

# **ANTROPOLOGÍA**



## Utopía inmanente, utopía trascendente y utopía trascendental

### Immanent utopia, transcendent utopia and transcendental utopia

ISABEL G. GAMERO CABRERA\*

**Resumen:** En este artículo quisiera contemplar los argumentos de dos autores muy distintos, Seyla Benhabib y Slavoj Žižek, quienes coinciden en señalar que la aportación de Judith Butler a la filosofía política no resulta demasiado convincente por no considerar la tendencia utópica que toda teoría y práctica política debería mantener. Nos aproximaremos en orden cronológico a estas dos críticas, orden que nos va a permitir entender mejor la evolución del pensamiento de Butler.

**Palabras clave:** Utopía, política, universal, feminismo, minorías

**Abstract:** In this paper, we would like to analyse the arguments of two quite different philosophers: Seyla Benhabib and Slavoj Žižek, who, nevertheless, share a point of view in their respective critiques of Judith Butler. Both authors argue that Butler's apotation to political philosophy is not quite convincing, because she does not consider the utopical tendency that every theory and praxis of politics should maintain. We aim at understanding these two arguments in chronological order, which facilitates comprehension of the evolution of Butler's theory.

**Keywords:** Utopy, politics, universal, feminism, minorities

### I. ¿Feminismo sin horizontes? La polémica entre Benhabib y Butler

En primer lugar cabe aludir a la polémica que tuvo lugar en el debate filosófico en torno al feminismo en los años noventa, referida a la relación entre este movimiento y las corrientes teóricas posmodernas. Dos de las principales contendientes en esta disputa fueron Seyla Benhabib y Judith Butler. Sus desacuerdos nos van a resultar de mucho interés:

Para Benhabib, feminismo y posmodernismo son posturas, «si no contradictorias, radicalmente divergentes» (2002:242), de tal modo que su unión puede llegar a eliminar «no sólo la especificidad de la teoría feminista, sino cuestionar por completo sus ideales emancipatorios» (ib.) La posmodernidad supone para la autora un «clima intelectual profundamente escéptico respecto de los ideales morales y políticos de la modernidad, la Ilustración y la democracia liberal» (ib:14). Dichas corrientes posmodernas cuestionan, e incluso, llegan a declarar el fin de tres elementos básicos de la modernidad: el hombre, la historia y la metafísica (ib:239), nos centraremos sobre todo en el segundo elemento.

---

\* Universidad Complutense de Madrid. Este artículo ha sido realizado gracias al apoyo marco del proyecto de investigación «Normatividad y praxis. El debate actual después de Wittgenstein» (FFI2010-15975) financiado por el Ministerio de Ciencia e Innovación del Gobierno de España.

Por final de la historia, Benhabib entiende la interrupción del «interés epistémico en la historia de los grupos en lucha para la construcción de sus narrativas del pasado» (ib:259), lo que asimismo impide que dichos grupos se reapropien de su historia en nombre de un futuro emancipado (ib.) La posibilidad (negada, según ella, por los posmodernos) de que distintos grupos elaboren sus propias narrativas del pasado y persigan un futuro emancipado es de especial relevancia, ya que estas dos nociones van a suponer un concepto de utopía distinto al de la tradición racionalista moderna.

Benhabib se muestra reacia a seguir manteniendo el modelo de utopía desarrollado en la Edad Moderna, que planteaba «la reestructuración general de nuestro universo social y político según un plan racionalmente elaborado» (ib:259) Ahora bien, según ella: «el fin de estas visiones racionalistas de ingeniería social no puede secar las fuentes de la utopía en la humanidad» (ib.), porque sin impulso utópico, resulta imposible aspirar a la mejora de las circunstancias presentes.

En oposición a las descripciones prefijadas e inmovilistas del mejor modo de vida posible de las utopías racionalistas, como las de Moro y Campanella (quienes por cierto, justificaban el orden social imperante, el cual por ejemplo, se discriminaba a la mujer), Benhabib destaca que no existe una única forma de relatar el pasado, ni una única meta u horizonte utópico establecido de antemano, sino que estos varían según distintos grupos, con distintas reivindicaciones, se orienten hacia horizontes emancipatorios<sup>1</sup>; pero este rechazo de la utopía racionalista no debería conducir, al menos según Benhabib, a una deriva relativista, ya que la filósofa señala la existencia de un horizonte común e igual para todos los seres humanos, concretado en dos principios: el reconocimiento de que todos los seres capaces de habla deben ser partícipes en la conversación moral, esto es, el principio de respeto moral universal, y en segundo lugar, el principio de reciprocidad igualitaria y simétrica de todos los hablantes (ib:43).

Ahora bien, estos principios son formales o ideales contrafácticos (ib:68) no poseen contenidos dados de antemano, sino que suponen un horizonte regulativo, que puede orientar las acciones de grupos muy diversos y va a permitir el desarrollo de un criterio normativo que puede ser usado como «vara de medida crítica» (ib:64) para mostrar y tratar de superar las situaciones de exclusión donde tales principios no se cumplan.

La utopía, horizonte orientado por estos principios, es definida por Benhabib como un imperativo práctico-moral, formal, y un «principio regulador de la esperanza» (ib:252). Sin tal principio, continúa la autora, (en lo que recuerda a un argumento trascendental) la moralidad y la transformación radical serían impensables (ib.) Por ello, cuando los posmodernos declaran el final de la historia y cuestionan los horizontes utópicos, se quedan sin herramientas para iniciar cualquier reivindicación crítica.

Uno de los principales referentes críticos de Benhabib en esta cuestión es Judith Butler, quien en su primera obra, *El género en disputa*, se muestra más que cauta ante los horizontes ideales que, según ella, nos pueden desviar de la tarea más urgente de «abrir nuevas posibilidades de género, sin precisar qué tipo de posibilidades debían realizarse» (2007:8). No debemos olvidar que el objetivo de esta obra era problematizar el género, es decir,

---

<sup>1</sup> Para defender esta tesis Benhabib sostiene una concepción narrativa de la identidad (2002:18). En este aspecto no se distanciaría tanto de la teoría de Butler, pero tratar este punto nos alejaría demasiado de nuestro tema.

reflexionar sobre la posibilidad de «alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista» (ib:99). Esta tarea, continúa la autora, no debe realizarse «mediante maniobras que sueñen con un más allá utópico, sino movilizándolo, confundiendo subversivamente y multiplicando aquellas categorías constitutivas que intentan preservar el género en el sitio que le corresponde» (ib.)

Aunque los términos empleados por Butler y Benhabib sean muy distintos, sí que cabe percibir la diferencia que se establece entre sus teorías en relación con la utopía:

Butler rechaza cualquier planteamiento utópico que suponga la idealización de las configuraciones de género, tanto como un elemento dado de antemano, como un horizonte liberador. Comprenderemos mejor su rechazo a la utopía a partir de su crítica a Luce Irigaray, quien, según Butler, supone una «idea utópica de una sexualidad específicamente femenina liberada de las construcciones heterosexuales» (ib:92). La propuesta de Irigaray se convierte en una aspiración imposible para Butler, quien, con influencia foucaultiana, sostiene que la sexualidad está siempre construida dentro de los regímenes de poder, y la pretensión de alcanzar una realidad que esté «antes», «fuera» o «más allá» implica «una imposibilidad cultural y un deseo políticamente impracticable, que posterga la tarea concreta y contemporánea de proponer alternativas subversivas». (ib.:94) De este modo, según Butler, teorías como las de Irigaray sirven «para finalidades culturalmente conservadoras y se convierten en una práctica excluyente dentro del feminismo» (ib.:103). Ya que «el hecho de aludir a una femineidad original o auténtica es un ideal nostálgico y limitado que se opone a la necesidad actual de analizar el género como una construcción cultural compleja» (ib). En oposición a esos ideales, las prácticas gays y lésbicas deberían fomentar «el replanteamiento subversivo y paródico del poder, más que la imposible fantasía de su trascendencia total» (ib:246).

Volviendo a nuestra polémica, lo que Butler cuestionaría del planteamiento de Benhabib sería su postulación de la «comunidad utópica de la humanidad» (2002:69), con «normas de moral universal y de reciprocidad igualitaria» (ib:44). Es decir, aunque el horizonte que diseña Benhabib sea «posilustrado, dialógico, no legislativo y consciente de las diferencias entre las distintas culturas y los dos géneros» (ib:16), en el momento en que aspira a una cierta universalidad, aunque sea contrafáctica y formal, supone un problema. Esto es, de acuerdo con Butler, Benhabib obvia el carácter construido, tanto de las categorías de sujetos y de grupos en lucha (esto es, la especificidad de la mujer como sujeto del feminismo), como de los objetivos emancipatorios que se persiguen (la ya aludida, comunidad utópica de la humanidad) y al dar a dichas categorías una proyección universal, esta autora puede llegar a omitir que existen sujetos que no se identifican con esas categorías y horizontes y que quedan al margen, sin posibilidad de representación.

En este sentido, Butler se pregunta en qué medida la energía empleada en encontrar una identidad común, como base para una política feminista orientada a un único objetivo, el de la emancipación universal, puede llegar a impedir que se ponga en duda la construcción política y la reglamentación de la identidad (2007:38); por el contrario, la autora apuesta por una política de «unidades provisionales en el contexto de acciones específicas» (ib:69) y de coaliciones abiertas que crearán identidades distintas, que se instauran y abandonan en función de cada objetivo que se persiga, sin que haya «obediencia a un *telos* normativo de definición cerrada» (ib:70)

La carencia de *telos* y la concepción construida y cambiante de la identidad, tesis básicas de la primera obra de Butler, suponen para Benhabib, una postura posmoderna que impide el feminismo, al «socavar la capacidad de decisión de las mujeres y la reapropiación de su historia en nombre de un futuro emancipado» (2002:259). Por ello Benhabib cuestiona el potencial político de la obra de Butler, ya que: «¿Cómo podría pensarse el proyecto mismo de la emancipación feminista sin ese ideal regulador que permite fortalecer la capacidad de decisión, la autonomía y la identidad personal de las mujeres?» (ib: 243). El debate continuará en las décadas siguientes, donde, como veremos, la posición de Butler va a presentar matices distintos.

## II. En los límites del universal. El debate entre Žižek y Butler

Pasamos a la segunda de las críticas, la realizada por Slavoj Žižek en un debate que mantuvo en el año 2.000 con Ernesto Laclau y la ya citada Butler. La polémica sigue girando en torno a la posibilidad de un planteamiento utópico y universalista en filosofía política, aunque cabe encontrar varias diferencias respecto del apartado anterior.

Debemos tener en cuenta la polisemia del término «universal» como uno de los elementos más relevantes para este debate, ya que los principales desacuerdos entre estos dos autores se refieren a este concepto. Para empezar, quisiera referirme a la comprensión que Butler tiene de la universalidad, ya que diez años después de la publicación de *El género en disputa*, ella va a destacar que su forma de entender este concepto ha variado. La autora relata cómo su implicación en distintos movimientos políticos, le hizo replantearse algunos de sus conceptos básicos, de este modo, pese a su rechazo inicial a cualquier planteamiento de vocación universalista, llega a reconocer la utilidad del uso estratégico de ese término, entendiéndolo como una «categoría no sustancial y abierta» (2007:21), con una clara función performativa y concretada en una tarea de traducción cultural orientada al futuro (ib.), categoría que, por supuesto, nunca puede llegar a cerrarse.

Butler recuerda que en la historia se han dado muchas y distintas construcciones de la universalidad, generalmente unilaterales, exclusivistas e incluso «parroquianas» (1996:89), hecho que le crea desconfianza respecto de que el uso de este concepto en la actualidad vaya a ser más acertado u objetivo; pero este argumento no le conduce al rechazo del universal, sino a tomar este concepto como un constructo, que se ha ido modificando a lo largo de la historia. La filósofa distingue cualquier pretensión de universalidad que se crea infalible, dada de antemano y por ello tiende a imponerse; de una nueva comprensión del universal como la tendencia a reconocer cada vez un mayor número de sujetos, pero que es consciente de que siempre quedan personas en los límites de sus formulaciones, lo que obliga al desplazamiento y la retraducción de este concepto. En este sentido, sostiene que lo más positivo de cualquier pretensión de universalidad es su imposible realización (ib:90).

En conclusión, para Butler el universal sólo puede ser articulado por los desafíos a su definición, por las reivindicaciones de los que no están cubiertos por ese término y, desde sus límites, demandan ser reconocidos (ib.) Nunca puede ser identificado con un contenido particular, sino que debe darse siempre una apertura, una diferencia, entre su formulación y sus sucesivas aplicaciones, siendo esta inconmensurabilidad garantía de cambio y ampliación de las demandas de distintos grupos, lo que además es crucial para las posibilidades futuras de las disputas democráticas (2000:167).

Esta condición de inconmensurabilidad y de imposible cierre del universal va a motivar la crítica de Žižek a Butler. Para el autor esloveno, el concepto de universalidad que maneja Butler supone un marco «formal, abstracto y a priori» (2000:121), al que subyace una «distinción protokantiana silenciosa entre forma y contenido» (ib:118). Esta diferencia entre el concepto (la forma, según Žižek) y cada uno de los intentos frustrados de darle contenido, provoca la plena contingencia en la práctica política y no da ninguna garantía de cuál será el desenlace de cada lucha social. Todo esto implica una «lógica de infinidad espuria» (ib:121), sin posibilidad alguna de solución, esto es, un proceso interminable de desplazamientos complejos parciales, de reformas políticas a pequeña escala, que no llevan a nada. Si trasladamos esta concepción del universal a la política presente, los resultados, según Žižek, no pueden ser más desesperanzadores y conformistas: con esta «lógica de la infinidad espuria», resulta imposible cambiar nada.

En este sentido, lo que el autor sostiene es que toda teoría y práctica política que se limite a tratar de desplazar los márgenes de lo establecido y a buscar soluciones parciales y provisionales a problemas concretos, no es más que un ejercicio conformista y resignado, que ha renunciado a la utopía de un cambio total. Los procesos de resignificación y traducción propuestos por Butler dejan algo siempre igual, sin cuestionarlo, ni pretender modificarlo, esto es, el capital (ib:225).

Para Žižek, la autora nunca cuestiona los principios de una economía capitalista de mercado, no critica el sistema democrático-liberal, ni contempla la posibilidad de un régimen político completamente diferente, con lo que «participa plenamente en el abandono de estas cuestiones por la izquierda posmoderna» (ib:225), opción política que ha sucumbido al «chantaje ideológico de la derecha, aceptando sus premisas básicas» (ib:135) en tanto han renunciado a la idea de un cambio global en las relaciones fundamentales de nuestra sociedad y por consiguiente, aceptan el marco capitalista democrático liberal, como «telón de fondo incuestionable» (ib:322).

Esta falta de criticismo se debe, según Žižek, a la extensión de uno de los principales y más extendidos (o menos cuestionados) clichés neoliberales: La era post-ideológica, en la cual, como en un proceso de madurez, se acepta la pérdida de los ideales de la adolescencia, para ingresar en la vida adulta, cotidiana y realista. En el terreno político, esta renuncia supone el abandono de todo proyecto utópico (ib:325), es decir, para el autor, el monopolio global, tanto ideológico, como financiero, que el mercado capitalista lleva a cabo bloquea cualquier otra opción, iniciando un «cierre ideológico» o «bloqueo mental» que impide imaginar un cambio social (ib:326).

En una obra posterior, Žižek identifica la forma ideológica del capitalismo global con el multiculturalismo (2007:56), opción teórica en la que también incluye a Butler. Para el autor, las prácticas tolerantes y bienintencionadas de este movimiento, el reconocimiento de los diferentes derechos de los excluidos y la defensa de los intereses de cada comunidad, en cierto sentido singulariza y puede llegar a marginar a cada uno de estos grupos, al impedir que eleven sus problemas a un ámbito universal (ib:39). De este modo, las demandas de dichos sectores nunca dejan de ser reivindicaciones puntuales y concretas, que no cambiarán la situación de estos (ib:40). Para Žižek, las medidas de discriminación positiva que tratan de proteger a dichos grupos, los paralizan e interrumpen su potencial crítico (ib:46), en lo que constituye una suerte de racismo (ib:56), que respeta la identidad de los otros, al diferenciarse

de ellos, pero que impide la universalización de cualquier demanda y evade la pregunta fundamental: ¿Cómo iniciar un cambio radical que acabe con el capitalismo?

Para Žižek, el único vínculo que comparten todas estas minorías «protegidas» por la lógica multiculturalista, el único universal que persiste entre tanta diferencia es (de nuevo) el capital. El sistema capitalista es el único que no distingue entre estas diferentes comunidades, en tanto está siempre dispuesto a satisfacer las demandas específicas de cada grupo o subgrupo (ib:48). Y aludiendo directamente a Butler, llega a reconocer el porqué de su crítica y se muestra sensible hacia los objetivos que la autora persigue, pero sigue insistiendo en que el sistema capitalista es tan omniabarcante y totalizador, que llega a anular cualquier reivindicación social o política, al convertirla en otra opción de mercado más (ib:68). Es decir, aunque Žižek reconozca la importancia de la movilización por los derechos de los homosexuales (o de cualquier otro colectivo), afirma que estas demandas no tendrán sentido hasta que no se acabe con el capitalismo, que es tan poderoso que convierte cualquier reivindicación política o social en un sector de mercado o *target* publicitario.

Para acabar este apartado, me gustaría contemplar cuál es la alternativa utópica que propone este autor. Parte, como ya sabemos, de una crítica radical al «régimen capitalista, global, postpolítico, liberal democrático, régimen del no acontecimiento» (ib:47), por lo tanto, se dirige a destruir por completo el sistema capitalista.

Žižek opone de este modo todas las opciones políticas o filosóficas que no cuestionan al capitalismo<sup>2</sup> a «la verdadera política», entendida como «el momento en que una reivindicación específica no es simplemente un elemento de una negociación de intereses sino que apunta a algo más y pasa a funcionar como condensación metafórica de la completa reestructuración del espacio social» (ib:46). El autor rechaza la búsqueda de soluciones particulares y parciales a problemas concretos, que dejan incólume la estructura capitalista; y reivindica que cada demanda particular tenga la oportunidad de alzarse como universal (ib:40), para lograr de este modo la apertura, la consecución de algo completamente nuevo e inesperado, esto es, el acontecimiento. En la historia de la filosofía, sostiene este autor, han sido pocos los que se han atrevido a este gesto, destacando sobre todo a filósofos como Heidegger o Badiou (2000:140)

Según este autor, los partidos de izquierda, en vez de aceptar las premisas básicas del sistema capitalista liberal, deberían buscar el acontecimiento, para ello deberían ocupar el lugar de la marginación y de la particularidad, entendidas éstas ahora como universales. Se trataría de un nuevo posicionamiento de los movimientos de izquierda, quienes deben asumir que la neutralidad no existe, aceptar el carácter antagónico de la sociedad (2007:65), e identificar la universalidad con la exclusión, en oposición a la falsa universalidad del multiculturalismo y a la universalidad imperante del capitalismo. Lo híbrido, lo diferente, lo excluido es el lugar donde va a aparecer un nuevo universal o «particular desencajado» (ib:67) y paradójico que muestre el desequilibrio fundamental y la incoherencia del todo social capitalista (ib:68) y subvierta o elimine este sistema. Y este objetivo no es un horizonte, como en el caso de Benhabib, sino una meta alcanzable, una posibilidad real y subversiva.

---

2 En este amplio conjunto de propuestas reformistas insuficientes identifica e iguala, además de la ya citada Butler, a autores como Derrida, Habermas, Rorty y Dennett, en tanto «adoptarían la misma postura democrática liberal de centroizquierda», de tal modo que «la diferencia entre sus posiciones es insignificante» (2000:140)



Éste sería, para Žižek, el verdadero sentido de la utopía, entendida como una «elección loca imposible» (2000:134), que se identificara con lo completamente diferente, con lo inaceptable y lo universalizara, con un gesto inesperado, que acabara con todo lo anterior y que no compartiera ninguna premisa con sus oponentes. Se trataría de un gesto radical que sorprendería a los demás (e incluso a uno mismo) y que nunca puede ser temeroso<sup>3</sup>, sino todo lo contrario, debe aceptar su inicio violento, que incluso a menudo, puede conllevar la necesidad de golpearse a uno mismo<sup>4</sup> (ib:133-134).

El primer paso para tal movimiento utópico y rompedor tiene que surgir de uno mismo, sin temer a la autodestrucción, se trata de la afirmación, el «sí radical» de Derrida, que según Žižek (ib:130) supone la afirmación de una completa subjetividad, pero entendiendo ésta como fragmentaria, vacía e imposible, como el lugar de la excepción que debe universalizarse. Dicha afirmación (que puede entenderse como un «prefiero golpearme a mí mismo a que me golpee el sistema capitalista») conllevaría una «transgresión inherente» (ib:222) que provocaría un desplazamiento o resignificación de las coordenadas simbólicas que conceden identidad al sujeto y produciría, siempre según Žižek, la «transformación radical del propio principio estructurante universal del orden simbólico existente» (ib). Liberados de cualquier orden simbólico anterior, sin compromisos, ni ataduras con ningún elemento del pasado, se alcanzaría un tiempo completamente nuevo. Para el autor, «la única perspectiva realista es fundar una nueva universalidad política optando por lo imposible, asumiendo plenamente el lugar de la excepción, sin tabúes, ni normas *a priori* cuyo respeto nos impediría resignificarnos» (ib:328) y no quiero dejar de señalar que entre estas normas *a priori* que el autor propone eliminar, se encuentran la democracia y los derechos humanos (ib.)

No deseo insistir más en esta descripción de la utopía žižekiana, pero merece la pena acabar este apartado con una constatación: El autor se refiere a la transformación radical del orden imperante, a asumir el lugar de la excepción, de la diferencia, de lo completamente otro; pero más allá de su crítica radical a todo lo existente y de su identificación de casi todas las posibles propuestas filosóficas o políticas con un mero conformismo que no propone la subversión del capitalismo, él tampoco ofrece alternativas o medidas concretas para el cambio de este sistema. La misma Butler critica esta falta de propuestas de Žižek (2000:277). Ahora bien, la respuesta del autor esloveno a esta crítica es la siguiente: La ideología promulgada por el sistema capitalista es tan omniabarcante y totalitaria que nos bloquea y nos impide pensar alternativas, pero, antes que caer en el chantaje ideológico de la derecha o en la postura conformista de la izquierda posmoderna acrítica, es «más importante que nunca mantener abierto el lugar utópico de la alternativa global, aunque éste permanezca vacío» (2000:327).

### III. Conclusiones: Tres modelos de utopía

Acabamos con la constatación de que, a pesar de que ambos autores, Žižek y Benhabib, compartan una postura crítica respecto de Butler y propongan una alternativa utópica a la

3 No me resisto a mencionar que para Zizek uno de los filósofos más temerosos y reticentes a la «inversión del orden racional» fue Wittgenstein, por haber afirmado: «de lo que no se sabe es mejor callar» en vez de hablar (2007:93)

4 En este sentido Zizek nunca deja de referirse a la película *El Club de la lucha* (véase por ejemplo 2006:117)

obra de esta autora, sus propuestas difieren bastante; esto nos va a permitir sostener que hay (al menos) dos modos distintos de entender la utopía. Aprovechando la terminología de Benhabib, cabe distinguir la utopía de cumplimiento o realización (*fullfilment*) y la de transfiguración o transformación (*transfiguration*) (1986:13)

El primer tipo de utopía intenta promover que la sociedad del futuro solvente las demandas que en el presente está desatendidas, se trata de la «culminación del potencial implícito, pero frustrado, del presente» (ib:41). Cabe relacionar este impulso utópico con las promesas universalistas de las revoluciones burguesas, que promovían la consecución de unos mismos derechos (justicia, igualdad, democracia...) para todos. El modelo de utopía de Benhabib se acerca a esta postura, al reconocer la deuda de cualquier movimiento emancipador con las reivindicaciones sociales del pasado.

En segundo lugar, las utopías transformadoras enfatizan la emergencia de necesidades cualitativamente nuevas, de otras relaciones sociales y de otros modos de asociación, de este modo, el potencial utópico supone una ruptura, radical y cualitativa con el pasado (ib:41) y la negación radical del presente (ib:42), en la búsqueda de una realidad completamente nueva; podemos identificar la utopía de Žižek con una versión, bastante radical, de este modelo.

Ahora bien, la diferencia más destacable entre estos dos autores se concreta en su forma de entender cómo (o si) puede alcanzarse la meta marcada por cada una de estas teorías. Si nos servimos de la terminología kantiana, cabe decir que mientras el modelo de utopía de Benhabib supone un horizonte regulativo u orientación trascendental hacia una situación ideal, que se sabe inalcanzable, pero cuya persecución, el mismo proceso de búsqueda, contribuye a la mejora de nuestra realidad<sup>5</sup>; la utopía que propone Žižek implica un salto trascendente a otra dimensión completamente nueva y distinta a todo lo conocido hasta ahora. Aunque se refería a un ámbito más epistemológico que político y salvando las distancias, Kant describió dicho salto como «volar por encima de toda experiencia posible, basándose en el poder de meras ideas» (1998:A638, B666); actitud problemática que interrumpe el progreso de la razón (que interrumpe el progreso de la práctica política, me atrevería a añadir yo), porque prescinde de «todos los frutos derivados del cultivo de su terreno propio, que es la experiencia» (ib. A773, B801) y acaba cualquier posible investigación, «no con conocimientos, sino con la total incomprendibilidad de un principio ideado de antemano» (ib. A774, B802)

Quizás por esta diferencia de enfoques, ambos autores critican la falta de impulso utópico de Butler, pero sólo Žižek la «acusa» de kantiana; en este mismo sentido, incluso podríamos decir que para Benhabib uno de los principales problemas de esta autora es su falta de kantismo, pero, ¿quiere decir esto que Butler renuncia a la utopía, como sostienen ambos?

La aportación de Butler en este debate supone otra variante a los dos puntos de vista descritos; si continuamos con la terminología kantiana, podríamos denominar «inmanente» a la propuesta política de esta autora, en tanto se muestra más preocupada por las circunstancias presentes y problemáticas de ciertos sectores marginados en la sociedad que por la tendencia (o el salto) hacia horizontes ideales, en el rechazo de «la imposible fantasía de la trascendencia total [de las redes de poder]» (2007:246).

En las dos polémicas que hemos descrito, Butler nunca deja de cuestionar las aportaciones de sus contendientes, por su posible y problemático contenido idealista. En este sentido

---

5 Véase en este sentido por ejemplo el último párrafo de *La Paz Perpetua* (2002:107)

señala que existe un importante riesgo a la hora de postular garantías trascendentales, ya que éstas nos pueden seducir tanto que podemos llegar a separarnos de las dificultades reales de la vida política presente (1995:131).

Por ejemplo recuerda a Benhabib que al postular la igualdad de todos los seres humanos, en cuanto poseedores de lenguaje y de razón, puede ocultar las condiciones históricas y prácticas por las cuales dicho sujeto ha sido posible (ib:136), lo que puede provocar que la discriminación de ciertos sujetos pase desapercibida, al ser tratados como iguales en un plano formal, pero continuar la discriminación en el día a día. Para Butler, asumir la universalidad como una precondition a cualquier debate implica consecuencias opresoras; ya que el universal debería tratarse como «tema y objeto del debate democrático», que nunca puede darse por supuesto sin que se convierta en una imposición violenta y excluyente (2005:17).

En el segundo caso, la autora llega a sostener que Žižek no parece mostrarse demasiado preocupado por los problemas sociales del presente, concretamente por la situación de estas vidas precarias o grupos marginados que tanto inquietan a Butler. Si bien el autor alude a dichos colectivos a lo largo de sus obras, en ocasiones, según la filósofa, da la impresión de que la realidad de estos grupos es para él «apenas algo más que una lente para comprender una realidad psíquica anterior» (2000:162)

Siguiendo con esta propuesta immanente y crítica, cabe destacar que para Butler no hay ningún otro lugar donde ubicarse (ib:184), es en la actualidad política donde debe establecerse el trabajo del teórico, no admitiendo por lo tanto una separación entre teoría y práctica (ib:264); ni un horizonte teórico, completamente nuevo, que prescinda de toda la realidad anterior. En este sentido, la utopía de Žižek no puede llevarse a cabo: o bien se convierte en una teoría idealista, separada de la realidad e impracticable, en la búsqueda de lo completamente otro; o bien la inversión dialéctica que este autor pretende realizar acaba en un planteamiento cerrado y negativo que se bloquea a sí mismo (ib:277) y que impide avanzar en el terreno de los problemas sociopolíticos cotidianos. Todo esto lleva a Butler a decir que a Žižek los problemas políticos del presente «sencillamente no le interesan» (ib.).

Pero, a pesar de estas críticas, no resulta tan claro que Butler renuncie a un cierto horizonte utópico de mayor inclusión, donde se acepten y se construyan nuevos modos de vida, más diferentes cada vez. Ahora bien, ella nunca deja de mostrarse cauta ante los horizontes marcados de antemano y aunque llegue a admitir una cierta vocación universal, ésta nunca podrá completarse, en el establecimiento de un «ideal de final abierto» (*open-ended ideal* 1996:90); en este sentido (y con muchos matices) cabría decir que el modelo de utopía que propone Butler puede ser considerado immanente y se encuentra algo más cercano al de Benhabib que al de Žižek

Quisiera acabar este artículo con otra cita de Butler, referida a la ya mencionada imposibilidad de cerrar cualquier formulación del universal; para la autora, este concepto puede ser entendido como «una posibilidad que excede cada intento de realización, que adquiere su vitalidad en su discrepancia con cualquier realidad actual. Lo que hace que esta discrepancia sea vital es su capacidad para abrir nuevos campos de posibilidad y, así, inyectar esperanza allí donde una sensación de fatalidad está amenazando permanentemente con clausurar el pensamiento político» (2000:167)

En este sentido, la utopía no constituye para Butler un lugar, ni un momento futuro, sino más bien una tendencia «a la contra», discrepante o incluso (en sus mismas palabras)

una esperanza, que sobre todo emerge cuando se da un pensamiento y una práctica política clausurada, dogmática o intolerante. Son estos hechos, estas marginaciones y vulneraciones a seres humanos, las que inician las luchas por las mejoras de las circunstancias presentes o la superación de alguna exclusión, aun sabiendo que en la práctica nunca podrán acabarse tales situaciones de discriminación, porque cualquier concepción cerrada y completa siempre deja a sujetos al margen, en la ocultación o anulación de otras realidades diferentes.

### **Bibliografía:**

- BENHABIB, S. (1986) *Critique, norm and utopia*. Colombia University Press. Nueva York
- BENHABIB, S. (2002) *El ser y el otro en la ética contemporánea*. Gedisa. Barcelona
- BUTLER, J. et al. (1995) *Feminist contentions*. Routledge. Londres.
- BUTLER, J. (1996) *Excitable Speech*. Routledge. Nueva York.
- BUTLER, J. (2005) *Dar cuenta de sí mismo*. Amorrortu. Buenos Aires.
- BUTLER, J. (2007) *El género en disputa*. Paidós. Barcelona
- KANT, I. (1998) *Crítica de la razón pura*. Taurus. Madrid
- KANT, I. (2002) *La paz perpetua*. Alianza Editorial. Madrid.
- ŽIŽEK, S., BUTLER, J. y LACLAU, E. (2000) *Contingencia, hegemonía, universalidad*. FCE. Buenos Aires
- ŽIŽEK, S. (2006) *Arriesgar lo imposible*. Trotta. Madrid.
- ŽIŽEK, S. (2007) *En defensa de la intolerancia*. Sequitur. Madrid