer a alguien sexualmente es complacerte a ti misma y no hay razón para preguntarte si lo que te hace feliz es algo que realmente deseas, o si realmente te sientes satisfecha. Pero yo me pregunto: ¿podría el placer de proporcionar a un tipo una felación no recíproca ser un placer masoquista? ¿Es incluso similar a convertirse en martir? O, si se trata de una interiorización de la lógica de la pornutopía, ¿qué es lo que la ha impulsado y qué la sostiene frente a las realidades de la sexualidad en el mundo real? Cuando les pregunto a mis estudiantes qué sentido le dan esa experiencia, ellas, como todas nosotras, se quedan sin palabras.