

Filosofía política anormal. Una postal desde Bacurau¹

Abnormal Political Philosophy. A postcard from Bacurau

Lluís Pla Vargas

A José Manuel Bermudo Ávila

Resumen: Partiendo de la inspiración de la película *Bacurau*, establezco aquí una distinción entre una *filosofía política normal* y una *filosofía política anormal*. La base de esta distinción se encuentra en las ideas de Thomas Kuhn y, más específicamente, de Nancy Fraser. Argumento a continuación que la filosofía política anormal debe enfrentarse a una situación en la cual no están claros el *qué*, el *cómo* ni el *quién* de la política contemporánea. Por ello, la filosofía política anormal, que se entiende a sí misma como una figura de transición entre dos periodos de normalidad, ofrece una reflexión distinta, atenta a las anomalías, históricamente informada y crítica de la política. En la conclusión, planteo la necesidad de tal enfoque para hacer frente a la emergencia de la violencia como mecanismo para la resolución de los conflictos políticos.

Palabras clave: Filosofía política, Nancy Fraser, anomalía, crítica política, Walter Benjamin.

Abstract: Starting from the inspiration of the film *Bacurau*, I establish here a distinction between a *normal political philosophy* and an *abnormal political philosophy*. The basement of that distinction lies in the ideas of Thomas Kuhn and, more specifically, Nancy Fraser. I argue next that *abnormal political philosophy* has to face a situation in which the *what*, the *how* and the *who* of contemporary politics are not clear. For that reason, *abnormal political philosophy*, that it understands itself as a transition figure between two periods of normality, offers a different reflection, attentive to abnormalities, historically informed and critical of politics. In conclusion I set out the need of that approach in order to face the emergency of violence as a procedure of solving political conflicts.

Keywords: Political philosophy, Nancy Fraser, Abnormality, Political Criticism, Walter Benjamin.

¹ Este texto recoge la ponencia presentada en el marco del I Congreso de Ciencias del Estado celebrado en la Universidad Federal de Minas Gerais durante el mes de octubre de 2020. Agradezco a Joao Pedro de Carvalho, José Luiz Borges Horta, Miquel Amengual, Francesco Petrone y José Manuel Bermudo su lectura de este trabajo. Quisiera añadir un agradecimiento especial a José Manuel Bermudo veinticinco años después de nuestro primer encuentro. Este escrito le debe mucho a la insobornable actitud crítica que siempre le ha acompañado y que le ha llevado en todo momento a posponer *sine die* la construcción de ciudades ideales y a cuestionar a los que se atrevían a hacerlo. Quede aquí testimonio de mi agradecimiento por todos estos años de magisterio y amistad.

1. A MODO DE INTRODUCCIÓN: BACURAU Y LA FILOSOFÍA POLÍTICA

En la historia de la cultura suele suceder que la transformación de las mentalidades y las variaciones filosóficas o científicas que hacen época se anticipan en los productos artísticos. La revitalización del humanismo clásico durante el Renacimiento en Italia fue precedida por la literatura de Dante, Bocaccio y Petrarca en los siglos XIII y XIV. Las vanguardias artísticas de finales del siglo XIX y principios del XX se adelantaron a la nueva comprensión científica y filosófica de la realidad por parte de Bergson, Einstein, Husserl y Wittgenstein. Incluso la literatura, la música y la arquitectura acogieron y ejemplificaron el llamado *síndrome posmoderno* mucho antes de que Jean-François Lyotard escribiera *La condición posmoderna* a finales de la década de 1970. El arte, el producto de esa danza que, según la tesis de Kant, bailan la imaginación y el entendimiento, y que el juicio estético capta,² tiene esa peculiar capacidad de especular con moderado acierto acerca del porvenir. Si nos atenemos a esta constatación, entonces podríamos comprender *Bacurau*, la multipremiada película de Kleber Mendonça y Juliano Dornelles, como un mensaje crudo e inquietante sobre el futuro de las comunidades políticas, un mensaje que, a mi juicio, puede sugerir algunas indicaciones sugestivas para la reflexión de la filosofía política.

Bacurau es el nombre de una pequeña comunidad del interior de Brasil. Sus habitantes llevan una vida difícil, ligada a las tareas agrícolas y ganaderas, mientras peligra algún servicio básico, como el suministro de agua. Sobre ese fondo colectivo, precario pero hasta cierto punto feliz, destacan algunos personajes arquetípicos –la matriarca, el maestro, la doctora, un asesino, la prostituta– con cuyas intervenciones y las de otros personajes se va a hilar la historia que nos cuenta la película. Bacurau, como toda comunidad, es ambivalente: aunque languidece en una situación cercana a la miseria y no carece de conflictos, hace esfuerzos por sobrevivir, posee una intensa vida comunitaria y se enorgullece de un pasado de rebeldía, recogido y mostrado en el museo de historia local; esa actitud indómita de sus habitantes todavía se percibe en el vacío despreciativo con el cual rechazan la visita del alcalde en campaña electoral. La película transita entre dos funerales; el primero individual, el segundo colectivo. ¿Qué sucede entre los dos? En primer lugar, que el maestro y sus alumnos descubren, consternados, que Bacurau no puede ser geolocalizado a través de *Google Maps*, es decir, que han desaparecido para *Google* –lo cual equivale a la muerte en la sociedad digital–. Y, en segundo lugar, que un grupo de turistas extraños, hombres y mujeres extranjeros, armados hasta los dientes, los cuales solo hablan –significativamente– en inglés y cuya conducta fría y calculadora muestra rasgos psicopáticos, se ha instalado en los alrededores de la comunidad y ha enviado un dron a explorar y vigilar toda la zona. A continuación, a través de la intervención de estos turistas siniestros, se desencadena una tragedia que desemboca en un final violento e improbable, aunque moralmente satisfactorio.

² Afirma Kant: «[...] el Juicio estético, así como en el juicio de lo bello refiere la imaginación, en su libre juego, al entendimiento para concordar con los *conceptos* de este en general (sin determinación de ellos)». Immanuel Kant: *Crítica del juicio*, Espasa-Calpe, Madrid, 1997, pág. 197.

La película es una metáfora despiadada de la globalización neoliberal en la cual el turismo no aparece ya como mera explotación de los pueblos, sino como poder que, en ausencia de un Estado de derecho capaz de regular la actividad económica para que se equilibren los beneficios entre los inversores y los ciudadanos, puede llegar al extremo de decidir sobre la vida y la muerte de los habitantes de ciertas regiones del mundo y no de manera indirecta, negándoles su condición de destinos turísticos, sino directamente, como si se tratara de reservas de caza –lo que de otra manera, no menos cruel, ya se ha observado en el negocio del turismo sexual–. *Bacurau* hace la sugerencia envenenada de que los caprichos del negocio turístico pueden reproducir en una versión actualizada lo que Michel Foucault denominó el derecho de vida y muerte propio del antiguo poder soberano, ese derecho que antes y ahora debe entenderse en un sentido atenuado, como derecho de *hacer morir* o de *dejar vivir*.³ En *Bacurau*, la vida de los ciudadanos corre peligro, mientras el Estado de derecho ni está ni se le espera; sin esa estructura de protección básica, a los ciudadanos que se les *había dejado vivir* ahora se les *hace morir*. En este sentido, la película representa un diagnóstico o una anticipación útiles para una reflexión filosófico-política crítica en estas circunstancias que pueden describirse, eufemísticamente, como de gobernanza global. Pero muestra algo más que también puede ser de interés para la teoría y la filosofía políticas: cómo la amenaza a un orden vital, moral y jurídico hace reaccionar a una comunidad cuando las instituciones que se había dado a sí misma para gobernarse no pueden protegerla. El modo en que los habitantes de *Bacurau* hacen frente al peligro de ser exterminados no se traduce en un individualista y anárquico “sálvese quien pueda”, sino en una respuesta colectiva que tiene como fundamento la idea de que la comunidad debe ser rescatada entre todos porque es un fin en sí para todos. En su respuesta a la agresión, todos ellos dan a entender que la comunidad es el bien público último que cabe sostener y defender porque, sin él, ningún otro bien ni privado ni público puede ser sostenido ni defendido. Y esta respuesta es interesante desde el punto de vista de la filosofía política y, en particular, desde el punto de vista de la filosofía política contemporánea.

2. DOS TIPOS DE FILOSOFÍA POLÍTICA

Quisiera dejar claro de entrada que, en lo que sigue, voy a detenerme en una serie de problemas que afectan a la reflexión filosófico-política contemporánea sin voluntad de hacer una propuesta constructiva. Con ello no adelanto una mera formalidad. Por el contrario, creo que este planteamiento es coincidente con las razones que me asisten para distinguir entre dos tipos generales de filosofía política que nacen, prosperan y decaen en periodos distintos de la vida social, económica y política de las comunidades, a saber, una *filosofía política normal* y una *filosofía política anormal*. Mi convicción es que las propuestas constructivas, decididamente normativas, en filosofía moral y política presuponen una *normalidad* o *estabilidad* en las condiciones sociales e institucionales de una comunidad política, pero que esa labor se tor-

³ Michel Foucault: *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI, Madrid, 1992, págs. 163-194.

na muy complicada y se agudiza críticamente cuando no se pueden presuponer esas condiciones y nos encontramos en circunstancias anormales en comparación con las primeras. La distinción entre una *filosofía política normal* y una *anormal* tiene un primer motivo inspirador en la tesis de Thomas Kuhn según la cual hay periodos históricos de *ciencia normal* y periodos en que los problemas e inconsistencias a los que han de hacer frente las teorías desarrolladas por la ciencia normal son tantos y tan serios que se tensionan los esquemas teóricos previos, se abren etapas de suma agitación y emergen teorías científicas *revolucionarias*. No obstante, la referencia inmediata de esta distinción es la que establece Nancy Fraser entre justicia normal y justicia anormal.⁴

Las teorías filosóficas de carácter moral y político más notorias de los últimos cincuenta años en Europa y Estados Unidos se han elaborado a partir del presupuesto de que existen instituciones sociales, jurídicas y políticas sólidas en el marco de un Estado-nación capaces de acoger interpretaciones normativas distintas, aunque razonables, de lo que sea el poder político o la justicia. Tales teorías normativas se plantean en un escenario en el cual la peripecia dramática de los habitantes de Bacurau, es decir, el hecho de que hayan sido olvidados por los gobernantes y permanezcan en los márgenes para acabar siendo víctimas del abuso por parte de un sector de la élite global, que los mata por diversión, es sencillamente imposible. Así, por ejemplo, John Rawls propone toda una serie de criterios distintos –*overlapping consensus*, la noción de equilibrio reflexivo o la idea de una razón pública– para justificar una teoría de la justicia que pueda ser aplicada a una sociedad bien ordenada, pero presupone las instituciones de las cuales en parte emerge y en las que puede tener cabida tal teoría de la justicia así como un consenso constitucional de fondo.⁵ Por otro lado, la teoría antiutilitarista de Ronald Dworkin sobre la función primordial del sistema jurídico –garantizar los derechos individuales para que constituyan, en efecto, *cartas de triunfo* frente al gobierno o la mayoría– o su hipótesis sobre un juez omnisciente capaz de resolver los casos difíciles y disolver la incerteza del derecho se apoyan, igualmente, en el presupuesto no explicitado de un entorno institucional que apoya coactivamente la defensa de los derechos o facilita la tarea al juez hercúleo.⁶ Jürgen Habermas, por su parte, argumenta que solo puede ser legítimo un sistema de los derechos generado en conexión con la soberanía popular, es decir, un sistema en que los destinatarios de las normas comparezcan como los autores de las mismas en el marco de un proceso comunicativo sin restricciones ni coacciones en el curso del cual todas las voces sean oídas y prevalezca el mejor argumento; sin embargo, igual que en el resto de los casos, Habermas da por sentado no solo la labor de las instituciones educativas, sino tam-

⁴ Véanse respectivamente Thomas Kuhn: *La estructura de las revoluciones científicas*, F.C.E, Ciudad de México, 1990 y Nancy Fraser: *Escalas de justicia*, Herder, Barcelona, 2008, págs. 97-144. Sin embargo, el análisis de Fraser sobre la justicia anormal no la detiene en el diagnóstico, sino que, por el contrario, la estimula a reflexionar sobre las posibilidades de clarificación e incluso la obliga a plantear valientemente algunas soluciones desde el punto de vista normativo. Por lo demás, Fraser dice inspirarse, a su vez, en la distinción entre discurso normal y discurso anormal planteada por Richard Rorty. Véase Richard Rorty: *La filosofía y el espejo de la naturaleza*, Cátedra, Madrid, 1989.

⁵ John Rawls: *Teoría de la justicia*, F.C.E, Ciudad de México, 1995 y *El liberalismo político*, Crítica, Barcelona, 2004.

⁶ Ronald Dworkin: *Los derechos en serio*, Ariel, Barcelona, 1989.

bién la existencia de una economía capitalista desarrollada que, pese a todo, garantiza salarios suficientes a los trabajadores, la implementación de los servicios básicos, como el agua corriente o el transporte público, el acceso a condiciones de vida y habitabilidad dignas, así como la existencia y extensión de medios de comunicación libres y plurales, y, lo que no es menos importante, una ciudadanía educada y acostumbrada a la libertad.⁷

Por descontado, ninguno de estos gigantes de la filosofía moral y política ha estado ciego a los problemas que acosan a los regímenes políticos en los que sitúan sus reflexiones, regímenes que podrían ser caracterizados, aproximadamente, como democracias liberales en el territorio delimitado de un Estado-nación. Así, por ejemplo, todos estos autores han sido conscientes del peso excesivo de los partidos políticos y del ejecutivo en la configuración de la agenda pública, de los fenómenos inquietantes de la rigidez constitucional y del cortoplacismo político, de las seducciones opuestas e igualmente peligrosas del populismo y la tecnocracia, de las ambivalencias normativas a la hora de implementar políticas públicas, de las relaciones no siempre honestas entre el poder político, el poder económico y el poder judicial al interior de los Estados, del papel crucial de los medios de comunicación en su intersección con los discursos políticos, de la necesidad de mantener una campaña electoral permanente en la era de las redes —que lleva, por ejemplo, a que el discurso de aceptación de cargo de presidente del gobierno o primer ministro sea el primer discurso con el que este opta a la reelección— y, en el curso de los últimos 20 años, de cómo la globalización económica ha favorecido una nueva arquitectura geopolítica mundial en la que los Estados desempeñan papeles distintos y ambivalentes con respecto a los que habían tenido anteriormente.

No obstante, la filosofía moral y política *mainstream*, como por otra parte han hecho los abogados del capitalismo a lo largo de todo su desarrollo histórico, presuponen, como fundamento no explicitado de sus teorizaciones, la existencia de comunidades más o menos organizadas, que se han desplegado con grados variables de institucionalidad, con una división del trabajo determinada y un cierto nivel de riqueza acumulada. Se trata de sociedades en las cuales se han establecido unos servicios básicos y donde operan unos patrones de reproducción social ligados a las condiciones de trabajo, la educación de las jóvenes generaciones, unas formas de hacer y mantener la justicia y los rituales culturales de todo tipo que contribuyen al mantenimiento y cohesión de la comunidad, no solo como una realidad tangible, sino también como ideal normativo. Los filósofos morales y políticos *mainstream* deben suponer tales condiciones materiales e institucionales para que sus reflexiones normativas puedan tener sentido y lugar o, para expresarlo más coloquialmente, deben suponer que si alguien abre un grifo manará agua potable, que si es necesario desplazarse para trabajar o votar estará garantizado un servicio de transporte público, que si se pueden hacer circular ideas que no le gustan al gobierno o a algunas grandes empresas es porque hay unos medios de comunicación independientes que se encargan de difundirlas a pesar de las presiones, que si se envía una noti-

⁷ Jürgen Habermas: *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid, 2010.

ficación judicial un funcionario la llevará diligentemente a su destinatario, que si alguien incumple la ley la policía intervendrá en favor de los perjudicados y seguirá las instrucciones de un juez, que los ciudadanos valorarán reflexivamente el comportamiento de los gobernantes a fin de decidir en coherencia si les renuevan la confianza o si, por el contrario, votan a otras formaciones políticas, etc.

Pues bien, llegados aquí, quisiera argumentar que a esta configuración en la cual la reflexión normativa de la filosofía moral o política sobre la justicia o el poder levanta el vuelo sobre la presuposición necesaria de unas condiciones sociales, materiales e institucionales mínimas y unos consensos de fondo básicos y duraderos –y, por decirlo con Rawls, *razonables*–, dentro del marco de un Estado-nación organizado democráticamente, se la puede encuadrar en el desarrollo de lo que podría denominarse *filosofía política normal* o, al menos, en lo que se ha entendido como filosofía política desde finales del siglo XIX hasta finales del siglo XX en Europa y Norteamérica. A mi juicio, la culminación de este periodo en términos de filosofía del derecho y filosofía política lo representa la obra de Jürgen Habermas y, en particular, su libro *Facticidad y validez*. En cambio, podría hablarse de *filosofía política anormal* allí donde la reflexión normativa acerca de una ordenación justa de los asuntos públicos no puede dar por sentados ni aquellas condiciones sociales, materiales e institucionales suficientes ni tampoco los consensos de fondo en torno al objeto, los destinatarios y los procedimientos de la política. La *filosofía política anormal* no puede partir de la claridad engañosa –o, si se quiere, de la simplificación ontológica– sobre la cual progresa su hermana normal, sino que ha de partir más bien de la constatación de que el *qué*, el *quién* y el *cómo* de la política no están perfectamente visibles, claramente delimitados y enteramente dispuestos a un análisis conceptual que permita abrir una reflexión normativa.⁸ La inspiración de una *filosofía política anormal* es la existencia de circunstancias sociales, económicas o políticas anormales que, en la medida en que son asumidas en su complejidad, hacen que se replantee sus propios criterios de evaluación al tiempo que contribuyen, por otra parte, a remarcar su perfil crítico. A modo de ilustración, cabría decir que las reflexiones de la *filosofía política anormal* sintonizarían con el pensamiento de Walter Benjamin, puesto que tienden a centrarse en las fracturas y las disonancias, en todo aquello que hace que la política se torne momentáneamente incomprensible, con objeto de extraer el recuerdo de sus esperanzas incumplidas de la historia de sus fracasos, mientras desconfían por principio de los discursos cuyo objetivo es elaborar una construcción que justifique, si no la política, al menos la *buena* política, se defina esta como se la defina. La *filosofía política anormal* se presenta más como un diagnóstico crítico de la política, de lo que es y lo que ha sido, y menos como un protocolo o recetario normativo para el recreo e ilustración de filósofos políticos y uso efectivo para políticos profesionales e instituciones públicas. Intentaré mostrar estos rasgos atendiendo esquemáticamente a la manera diferenciada en que la *filoso-*

⁸ También en este punto estoy en deuda con Fraser, pues tomo prestado este esquema de análisis que gira alrededor de los pronombres interrogativos –*qué*, *quienes*, *cómo*– de su reflexión acerca de la justicia anormal tal como la desarrolla en su obra *Escalas de justicia*.

filosofía política anormal considera el *qué*, el *quién* y el *cómo* de la política con respecto al tratamiento tradicional que les ha proporcionado la *filosofía política normal*.

3. QUÉ, QUIÉN Y CÓMO

Empecemos por el *qué* de la filosofía política. En general, la filosofía política contemporánea trata sobre los criterios para decidir e implementar un orden justo en el marco de una sociedad mínimamente organizada y políticamente democrática o, en todo caso –si en nuestros tiempos escépticos el término “justo” nos sugiere un significado difícilmente abarcable–, un orden válido al que todos los afectados puedan dar su consentimiento reflexivo. Pero una *filosofía política anormal* se enfrenta a la situación de deliberar sobre tales criterios frente a una pluralidad de concepciones de la justicia no necesariamente coincidentes –redistribución económica, reconocimiento social y representación política– o, quizás, en circunstancias en que no todos o tal vez ninguno de los afectados por la imposición de las normas han participado en su elaboración o, incluso habiéndolo hecho, no son capaces de calibrar las consecuencias que se siguen de su aceptación. En todo caso, debería quedar claro que una pluralidad de concepciones de la justicia –redistribución, reconocimiento y representación– no puede ser asimilada sencillamente a una pluralidad de doctrinas comprensivas del bien en el sentido que le dio Rawls a esta expresión.⁹ Por un lado, Rawls tuvo la esperanza, que no la certeza, de que esa pluralidad de doctrinas comprensivas del bien, en virtud de su carácter *razonable*, pudiera ser encauzada al remolino de un consenso entrecruzado (*overlapping consensus*) capaz de justificar la aplicación de normas a la estructura básica de una sociedad bien ordenada. Pero, por otro lado, y en ello insistiría una *filosofía política anormal*, si se admite una pluralidad auténtica de concepciones de la justicia, entonces las exigencias de unas y otras pueden entrar, y entran, en conflictos difícilmente resolubles. Por ejemplo, sabemos que la resolución de problemas gravísimos como las hambrunas, la pobreza mundial o el deterioro de los ecosistemas implicarían una reestructuración económica profunda del sistema económico actual y la emergencia de un conflicto entre los objetivos económicos de los gobiernos centrales o las instituciones internacionales como el FMI o la OMC –a menudo, centrados en el doble *mantra* del productivismo y el crecimiento– y las reivindicaciones de las comunidades que viven y trabajan en zonas de gran riqueza natural o paisajística.

⁹ Bajo la larga sombra de Rawls, la filosofía moral y política liberal ha intentado fijar el criterio único de la justicia como equidad, pero, a lo largo de los años, el mismo Rawls entendió esta idea de manera distinta: en términos fundamentalmente morales y redistributivos en su *Teoría de la justicia* y con una declinación más claramente política en su *Liberalismo político*, como se puede comprobar atendiendo a los esquemas de justificación de la justicia que utiliza en uno y otro caso. Una *filosofía política anormal* debería percibir que las maniobras para hacer encajar la teoría moral o política a la luz de casos anómalos o nuevas evidencias no son distintas a las que acontecen en el ámbito científico. La pretensión de asimilar las dificultades a los esquemas preexistentes, así como la invención de hipótesis *ad hoc* o las tendencias a considerar ciertos casos extraños como irrelevantes –todas ellas estrategias para sortear las anomalías que surgen en el desarrollo de la ciencia normal– la estudia Kuhn con perspicacia al repasar los sutiles argumentos que, por ejemplo, plantearon los partidarios de la física y astronomía ptolemaico-aristotélica frente a las innovaciones de Copérnico, Tycho Brahe y Galileo en los albores de la ciencia moderna. Véase Thomas S. Kuhn: *La revolución copernicana. La astronomía planetaria en el desarrollo del pensamiento occidental*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1993.

El *quién* de la filosofía política normal ha sido y todavía es en muchos casos el miembro de una comunidad política delimitada territorialmente al que cabe llamar ciudadano. Sin embargo, ya desde Aristóteles, el *quién* supuesto por la reflexión filosófico-política ha eclipsado a otros *quiénes* que también habitan en la comunidad política o bien se encuentran en sus márgenes; en el caso de Aristóteles, como es bien conocido, esos otros *quiénes* son los esclavos, los extranjeros, las mujeres y los niños.¹⁰ Bien es verdad que este supuesto de una ciudadanía vinculada a la nacionalidad enclavada entre las fronteras de un Estado tiene un origen histórico relativamente reciente: se remite a la creación del sistema europeo de Estados nacionales posterior a la paz de Westfalia. Antes de ese momento, en el mundo medieval, y en determinados periodos posteriores, tras los conflictos mundiales, por ejemplo, la vinculación de los individuos al poder político, administrativo y judicial ha adoptado contornos distintos y, a menudo, imprecisos, que pueden ser ejemplificados desde las figuras del siervo de la gleba y el buhonero a las del antiguo judío errante o el más reciente inmigrante indocumentado. Una *filosofía política anormal* debe hacer frente a la realidad plural y no siempre armonizable de los *quiénes* de la política. Y, en particular, en nuestros tiempos anormales, debe asumir como factores de reflexión válidos para comprender la aparición de sujetos o grupos antes no reconocidos la globalización, la miseria de muchas zonas del mundo, los conflictos bélicos y la represión de las minorías étnicas, políticas o culturales, pues todo ello, en efecto, ha logrado proyectar al centro del escenario muchos *quiénes* que estaban ocultos por el telón de la noción estándar de ciudadanía.¹¹ No obstante, aún es posible ir más allá de estas *anormalidades*. Que los *quiénes* de la *filosofía política anormal* ya no son los que habitualmente entraban en la reflexión filosófico-política tiene probablemente como caso extremo el hecho de que se haya planteado seriamente atribuir la ciudadanía a los animales no humanos.¹²

El *cómo* de la *filosofía política normal* se ha sustanciado en la exposición o presuposición de ontologías sociales como paso previo a la elaboración de teorizaciones normativas que justifiquen la validez de determinadas normas morales, jurídicas o políticas. La validez de estas normas, la razón por la cual se consideran justificadas y vinculantes, se ha remitido, a lo largo de la tradición de la filosofía occidental, a ideas-fuerza diversas. La validez puede remitirse a la equivalencia que

¹⁰ En esta serie de grupos excluidos de la ciudadanía, podría también añadirse a los jóvenes, pues en la antigua Grecia la edad mínima para poder participar ya en la asamblea ya en el Consejo o bien desempeñar algún cargo público era de treinta años. No obstante, tener esa edad no era requisito suficiente. Escribe Bernard Manin: “Todos los ciudadanos con treinta años cumplidos (unas 20.000 personas en el siglo IV) y que no estuvieran bajo la pena de *atimia* (privación de los derechos civiles) podían acceder a una magistratura. Aquellos cuyos nombres habían sido extraídos por sorteo debían someterse a una investigación (*dokimasia*) antes de poder ocupar el cargo. En la prueba se examinaba si estaban legalmente cualificados para ser magistrados; y también se comprobaba que el comportamiento con sus padres había sido satisfactorio, si habían pagado sus impuestos y si habían realizado el servicio militar. La prueba tenía igualmente aspectos políticos: un individuo conocido por sus simpatías oligárquicas podía ser rechazado.” Bernard Manin: *Los principios del gobierno representativo*, Alianza, Madrid, 1998, pág. 24.

¹¹ Véanse Will Kymlicka: *Ciudadanía multicultural*, Paidós, Barcelona, 1996; Jaime Fierro: *La ciudadanía y sus límites*, Editorial Universitaria, Santiago de Chile, 2017.

¹² Véase el convincente y audaz trabajo de Sue Donaldson y Will Kymlicka: *Zoópolis. Una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

se supone entre la ordenación ontológica y epistemológica de las Ideas y el orden moral y político de la justicia en la *polis* (Platón), a la cesión voluntaria que los individuos hacen de sus derechos naturales a la autoridad de un soberano por medio de la cual se convierten en ciudadanos y súbditos (Hobbes), a la constatación ampliamente compartida de que la república se encuentra en peligro y de que el príncipe debe actuar para salvarla, si cabe, al margen de la moralidad (Maquiavelo), a las leyes que se atribuye a sí misma la voluntad general de una comunidad política (Rousseau) o bien a aquellas leyes que coartan la autonomía y la libertad en ciertos casos en la medida que buscan garantizar la autonomía y la libertad de todos los seres racionales (Kant). Una *filosofía política anormal* asimila esta tradición no como una serie de logros encadenados, es decir, no como si fuesen los hitos de un progreso moral o político, sino como soluciones normativas distintas que, en cada caso, reflejan la manera en que determinadas sociedades valoran ciertos bienes sociales –orden, eficacia, subsistencia, autodeterminación o libertad– por encima de otros. Pero, además, y ello le daría su cariz más especial, una *filosofía política anormal* debería ser capaz de sumergirse bajo cada una de estas soluciones normativas distintas y, en la línea sugerida por Benjamin, mostrar de qué manera estos diferentes *cómos* han eclipsado, dejado fuera o sencillamente destruido no solo otros *qués* y otros *cómos*, sino, fundamentalmente, otros *quiénes*.¹³ Así pues, aunque la *filosofía política anormal* puede dar cuenta de la historia de las víctimas de la *filosofía política normal*, la relación inversa no es válida, pues esta, como se ha dicho, no solo parte de condiciones sociales y políticas estables, sino que también pretende justificarlas, de modo que sus errores, sus desajustes y sus víctimas no pueden aparecer en ningún caso en el diorama a proyectar.

A las anormalidades sobre el *qué*, el *quién* y el *cómo*, la *filosofía política anormal* añade el reconocimiento de una cierta cuota de anormalidad que se presenta con las variaciones normativas que adoptan la moral y el derecho así como los diseños institucionales correlativos que van apareciendo a lo largo del tiempo, variaciones y diseños que solo pueden esclarecerse y evaluarse con la ayuda de la investigación historiográfica.¹⁴ A través de una concienzuda investigación historiográfica, Bernard Manin revela, por ejemplo, cómo el gobierno representativo basado en la elección, que se entiende a menudo como el sistema político que mejor satisface las decisiones de ciudadanos considerados libres e iguales, oculta, desde su fundación a finales del siglo XVIII, un rasgo no igualitario que menoscaba la libertad: un princi-

¹³ La descripción de José Antonio Zamora de la tarea del historiador materialista adoptada por Walter Benjamin puede resultar aquí iluminadora: «[...] el historiador materialista piensa que nada puede informarnos mejor sobre el proceso histórico que los desechos que genera. Aquello que no queda subsumido y superado en la tendencia dominante es lo que muestra lo que es esta verdaderamente», José Antonio Zamora: *Theodor W. Adorno. Pensar contra la barbarie*, Trotta, Madrid, 2004, pág. 145.

¹⁴ Véase el trabajo ejemplar de Michael Walzer: *Las esferas de la justicia. Una defensa del pluralismo y la igualdad*, F.C.E, Ciudad de México, 1993. En esa misma línea de exploración histórica, véanse Quentin Skinner: *Los fundamentos del pensamiento político moderno*, F.C.E, Ciudad de México, 1985 y John G. A. Pocock: *El momento maquiavélico. El pensamiento florentino y la tradición republicana atlántica*, Tecnos, Madrid, 2008. La perspectiva de Walter Benjamin a la que se ha hecho referencia aquí y que está presente, por ejemplo, en sus *Textos de filosofía de la historia*, podría ser entendida como un ejemplo radical de historiografía materialista crítica. Véase Walter Benjamin: *Discursos interrumpidos, I*, Taurus, Buenos Aires, 1989, págs. 173-191.

pio de distinción.¹⁵ Si es cierto que la historia es *magistra vitae*, como reza el adagio de Cicerón, entonces también debería serlo de la vida política y de su estudio. De este modo, en la medida en que la *filosofía política anormal* se apoya en una historiografía crítica –una historiografía que analiza críticamente la relación de las prácticas humanas con sus idealizaciones morales y políticas al tiempo que desgrana sus posibilidades no cumplidas y las víctimas que va dejando a su paso–, se configura como una crítica de la política. La *filosofía política anormal* es una crítica de la política porque entiende que la pretensión invariable de la política es establecer un orden y, por consiguiente, imponer un olvido selectivo de todo aquello, y de todos aquellos y aquellas, que se interponen o divergen de ese orden o proponen un orden alternativo. Ahora bien, como crítica de la política, también es conscientemente una figura de transición que subsiste entre dos periodos dominados por la *filosofía política normal*. Aunque esta crítica ilumine ciertos aspectos o sugiera ciertas orientaciones, lo cierto es que la *filosofía política anormal* pospone, o rechaza directamente, las propuestas normativas hasta el momento en que las condiciones sociales y políticas sean lo suficientemente estables como para que aquéllas puedan tener sentido y lugar. Pero esa coyuntura marca, sin embargo, su desaparición momentánea como figura de transición y la emergencia de una nueva versión de su hermana normal capaz de dar una respuesta genérica y relativamente satisfactoria al síndrome de cuestiones que atenazaba a los filósofos políticos anteriores.

¿Qué tipo de objeciones podrían plantearse ante una argumentación como la que hasta aquí se ha desarrollado? En primer lugar, se me podría objetar, probablemente, que tanto la distinción entre los dos tipos de filosofía política como el análisis a partir de los pronombres interrogativos son esquemáticos en grado sumo. Esta es una crítica justa, sin duda. Hay un cierto grado de sencillez deliberada en el planteamiento, pero ello se debe a la voluntad de fijar con la mayor claridad posible las razones por las cuales tiene sentido hoy optar por un tipo de reflexión filosófico-política distinta, uno que ya no puede mantenerse en los carriles por los cuales había avanzado hasta ahora. Se me dirá, quizás, en segundo lugar, que en todo periodo histórico conviven reflexiones filosófico-políticas de marcado carácter normativo con otras que ponen el énfasis en las líneas de fractura y en la falta de supuestos compartidos; por ejemplo, en la misma época histórica se solapan las reflexiones filosófico-políticas de Rawls y Habermas con las de Derrida y Laclau, que parecen provenir de universos de discurso distintos y que alimentan intenciones contrapuestas. En tercer lugar, se me podría argumentar, tal vez, que el señalar los problemas y remarcar la existencia de desacuerdos profundos y persistentes en torno a cómo debe organizarse una comunidad política constituye ya un primer paso desde la *filosofía política anormal* hacia la *filosofía política normal* y que, en definitiva, frente a la supuesta artificialidad de esta oposición analítica, la filosofía política, como tal y como debe ser, incorpora en su momento preliminar una exploración de anomalías que conduce, en un segundo momento, a la tarea propositiva,

¹⁵ «El gobierno representativo fue instituido con plena conciencia de que los representantes electos serían y debían ser ciudadanos distinguidos, socialmente diferentes de quienes los eligieran. A esto lo calificaremos como “principio de distinción”.» Bernard Manin: *Los principios del gobierno representativo*, *op. cit.*, págs. 119-120.

normativa o incluso *normalizadora*. Pero lo que es indiscutible es que las anomalías políticas, o de cualquier otra índole, detienen el pensamiento, pues lo obligan a revisar tanto la situación como los criterios para evaluarla, y ello no es una labor que pueda despacharse velozmente, sino que, por el contrario, a veces, puede ocupar una entera vida de estudio.

Como apuntaba previamente, la pretensión al elaborar estas notas ha sido hacer constar que nos encontramos en un periodo de extrema anomalía política de alcance global en la medida que se han trastornado los conceptos básicos y los ejes fundamentales sobre los cuales se habían considerado los asuntos públicos en los últimos decenios. Un ejemplo muy reciente lo encontramos en el insólito asalto al congreso de los Estados Unidos de América instigado por el propio presidente en funciones, Donald Trump, y que fue llevado a cabo por un grupo de sus partidarios y simpatizantes con la intención de impedir la confirmación definitiva en esa cámara de la victoria electoral de su adversario, Joe Biden. En todo caso, lo que he querido mostrar es que la complejidad de estas anomalías, su resistencia a ser comprendidas de modo consensuado, la alteración que, por lo demás, trasladan a los posicionamientos políticos de los propios filósofos, habilitan una reflexión distinta, la de una *filosofía política anormal*. Esta se entiende como indagadora, crítica, históricamente sensible a lo que ha dejado en la cuneta la marcha del progreso y se comprende, fundamentalmente, como una figura provisional, mientras que su hermana normal se presenta de manera diferenciada como positiva, decididamente normativa, jurídicamente declinada y acogiendo, con frecuencia, la pretensión de fijar justificaciones no solo razonables sino también perdurables. Un cierto resabio hegeliano me hace pensar que las propuestas normativas han de llegar siempre tarde y, podríamos añadir, cuanto más tarde mejor; pero igualmente creo que las propuestas críticas, y más en tiempos anormales, por urgentes y necesarias que sean, también llegan tarde, pero llegan tarde no solo a su pesar, sino también para pesar de todos. Así pues, la tragedia de la crítica filosófica es su impuntualidad, su carácter intempestivo, como el aguafiestas que al comparecer *post festum* puede decir en qué se han equivocado todos los presentes. Pero, si en lugar de llegar tarde, la crítica no llegara nunca, entonces la vida de los hombres sería sin duda alguna mucho peor, porque entonces no podrían alimentar nunca la esperanza de disponer de alguna ventana abierta a un paisaje potencialmente justo, aunque solo se trate de divisar una posibilidad de hacer justicia retrospectiva, es decir, de hacer justicia a aquellos que el orden vigente con sus *qués, quiénes y cómo*s ha excluido en cada caso.

4. A MODO DE CONCLUSIÓN: UNA POSTAL DESDE BACURAU

Para concluir, quisiera volver a mi punto de partida, regresar a Bacurau. Hoy en día las tecnologías electrónicas nos asisten en casi todas las formas de comunicación que mantenemos constantemente unos con otros. Así como ya no se envían apenas cartas, sino que nos cruzamos correos electrónicos, tampoco se envían postales cuya recepción se demoraba durante días, sino que intercambiamos breves mensajes acompañados de fotos y emoticonos que llegan instantáneamente a nuestros teléfonos móviles. Cuando la costumbre de enviar postales era masiva, estas pro-

cedían habitualmente de un pasado reciente y feliz: en el envés de la fotografía, cuatro líneas redactadas por nuestros amigos o familiares daban cuenta apresurada de los días de vacaciones que estaban disfrutando y de los cuales nos deseaban dar una breve noticia. Las postales transmitían un fragmento del paraíso pasado. En cambio, la postal que nos llega desde Bacurau procede de un futuro próximo, desgraciado y violento; es la que podrían enviar hombres que malviven y perecen bajo una configuración política extremadamente anormal, la postal que nos anuncia un infierno como horizonte.

En Bacurau, el poder político democrático cuya institución responde a la soberanía popular ha sido pervertido y está instrumentalizado por las fuerzas económicas globales que –no lo olvidemos– cuentan siempre con una impecable cobertura jurídica. Tales poderes han convertido a comunidades y países enteros en zonas de explotación de recursos naturales, reservas de mano de obra barata o destinos turísticos para los sectores pudientes en el marco de una división del trabajo mundial que los teóricos de la globalización llevan décadas analizando. Solo por ello sigue teniendo sentido reivindicar hoy los planteamientos de aquellos autores que, como Benjamin, sospechaban que en el avance de la civilización la barbarie, lejos de haber sido suprimida, había adquirido una nueva y peculiar forma. Si la política democrática y respetuosa de los derechos humanos que todos dicen defender no es un dique efectivo contra la resurrección del derecho de *dejar vivir y hacer morir* del antiguo poder soberano, ahora en manos de aquellas fuerzas económicas globales, entonces solo la fuerza de la comunidad unida por la amenaza real a su supervivencia puede dar una respuesta, por improvisada e imperfecta que sea. En la película, ese *derecho* es asumido finalmente por la comunidad en su conjunto y, a pesar de las consecuencias luctuosas, esta sale victoriosa y castiga duramente a los culpables. Pero estamos hablando, claro está, de una película. Por el contrario, en el mundo real, todos los indicios que proceden de las realidades económica, sociológica y política apuntan a que nuestro futuro político a nivel global va a seguir siendo anormal y que van a seguir produciéndose situaciones similares que ponen en jaque a las comunidades y vulneran los derechos fundamentales de sus miembros. Estas situaciones van a seguir despertando al oponente ancestral de la política en la resolución de conflictos: la violencia. Pero esta es también una lección contenida en esa postal que nos llega desde Bacurau...