

El rostre i les mans de la COVID-19: un tast de distopia

XAVIER ESCRIBANO

Universitat Internacional de Catalunya
xescriba@uic.es

Resum: Partint de l'experiència pandèmica com a perspectiva filosòfica, aquesta contribució versa sobre les diferents formes de privació sensorial que han afectat la nostra experiència sensible durant el període de la pandèmia de la COVID-19. En particular, s'examina la limitació del contacte físic manual, especialment, el contacte afectiu, per por al contagi; l'impacte de l'ús de la mascareta sobre la percepció de la identitat de l'altre, sobre la comunicació interpersonal i en l'experiència vital de la respiració, i, finalment, els efectes del distanciament físic com a ratificació de formes de distanciament social preexistents. Les diferents formes de privació sensorial es presenten com un advertiment o com un tast d'existència social distòpica que ens emplacen a una reflexió més pregona sobre les seves causes i sobre les maneres d'evitar una catàstrofe futura d'abast encara imponderable.

Paraules clau: pandèmia, malaltia viscuda, contacte físic, rostre, respiració, distància, distopia

Face and hands of Covid-19: a taste of dystopia

Abstract: Looking at the pandemic experience from a philosophical perspective, this article focuses on the different forms of sensory deprivation that have affected our sensory experience during the Covid-19 pandemic. It explores the limitations on physical contact, and especially emotional contact, due to fear of infection; the impact of the use of a mask on the perception of the other's identity, on interpersonal communication and on the experience of breathing, and finally, the effects of physical distancing as a reaffirmation of pre-existing forms of social distancing. These different forms of sensory deprivation are presented as a warning or taste of a dystopian social existence that forces us to reflect profoundly on their antecedents and on the ways in which we may avoid a future catastrophe of still unimaginable scope.

Keywords: pandemics, illness, physical contact, face, breathing, distance, dystopia

1/ La pandèmia com a perspectiva filosòfica

La pandèmia de la COVID-19, que ens afecta notòriament des del març del 2020 i en la qual encara ens trobem immersos, no és una temàtica sobre la qual sigui possible reflexionar amb la neutralitat i la distància d'un observador extern. La pandèmia i les seves conseqüències a la nostra vida es presenten més aviat com una atmosfera que ens envolta amenaçadora, defuig de les nostres previsions amb tot tipus d'incerteses i ens afecta –físicament i psíquicament– fins i tot de maneres que no detectem amb nitidesa, subterràniament. Així doncs, es tracta d'una situació que ens impregna i que no ens deixa indiferents com a observadors, sinó que ens transforma. Més que una temàtica d'actualitat persistent –per obsessiva i indefugible que sigui la seva presència als mitjans de comunicació–, s'erigeix en una nova perspectiva des de la qual experimentem el món, els altres i nosaltres mateixos d'una manera sensiblement diferent.

Què és el que es veu –és lògic preguntar-se– des d'aquesta situació pandèmica, des d'aquesta perspectiva insòlita? En primer lloc, sens dubte, el que s'ha perdut i que es troba a faltar: la salut, la mobilitat lliure, el contacte espontani amb la gent del nostre entorn, la intimitat d'amics i familiars, i també, entre molts d'altres, el control d'alguns aspectes de la nostra vida que semblaven dependre exclusivament de la nostra voluntat. Tot allò en què xifrem, amb tota probabilitat, la manifestació d'una vida saludable i que, sorprenentment, ens oblidàvem de celebrar cada dia, perquè ens passava inadvertit. Precisament aquest caràcter de quelcom essencial, però, alhora, misteriosament ocult, és un tret característic, segons Hans-Georg Gadamer, del fenomen de la salut: «la salut no crida l'atenció per si mateixa» (Gadamer, 2001: 123).¹ Seguint el pensament del filòsof alemany, en efecte, es pot dir que la salut no dona notícia de si mateixa, perquè consisteix molt més en un trobar-se al món, amb la gent, ocupat activament amb el que la vida planteja a cada instant, que en un detectar-se i sentir-se autoafectivament en un estat del qual hauríem de ser conscients a tothora (cf. Gadamer, 2001: 128). Al contrari, és la malaltia la que aflora, de manera pertorbadora, indefugible, perillosa, incòmoda, en la nostra experiència i la que, per contrast, ens desvela allò del qual, sense haver-ho advertit prèviament, gaudíem de manera gairebé miraculosa. Així, paradoxalment, la malaltia –en aquest cas, la pandèmia– té com a efecte revelar i posar de manifest el fenomen inadvertit, ocult, de la salut.

Anatole Broyard, crític prestigiós del suplement literari *The New York Times*, va escriure un assaig penetrant i lúcid, *Intoxicated by my illness* (1992), des de l'experiència d'una malaltia greu, que finalment el va dur a la mort.

1. Sempre que no s'indiqui el contrari, les traduccions són meves.

En aquest escrit autobiogràfic i punyent, l'autor reconeix que la possibilitat d'un desenllaç fatal li ofereix una perspectiva única, seriosa, transcendent, vibrant, sobre la vida, «un llampurneig roent –diu– d'un estat d'alerta ontològic» (Broyard, 2013: 28). Conscient de la seva posició insòlita, amb humor i ironia, compadeix els amics que el venen a consolar, perquè no poden participar de la seva lucidesa metafísica; el seu càncer, diu provocativament, «fa pudor de revelació» (*Ídem*).

Sense el patetisme de Broyard, però en la mateixa línia de reflexió, la professora de la Universitat de Bristol, Havi Carel, atribueix a la malaltia (*illness*) una funció o un paper filosòfic, ja que implica una presa de distància i una pèrdua sobtada de familiaritat amb el que inadvertidament donàvem per descomptat a la nostra vida (com el senzill fet que podíem jugar amb els nostres fills al parc), és a dir, qüestiona els *taken-for-granted values*. La mateixa autora posa de manifest que aquesta funció filosòfica de la malaltia l'exerceix característicament de manera radical i violenta, sense demanar permís ni esperar el consentiment del subjecte (Carel, 2016: 208 i 217). Mentre que estar sa comporta trobar-se alliberat d'algunes de les limitacions i dels problemes que promouen l'autoreflexió,² la situació contrària, és a dir, el dolor, la malaltia o, com en aquest cas nostre, l'experiència de la pandèmia, ens força a pensar, a buscar solucions i respostes en una situació vitalment urgent i compromesa.

Les circumstàncies actuals no poden deixar de recordar-nos un referent clàssic: la posició incòmoda d'Èdip, a les portes de la ciutat empestada de Tebes, davant de les preguntes letals de l'esfinx. En el cas de no trobar una solució als enigmes plantejats pel monstre, al famós personatge de la tragèdia de Sòfocles l'espera una mort segura. Aquest seria, també, anàlogament, el cas de la humanitat en el seu conjunt si fos incapaç de produir la vacuna protectora envers la COVID-19 o altres pandèmies semblants. En tots dos casos es requereix l'exercici d'una intel·ligència creativa, capaç de trobar solucions inèdites a problemes inversemblants. Ara bé, com bé sabem, els problemes d'Èdip no acaben (més aviat comencen) amb la resposta aparentment encertada a l'enigma proposat per l'esfinx. Així doncs, si hipotèticament establim una analogia entre la figura mitològica d'Èdip i la humanitat, que pensa tenir la resposta a l'enigma letal en forma d'antídot farmacològic universalment administrable, ens hem de preguntar, nogensmenys, si, com en el cas tràgic d'Èdip, no hi ha tal vegada encara un altre enigma, situat potser en un nivell de profunditat més pregon i que també caldria abordar per evitar tragèdies d'abast incommensurable, malgrat que de moment només semblin ocu-

2. Trobem consideracions semblants a l'obra clàssica de F. J. J. Buytendijk sobre el dolor, en la qual es compara l'experiència del plaer, caracteritzada per l'absència de problematització, de tensions i de contradiccions, en contrast amb el caràcter interrogatiu, conflictiu i desharmònic del patiment, que suscita la recerca de sentit. (*Cf.* Buytendijk, 1958: 28 i s.).

rències de profetes extravagants o d'oracles obscurs. I si realment fos així, necessàriament hauríem de demanar-nos quin seria aquest enigma no resolt als laboratoris de les grans corporacions farmacèutiques.

2/ L'experiència viscuda de la pandèmia

L'aproximació fenomenològica a la salut i a la malaltia parteix de la distinció fonamental entre el *cos objectiu de la ciència* i el *cos viscut de l'experiència*. A la base d'aquesta distinció hi ha la descoberta de la doble aprehensió originària del cos com a «cos físic» (*Körper*), d'una banda, i com a «cos viscut» (*Leib*), de l'altra, segons la clàssica distinció establerta per Husserl a *Ideas II* (Husserl, 1997, paràgrafs 35-42).³ Seguint els desenvolupaments clàssics de la fenomenologia de la corporalitat, el cos viscut no es pot considerar merament un objecte més del món, sinó –segons una concepció intencional del cos que podem trobar, per exemple, als desenvolupaments de *Phénoménologie de la perception* (1945), de Maurice Merleau-Ponty– el que ens dirigeix o projecta cap al món i cap als altres. Cos vivent i viscut, que es constitueix en centre dinàmic de percepció, moviment i expressió, subjecte d'hàbits i portador d'un *jo-puc* que assenyalava l'amplitud de la nostra acció possible al món, entre altres determinacions possibles. Conseqüentment, qualsevol modificació disfuncional de la nostra corporalitat viscuda –una possible limitació de la mobilitat, per exemple– implica, de manera correlativa, una modificació de la nostra experiència sensible del món.

Al parell de conceptes *Körper/Leib*, en l'ús tècnic que en fa la fenomenologia de la corporalitat, li corresponen dos aspectes de la malaltia que en llengua anglesa recullen els termes *disease* i *illness*, respectivament: d'una banda, la malaltia com a disfunció orgànica (*disease*) vinculada al cos físic i caracteritzable genèricament des de la patologia mèdica i, de l'altra, la malaltia com a experiència viscuda en primera persona per un subjecte (*illness*) relacionada amb el cos viscut. La fenomenologia s'ocupa de descriure les estructures de l'experiència de la malaltia i, des d'aquesta perspectiva, pot establir, com ho fa, per exemple, Susan K. Toombs, a *The Meaning of Illness* –obra fundacional per al desenvolupament d'una fenomenologia de la malaltia–, que «[l]a malaltia s'ha d'entendre no simplement com la disfunció del cos mecànic, sinó com el desordre del cos, el jo i el món» (Toombs, 1992: 127).⁴

En la caracterització ja clàssica que Toombs fa de la malaltia viscuda (*illness-as-lived*), assenyalava com a tret característic d'aquest tipus d'experiència un conjunt de pèrdues: a) pèrdua de la plenitud (*loss of wholeness*): la

3. Un tractament minuciós d'aquesta clàssica distinció el trobareu a Escribano (2013).

4. Exactament en la mateixa línia, Havi Carel sosté que «[la] malaltia modifica la manera com la persona malalta experimenta el món i com hi habita» (Carel, 2016: 4).

primera constatació de tota malaltia és que s'ha perdut quelcom (una visió nítida, el sentit de l'equilibri, per exemple) que formava part d'una totalitat, d'una integritat que prèviament es posseïa; b) pèrdua del control (*loss of control*): pot revestir formes diverses, com la pèrdua de control sobre la mobilitat corporal o bé sobre funcions fisiològiques bàsiques; c) pèrdua de la certesa (*loss of certainty*): implica la pèrdua de confiança en les pròpies capacitats i projecta una ombra d'incertesa respecte al futur, en especial sobre la capacitat de planificar la pròpia vida; d) pèrdua de la llibertat d'acció (*loss of freedom to act*): la restricció de les possibilitats d'actuar al món, de tenir iniciatives, de poder protagonitzar activament els esdeveniments, de vegades, relacionada amb la pèrdua del rol social;⁵ e) pèrdua del món familiar (*loss of the familiar world*): incapacitat per desenvolupar les activitats normals, per participar en el món quotidià del treball i el joc, veure'ns obligats a habitar en un món en el qual no ens sentim com a casa,⁶ amb un sentit global de desordre (cf. Toombs, 1992: 90-97).

Resulta notori constatar que tot aquest conjunt de pèrdues, que Toombs descriu com a característiques de la malaltia viscuda o experiència de la malaltia, paradoxalment, es poden aplicar a tota la població afectada per la situació pandèmica, hagi o no hagi patit directament la infecció de la COVID-19, és a dir, la disfunció orgànica (*disease*) que afectaria el seu organisme. On rau la paradoxa? En el fet que, com a conseqüència de la pandèmia i de les mesures restrictives de protecció que se'n deriven, malgrat que només una població relativament minoritària hauria patit la *disease*, tothom hauria estat sota els efectes de la *illness*. En aquest precís sentit, en una pandèmia de la magnitud i de les conseqüències de la COVID-19, es pot dir que tots *emmalaltim*,⁷ fins i tot sense estar *malalts*. Això és precisament el que Albert Camus fa exclamar a un dels personatges de *La pesta*, en una data indeterminada de 194... a la ciutat nord-africana d'Orà: «Ah, si fos un terratrèmol! Una bona sotragada, i ja no se'n parla més... Es compten els morts, els vius, i tot resol. Però aquesta porcada de malaltia! Fins els que no la tenen la porten al cor!» (Camus, 2000: 98).

5. Pot ser pertinent citar a continuació aquest singular text d'Alasdair MacIntyre: «la malaltia greu és una d'aquelles situacions, com per exemple l'atur, la marginació, l'alienació mental o anar de vacances, en les quals una persona queda separada de la xarxa de relacions i de les activitats pròpies del seu paper (o funció) a la societat que constitueix la seva vida, de manera que es converteix realment, fins a cert punt, en una ombra empobrida de la seva pròpia identitat a la vida ordinària» (MacIntyre, 1979: 83-96).
6. Fredrik Svenaeus, des de la perspectiva d'una fenomenologia de la medicina, caracteritza la malaltia, precisament, com el contrari del «trobar-se-al-món com a casa» (*homelike-being-in-the-world*) característic de la salut (cf. Svenaeus, 2001: 87-108).
7. Una experiència generalitzada, ben cert, tot i que amb diferències i desigualtats que afecten de manera especial els que són socialment vulnerables (cf. Cash-Gibson, 2021: 1-5).

A continuació, ens proposem meditar sobre alguns aspectes de la nostra experiència sensible i la seva transformació pandèmica, entenent que implica diverses formes de privació sensorial i suposa –en l’expressió de Joan González Guardiola– una «minva en el goig de l’experiència de viure». ⁸ Més encara, ens apropa a l’experiència d’una existència social distòpica i constitueix, al meu entendre, un peculiar *memento mori* que ens recorda que –si la situació pandèmica es perllonga o bé es reproduïx sota noves formes– hi tenim molt a perdre.

3/ Mans, mascareta, distància

Les mesures de prevenció contra la COVID-19 s’han focalitzat en tres aspectes, «mans, mascareta, distància», popularitzats com un mantra o una salmòdia que s’ha repetit fins a la sacietat els darrers mesos, a fi que la població interioritzés la necessitat o l’obligació d’aplicar-les en tot moment i en qualsevol circumstància. Paradoxalment, són aquestes mesures de prevenció les que es constitueixen en símptomes visibles del fet d’estar universalment afectats per una pandèmia, en la mesura que impliquen aïllament del món, dels altres i de nosaltres mateixos.

A/ MANS

La invitació a rentar-se sovint les mans amb sabó, a fer ús de gels hidroalcohòlics, a evitar les salutacions que típicament impliquen un contacte manual i fins i tot a no tocar-se els ulls o la boca després d’haver estat en contacte amb superfícies potencialment perilloses pressuposa les mans com a òrgan d’acció i relació, en contacte immediat amb els objectes i amb altres persones: «[j]o experimento la meua mà –deia Erwin Straus– com un òrgan de relació amb el món» (Straus, 1952a, 545). Les mans exerceixen una tasca de mediació entre el cos i el món que ens envolta, desenvolupen una funció de negociació, d’avaluació dels objectes o els estris que posem en contacte amb el nostre cos, com succeeix, per exemple, en el cas dels aliments o dels vestits. Tenint en compte aquest paper mediador quasi universal, qualsevol accident que afecti els dits, les mans, té conseqüències en la meua interacció amb el món. La pandèmia, per exemple, ens fa experimentar l’«adversitat dels objectes»: les coses o els estris més variats, que en situacions corrents no són problemàtics i que toquem amb la superfície de les mans (ja sigui el pom d’una porta, les verdures del mercat, la superfície d’una taula en un aula universitària, un llapis o, fins i tot, un *Christmas card*), es converteixen en enemics potencials, portadors d’un ens contaminant invisible. L’«àrea de

8. En la seva conferència «Consideracions sobre el concepte fenomenològic de “normalitat” arran de les transformacions de la COVID-19», dintre del cicle *Mirades filosòfiques sobre la COVID-19* (4 de març del 2021).

manipulació», que consisteix en l'espai a l'entorn del nostre cos que podem abastar amb les mans, es transforma de sobte en un àmbit de perill on ens sentim especialment vulnerables. Es podria dir que les mans, en la seva tasca de manipulació i d'exploració tàctil del món, es troben amenaçades per un enemic invisible que, de retruc, les converteix en sospitoses com a agents transmissors d'una contaminació potencial.

Més enllà de la distinció entre les *contact* i les *non-contact cultures* (Farmer i Tsakiris, 2013, 106-107), no hi ha dubte que el tacte és una forma bàsica de comunicació i d'interacció social. En aquests moments en què tantes vegades hem hagut de reprimir o inhibir el gest d'oferir la mà, ens veiem privats, en certa manera, de formes de donar-nos i de rebre sensiblement els altres. La pandèmia afecta precisament l'espai de mútua acceptació en el qual es transmet l'afecte –l'espai invisible del *zwischen* (entre), del qual parlava Martin Buber (Buber, 1986: 146-147)–, l'espai que ara no podem compartir plenament, convidats a viure encapsulats, en la mesura del possible, a dins d'una existència monàdica. Resulta especialment paradoxal i sinistre el fet de ser potencialment perillós per a aquells a qui estimes i que siguin precisament les mostres d'afecte les que poden esdevenir letals. Per aquest motiu, una de les formes de privació sensorial més dramàtiques ha estat la privació del contacte afectiu, precisament en situacions límit, com la dels ancians aïllats en residències, els agonitzants o les persones greument malaltes, en què altres formes de comunicació no són possibles. Com diu Marie de Hennezel, cuidadora especialitzada en pacients terminals ingressats en unitats de cures pal·liatives, a vegades –especialment quan la comunicació a través de la paraula i del gest ja no és possible– no hi ha res que pugui substituir el contacte d'una mà (Hennezel, 1996). Si el que humanitza la mà i el que li és més característic –com deia José Gaos– és la possibilitat d'acariar, és a dir, de transmetre quelcom no sensible a través del que és sensible, la forma d'amor material més subtil i immaterial (Gaos, 2020: 61 i s.), la privació de la carícia i de l'afecte invisible que s'hi transmet pot implicar una deshumanització consegüent de les mans, reduïdes a funcions més instrumentals i més fàcilment substituïbles, potser, per enginys mecànics, com les diferents versions de mans robòtiques en desenvolupament a l'actualitat.

Les mans en contacte amb el cos d'altri han tingut, des de l'antiguitat més remota, no només un sentit afectiu, sinó també terapèutic. Fins i tot, en el camp de la reflexió sobre les professions mèdiques, s'ha posat en relleu la importància de desenvolupar no únicament el tacte cognoscitiu de la palpació, és a dir, el tacte en funció diagnòstica (*gnostic touch of palpation*), sinó també un tacte afectiu de suport (*pathic touch of suport*): «[a]questa qualitat afectiva (*pathic*) constitueix el significat central de l'acte guaridor de la cura infermera. Si, com a pacient, confio en aquesta mà, aleshores aquesta mà té el poder de reunificar-me afectivament amb el meu cos, em recorda que soc u amb el meu cos, i aleshores es fa possible que em guareixi, que m'enforteixi, que em senti complet» (Van Manen, 1999: 33).

Així, després d'aquestes consideracions, no ens sobta que la fotografia guanyadora del World Press Photo del 2021 sigui una imatge que reflecteix la solitud dels ancians, aguditzada durant la pandèmia. La fotografia, del danès Mad Nissen, es titula *La primera abraçada* i ens mostra Rosa Luzia Lunardi, de 85 anys, amb la infermera Adriana Silva da Costa Souza fent-se una emotiva abraçada a través d'un plàstic protector, la «cortina de les abraçades». Els cuidadors tenien l'ordre de reduir el contacte físic amb els ancians per tal d'evitar possibles contagis i a Viva Bem, una llar per a gent gran a São Paulo, es van inventar la cortina de les abraçades, feta de plàstic, amb mànigues, per poder ficar-hi els braços i així poder abraçar la persona gran. Aquella va ser la primera carícia que l'anciana va poder rebre en cinc mesos, el 5 d'agost del 2020. La força indiscutible de la imatge rau en el fet que mostra la necessitat vital del contacte físic en la seva immediatesa⁹ i alhora fa palesa la separació asèptica imposada per la situació pandèmica.¹⁰

B/ MASCARETA

b.1. *El rostre i la identitat*

«El rostre, aquella cosa lluminosa i il·luminada, la més especial de les coses visibles, la més magnètica, la més difícil –deia Paul Valéry– de mirar sense llegir-hi» (Valéry, 1987: 41). En efecte, no hi ha res en tot el món visible que atregui la nostra atenció amb més força que un rostre humà. Tal com sosté Daniel Black, a partir de recents estudis neurològics, no només tenim una gran habilitat pel reconeixement i el desxiframent dels rostres, sinó que tenim la predisposició a trobar rostres a tot arreu on les ombres o les formes dels elements ho suggereixen: en un núvol, en unes roques o bé, per exemple, a la superfície del planeta Mart.

El rostre, la part morfològicament més diferenciada del nostre cos, constitueix la marca per excel·lència de la nostra individualitat. Podríem dir que veure algú és veure el seu rostre. El secret de la força expressiva única del rostre consisteix en el fet que allò més superficial parla d'allò més profund; el més exterior, d'allò més interior. Dotat d'una gran fluïdesa de moviments –la incommensurable fluïdesa expressiva de la vida– el rostre té la capacitat de reformular-se o remodelar-se constantment a si mateix en un joc continu en què s'entrellacen interioritat i exterioritat, manifestació i resposta: «[e]n bona mesura inobservable pel seu propietari, el rostre humà modifica constantment la seva forma en resposta tant al que és conscient, com al que és

9. En efecte, com diu Buytendijk, «el tacte transmet de la carn la palpitació de la vida i la comunió amb un destí aliè» (1970: 115).

10. Cf. amb l'article: Ferrer, Isabel, «Una imatge de los mayores en la pandemia gana el World Press Photo 2021», *El País*. Disponible a: <<https://elpais.com/cultura/2021-04-15/una-imagen-de-los-mayores-en-la-pandemia-gana-el-world-press-photo-de-2021.html>> [Consulta: 16/12/2021].

inconscient, als estímuls instintius o als canvis als altres rostres que l'envolten» (Black, 2011: 9). És paradoxal que quelcom tan canviant com un rostre sigui la marca d'una identitat permanent. Quan veiem un rostre, intentem establir aquest fenomen fugisser i fer-lo la marca durable d'una identitat particular. Inspirant-nos lliurement en el pensament d'Emmanuel Lévinas (cf. 1999: 201-261), podríem dir que la dificultat per fer-ho completament amb la fluïdesa constant d'un rostre il·lustra la nostra incapacitat per copsar perceptivament o aprehendre la realitat de l'altre.

Seguint Daniel Black, es pot dir que, gràcies al rostre, el cap passa de ser una plataforma mòbil en què es recullen dades sensibles a ser un espai de significació i d'intersubjectivitat, un òrgan essencialment comunicatiu. En efecte, malgrat que és marca de la individualitat, el nostre rostre pertany molt més als altres que a nosaltres mateixos. El rostre existeix per ser vist, és l'oferiment que fa un cos a l'ull que veu. Com diu Black, el rostre genera significats en benefici de l'observador, és un sistema social intersubjectiu d'interacció i significació i, d'aquesta manera, sempre és més que un fenomen individual (Black, 2011: 3-5).

L'alt grau d'unitat interna del rostre fa que «una transformació que, realment o aparentment, només afecta un element del rostre modifica immediatament tot el seu caràcter i tota la seva expressió: una contracció dels llavis, arrufar el nas, la manera de mirar, arrufar les celles» (Simmel, 1986: 187-189). Amb més raó, una màscara o, fins i tot, una mascareta que oculta el rostre parcialment impliquen una modificació profunda de l'aspecte facial, ja que substitueixen el rostre, amb la seva particularitat canviant i indefinible (encara que només sigui en part, com en el cas de les mascaretes emprades durant la pandèmia), per un aspecte fix i genèric, fet que representa la pèrdua de les qualitats dinàmiques inherents a la vida facial, almenys en certa mesura. Això explica la nostra sorpresa, per exemple, com a professors impartint classes en què tothom duu mascareta des del principi del curs, quan, darrere del rostre de l'alumne (o del professor, del seu punt de vista), que havíem contemplat només a mitges, descobrim, a vegades amb decepció, d'altres, de manera gratificant, el «veritable» rostre, que, tanmateix, sempre constitueix una sorpresa. La visió parcial del rostre de l'altre no ens deixava deduir la totalitat del seu aspecte facial i, en certa mesura, ens privava d'una de les marques més característiques de la seva identitat, i el privava, a ell/ella, d'una capacitat més plena de comunicació gestual o no verbal.

b.2. El rostre i la conversa

El rostre, com ens recordava Valéry, és portador d'una lluminositat especial, aquell *lumen vultus* del qual parlaven els antics. Aquesta lluminositat expressiva i comunicativa del rostre no és només visual, sinó també oral i auditiva. Arran de l'ús de les mascaretes, la veu de l'altre ens arriba esmorçada, la qual cosa aguditza els problemes de comprensió del missatge (més encara en el cas de les persones amb dificultats d'audició o bé en el de les

que acostumen a reforçar la seva comprensió auditiva gràcies a la lectura dels llavis del parlant). En aquesta nova limitació podem identificar un altre dels fenòmens de privació sensorial més recurrents en els temps de la pandèmia de la COVID-19: la desaparició relativa de l'interlocutor.

A més, el veritable diàleg no consisteix només en la transmissió d'un pensament ja acabat prèviament que es transmet a un interlocutor que el rep de manera passiva, sinó que la idea *in statu nascendi* és modulada per l'actitud, per l'expectació, per l'interès de qui escolta. No hi ha dubte que el rostre de l'altre és font d'inspiració, punt d'atracció i superfície sobre la qual es modelen les pròpies paraules (o silencis), sobretot quan aquestes no són la mera repetició d'un discurs ja establert de bell antuvi, sinó un esforç d'expressió que cerca formular un pensament per primera vegada. En l'arrel mateixa de l'acte expressiu no es troba la individualitat aïllada, sinó que, com diu Von Kleist, «[p]er al parlant hi ha una peculiar font d'entusiasme en el rostre humà d'un interlocutor, i una mirada que expressa la comprensió d'un pensament formulat només a mitges sovint ens regala la formulació de l'altra meitat» (Von Kleist, 1988: 39).

Així doncs, si entenem el diàleg o la conversa com la recerca conjunta d'una significació no disponible per als interlocutors per separat, la privació –encara que sigui parcial– del rostre o de la veu de l'altre afecta, sens dubte, la riquesa de l'acte comunicatiu. Molts docents no podem amagar el nostre desencís i la nostra frustració pel fet d'haver vist desaparèixer el rostre dels nostres alumnes –i, per tant, una font important d'inspiració– i haver-nos de dirigir a interlocutors presents només virtualment, vers els quals no era fàcil sostenir la vibració de la paraula viva.

b.3. El rostre i la respiració

La respiració és una funció fisiològica fonamental, en la qual no acostumem a pensar gaire. Tot i que es pot exercir de manera conscient i voluntària, en condicions normals tendeix a desaparèixer de la consciència, s'automatitza. Per aquest motiu, entenem bé el dramatisme que contenia el missatge «Tu respíres sense pensar, jo només penso a respirar», que es va fer famós gràcies a la campanya de presa de consciència de les dificultats associades a certes malalties respiratòries impulsada per l'Associació Catalana de la Fibrosi Quística. En el cas de la respiració, ens podem trobar dos pols diametralment oposats: d'una banda, la desaparició o invisibilitat saludable de la respiració; de l'altra, la seva aparició disfuncional i angoixant.¹¹

11. El joc de conceptes *disappearancel dysappearance* (desaparició/aparició disfuncional, respectivament), molt eloqüent i expressiu en llengua anglesa, és emprat de manera recurrent per Drew Leder (1990). Un desenvolupament més ampli d'aquesta qüestió el trobareu a Escribano (2019-2020).

La manca de respiració implica una manca de connexió amb el món, que afecta l'estructura general de l'experiència. Com afirma Erwin Straus, «[l]a respiració és una funció fonamental –un mode fonamental de conducta– en l'experiència de la qual l'individu realitza el seu ser-al-món» (Straus, 1952b: 690). En aquest adreçar-se al món genèric, d'una banda, tenim l'obertura, l'amplitud, el moviment centrífug que ens convida a establir contacte amb el que es troba al voltant i fora de nosaltres mateixos; de l'altra, trobem l'estretor, el tancament, la contracció del moviment oposat centrípet, que ens obliga a retirar-nos del món i a concentrar-nos en la recerca d'alguna forma d'equilibri. Recentment, una periodista catalana, entrevistada a Holanda, on a la via pública es pot circular sense mascareta, reconeixia que aquesta manera de viure era «tota una altra cosa»; podríem dir que a ella se li havia revelat el caràcter extraordinari, o fins i tot miraculós, com deia Gadamer, de la salut. Aquestes declaracions em recorden les observacions de Havi Carel en les quals analitza el fenomen i l'experiència de la manca de respiració (*breathlessness*) i destaca la diferència radical entre viure *amb* respiració o *sense*, com dues maneres radicalment diferents d'habitar el món i de conduir l'existència: «[e]ncara estic immersa en el món de l'acció, però no hi puc participar tal com jo voldria, com d'altres potser esperen i com la prehistòria del meu cos, que es remunta a la certesa corporal, em fa tenir l'expectativa» (Carel, 2016: 112).

La respiració exigeix una connexió i un intercanvi continu amb el que es troba fora de mi. Podem pensar en la primera inspiració com a moment de connexió u/tot, i en la darrera expiració, com a moment de desconnexió u/tot: «[e]n inhalar i exhalar, l'individu, sent monàdic en la seva natura, roman, tanmateix, connectat com una part amb el tot de l'univers» (Straus, 1952b: 684). Cada inhalació constitueix una afirmació d'un mateix, de la pròpia existència individual, i testimonia a l'encop la dependència radical de l'altre, la connexió necessària amb l'alteritat: «[a] cada moment, la respiració actualitza aquesta relació que ens fa un sol cos amb el món que ens envolta» (Leder, 1990: 171).

La connexió de l'individu amb el tot a través de la funció bàsica de la respiració implica, d'altra banda, la connexió necessària de l'individu amb la resta d'éssers humans, ja que l'aire que respirem és el mateix, l'atmosfera a la qual habitem és la mateixa, el tot –podríem dir– del qual som partícips és el mateix. En la nostra «existència prepanidèmica» empràvem expressions com «atmosfera carregada», «ambient irrespirable» o bé «aire contaminat» (tant de manera literal com metafòrica) per referir-nos a situacions en què la participació comuna del mateix aire (o també ambient o situació) es feia problemàtica. Aquesta problemàtica pel fet de ser éssers vius que respiren el mateix aire, que comparteixen un element còsmic essencial en el qual es troben immersos, ha estat potenciada fins a l'extrem per la situació pandèmica, que ens ha convidat a no compartir aquesta forma de connexió quasi fisiològica, a trencar aquest lligam invisible, a anar cadascú –diguem-ho de manera col·loquial– «al nostre aire».

C/ DISTÀNCIA

Fa més d'un any que ens recorden la necessitat de mantenir la «distància física» respecte dels nostres conciutadans de maneres molt diverses: amb marques al terra (que ens indiquen la ruta adequada), senyals lluminosos o auditius, pòsters o cartells a tot color amb icones molt pedagògiques. Hem parat l'orella pacientment a demostracions científiques de fins a on arriba el nostre alè quan fem fúting o quan anem en bicicleta. Fins i tot, caminant per la muntanya, ens hem trobat amb excursionistes que se separen a la vora del camí, giren el rostre, ens donen l'esquena, per tal d'evitar –entenc– tot contacte «atmosfèric». Totes aquestes coses impensables han passat de veritat i algunes encara continuen passant. Ara bé, el fenomen de la «distància social», fins i tot de la distància social encarnada en l'espai físic dels nostres cossos en moviment continu a la gran ciutat, encara que sembli paradoxal en la societat de masses, ja existia abans de l'aparició de la COVID-19 a les nostres vides.

Per exemple, Richard Sennett, el reconegut sociòleg nord-americà, ho havia detectat i descrit minuciosament a la seva obra *Flesh and Stone. The Body and the City in Western Civilization* (1994): així és, malgrat el tractament privilegiat de les sensacions corporals i de la llibertat de la vida física típica de la ciutat contemporània, en els temps moderns –segons el parer de Sennett– es donarien fenòmens de privació o insensibilització sensorial, en primer lloc, a causa de la fractura entre l'experiència real i virtual dels mitjans de masses; en segon lloc, a conseqüència del protagonisme creixent de la velocitat, que ens faria perdre interès per l'entorn més immediat, i, finalment, com a conseqüència de la por al contacte, que caracteritzaria la multitud moderna, no gens estimulada positivament per la presència dels altres (Sennett, 1997: 23-25). Tots aquests fenòmens de distanciament social ja existien de bell antuvi. En aquest sentit, la situació pandèmica els ha intensificat i, en certa mesura, els ha legitimat per raons sanitàries (més virtualitat, més aïllament al propi vehicle, més por al contacte o a la mera presència aliena).

Tot i que Sennett no es refereix en cap moment a una situació similar a una pandèmia, almenys explícitament, sí que considera que certs estats de desgràcia, que afecten els cossos pretesament invulnerables en una societat de consum enlluernada per ideals de perfecció i plenitud corporal, poden ajudar a generar una cultura cívica que trenqui la distància social i les diferents formes de privació sensorial en el nostre contacte amb nosaltres mateixos i amb els altres que la forma de vida a les grans ciutats contemporànies ha hipertrofiat. Aquesta seria la tasca encomanada a les forces de la civilització, contraposades, per Sennett, als poders al servei del domini: qüestionar la imatge prototípica del cos, que exclou imperfeccions i deficiències, confrontar-nos amb experiències contradictòries en les quals descobrim la pròpia incoherència, insuficiència i fragilitat. Sennett arriba a dir que una experiència angoixada i infeliç dels nostres cossos ens fa més conscients del

món on vivim. Enfrontar-nos a una percepció alterada de nosaltres mateixos, posar-nos en contacte amb la nostra limitació o insuficiència, fer-nos capaços de reconèixer el dolor de l'altre, serien les tasques prioritàries de l'esforç civilitzatori contemporani. El cos que accepta el dolor estaria en condicions de convertir-se en un «cos cívic» (Sennett, 1997: 398).

Ens podem preguntar, en aquests compassos finals del nostre text, si l'experiència pandèmica ens ha fet més reflexius i crítics respecte a la nostra manera de viure precedent i, d'altra banda, més pròxims als altres i més sensibles amb les seves necessitats, més cívics; si hem après alguna cosa rellevant sobre la nostra fragilitat, vulnerabilitat, dependència, interdependència, etc. Albert Camus, a qui ja hem citat anteriorment, cap al final de *La pesta* també es planteja si, amb la fi de l'epidèmia patida a la ciutat d'Orà, es pot tornar a viure com abans. Un dels personatges, el periodista Rambert, que es retroba amb la seva estimada després d'haver estat separat d'ella durant tot el temps d'aïllament de la ciutat, «volia fer com tots aquells que l'envoltaven i que semblaven creure que la pesta po[dia] venir i po[dia] anar-se'n sense haver canviat el cor dels homes» (Camus, 2000: 241). En el cas de Rieux, el metge protagonista i narrador principal, la fi de la pesta a la ciutat d'Orà no canvia substancialment la situació: «El seu ofici continuava; no hi ha vacances per als malalts» (Camus, 2000: 243). Finalment, Tarrou, un dels personatges més enigmàtics i interessants del relat, expressa, segons el meu parer, el missatge moral fonamental de la novel·la i que implica la constatació del mal al món i la nostra actitud envers aquest: «[s]olament dic que en aquesta terra hi ha plagues i víctimes, i que, tant com sigui possible, no s'ha de consentir d'estar amb la plaga» (Camus, 2000: 208-209).

Tanmateix, tal com passa a la ciutat d'Orà un cop decretada la fi de l'epidèmia, més que per a una meditació sobre el mal, nosaltres ens preparem per a grans celebracions, per a viatges, esdeveniments socials i festes col·lectives que ens facin oblidar aquest tràngol. El mateix Èdip, en la història que ens ha servit de mirall, també vol girar full; es dona per satisfet de resoldre l'enigma de l'esfinx i es dirigeix resoltament cap a Tebes, cofoi de la seva intel·ligència, com ho estem nosaltres de la capacitat demostrada per resoldre problemes científicotècnics. Hem trobat la vacuna en temps rècord i ho hem fet, com es diu a la tragèdia de Sòfocles, sense consultar els vaticinis a les entranyes de les aus...

4. Un tast de distopia

Les aproximacions filosòfiques a la temàtica de la pandèmia de la COVID-19, elaborades –no ho oblidem– des del si mateix de la pandèmia, sorprenen, en molts casos, per la seva clarividència i la seva contundència. Un cas emblemàtic podria ser l'anàlisi de Slavoj Žižek al seu llibre *Pandèmia. La covid-19 traspasa el món* (2020). El filòsof eslovè considera que l'epidèmia

viral que ens ha tocat experimentar en el nostre temps no és un fet atzarós i passatger, sinó un signe de quelcom molt més transcendent i important: el signe d'una crisi social i climàtica imminent i d'abast molt més gran, respecte a la qual la situació actual no seria sinó un primer assaig general.

Com ell, molts altres autors de renom han emfatitzat la necessitat de dur a terme un canvi important en la nostra manera de concebre la relació amb la natura i entre nosaltres mateixos, fent-nos càrrec de la nostra vulnerabilitat, fragilitat i dependència mútua. És com si la catàstrofe ens hagués ofert la possibilitat de repensar temes de gran importància, una oportunitat per canviar les nostres actituds: «Haurem de canviar –opina Žižek– completament la nostra actitud envers la vida, envers la nostra existència com a éssers vius entre altres formes de vida. En altres paraules, si entenem la *filosofia* com el nom que donem a la nostra orientació bàsica en la vida, caldrà que tots plegats experimentem una veritable revolució filosòfica» (Žižek, 2020: 79).

Personalment, més que sumar-me a alguna d'aquestes grans interpretacions, he volgut centrar-me en la manera en què la pandèmia ha pogut afectar les nostres «interaccions més elementals» (Žižek, 2020: 46). L'ocasió d'oferir una mirada filosòfica sobre la COVID-19 se m'ha presentat com una oportunitat per pensar sobre el rostre, les mans, la respiració, àmbits sobre els quals han recaigut formes diverses de privació o limitació sensorial. La meua conclusió sobre aquesta idea és que la pandèmia també ens ha ofert l'oportunitat de viure l'experiència d'un tipus d'existència social distòpica. Les diferents formes de privació sensorial que hem assenyalat breument funcionen, segons el meu parer, com advertiments: ens conviden a tenir en compte que estem exposats a perdre-hi molt, fins i tot en les formes més bàsiques de contacte amb el món, amb els altres i amb nosaltres mateixos. A partir d'aquests mesos de trasbals –que, per cert, encara no han acabat–, podem dir que la distopia no la trobem només en el cinema de ficció o en la literatura fantàstica, sinó que ja hem fet un primer tast del que pot ser una existència social distòpica, amb aïllament, por al contacte, relacions virtuals, incertesa futura, tocs de queda i confinaments.

L'esfinx, davant de la qual tot èxit sembla prematur, reapareix, encara que sigui en malsons, i ens pregunta, desafiant: «Què faràs perquè aquest tast de distopia no es converteixi indefectiblement en la teua realitat futura?».

Bibliografia

- BLACK, Daniel (2011), «What is a Face?», *Body and Society*, 17 (4), p. 1-25.
 BROYARD, Anatole (2013), *Ebrio de enfermedad*, Segòvia: La Uña Rota.
 BUBER, Martin (1986), *¿Qué es el hombre?*, Mèxic: Fondo de Cultura Económica.
 BUYTENDIJK, F. J. J. (1958), *El dolor*, Madrid: Revista de Occidente.

- BUYTENDIJK, F. J. J. (1970), «Some Aspects of Touch», *Journal of Phenomenological Psychology*, I (1), p. 99-124.
- CAMUS, Albert (2000), *La pesta* (trad. Joan Fuster Ortells), Barcelona: Edicions 62.
- CAREL, Havi (2016), *Phenomenology of Illness*, Oxford: Oxford University Press.
- CASH-GIBSON, Lucinda *et al.* (2021), «Health Inequalities in the Time of Covid-19: The Globally Reinforcing Need to Strengthen Health Inequalities Research Capacities», *International Journal of Health Services*, p. 1-5.
- ESCRIBANO, Xavier (2013), «Cos viscut (*Leib*)», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXIV, 135-154.
- ESCRIBANO, Xavier (2019-2020), «L'experiència de la respiració: aproximacions des d'una fenomenologia del cos viscut», *Anuari de la Societat Catalana de Filosofia*, XXX-XXXI, 201-209.
- FARMER, Harry i TSAKIRIS, Manos (2013), «Touching Hands: A Neurocognitive Review of Intersubjective Touch», a Radman, Zdravko (ed.), *The Hand, an Organ of the Mind*, Massachusetts: MIT, p. 103-130.
- FERRER, Isabel (2021), «Una imagen de los mayores en la pandemia gana el World Press Photo 2021», *El País*. Disponible a: <<https://elpais.com/cultura/2021-04-15/una-imagen-de-los-mayores-en-la-pandemia-gana-el-world-press-photo-de-2021.html>>.
- GADAMER, Hans-Georg (2001), *El estado oculto de la salud*, Barcelona: Gedisa.
- GAOS, José (2010), «La caricia», a Serrano de Haro, Agustín, *Cuerpo vivido*, Madrid: Ediciones Encuentro, p. 53-85.
- HENNEZEL, Marie de (1996), *La muerte íntima*, Barcelona: Plaza & Janés.
- HUSSERL, Edmund (1997), *Ideas relativas a una fenomenología pura y una filosofía fenomenológica. Libro II: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*, (traducció d'Antonio Zirió Q.), Mèxic: Universidad Nacional Autónoma de México.
- LEDER, Drew (1990), *The Absent Body*, Chicago: University of Chicago Press.
- LÉVINAS, Emmanuel (1999), *Totalidad e infinito. Ensayo sobre la exterioridad*, Salamanca: Ediciones Sígueme.
- MACINTYRE, Alasdair (1979), «Medicine Aimed at the Care of Persons Rather Than What...?», a Cassell, Eric J. i Siegler, Mark (ed.) *Changing Values in Medicine*, Maryland: University Publications of America, p. 83-96.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945), *Phénoménologie de la perception*, París: Gallimard.
- SIMMEL, Georg (1986), «La significación estética del rostro», a *idem*, *El individuo y la libertad. Ensayos de crítica de la cultura*, Barcelona: Ediciones Península, p. 187-189.
- STRAUS, Erwin (1952a), «The Upright Posture», *Psychiatric Quarterly*, 26 (1-4), p. 529-561.
- STRAUS, Erwin (1952b), «The Sigh: An Introduction to a Theory of Expression», *Tijdschrift voor Philosophie*, 14 (4), p. 674-695.
- SVENAEUS, Fredrik (2001), «The Phenomenology of Health and Illness», a Toombs, Susan K. *Handbook of Phenomenology and Medicine*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- TOOMBS, Susan K. (1992), *The Meaning of Illness. A Phenomenological Account of the Different Perspectives of Physician and Patient*, Dordrecht/Boston/Londres: Kluwer Academic Publishers.
- VALÉRY, Paul (1987), *Escritos sobre Leonardo da Vinci*, Madrid: Visor, 1987.

- VAN MANEN, Max (1999), «The Pathic Nature of Inquiry and Nursing», a Madjar, I. i Waltontton, J. A. (eds.). *Nursing and the Experience of Illness*, Londres / Nova York: Routledge, p. 17-35.
- VON KLEIST, Heinrich (1988), «Sobre la elaboración paulatina del pensamiento a medida que se habla», a *idem*, *Sobre el teatro de marionetas y otros ensayos de arte y filosofía* (traducció de Jorge Riechmann), Madrid: Ediciones Hiperión, 1988, p. 37-45.
- ŽIŽEK, Slavoj (2020), *Pandèmia. La covid-19 traspasa el món* (traducció de Ferran Ràfols Gesa), Barcelona: Anagrama.