

## PANDÈMIA I FORMA DE VIDA

**Marcel Cano i Soler**

*Doctor en Filosofia*

*Universitat de Barcelona*

ORCID 0000-0002-1129-2745

*cano@ub.edu*

### Resum

L'article fa un resum de les tres crisis que pateix la societat actual: la lluita contra el canvi climàtic, la pandèmia de la COVID-19 i la forma de vida que aquesta comporta. Se centra, especialment, en les conseqüències ètiques, polítiques i jurídiques, així com en les contradiccions que es poden entreveure i que posen en qüestió la forma de vida de la societat. Es parteix de la constatació que tant la crisi sanitària provocada per la COVID-19 com el canvi climàtic comparteixen tres característiques fonamentals: en primer lloc, són en diferent mesura «accidents integrals», en el sentit bàsic que donà al concepte el seu creador, Paul Virilio; en segon lloc, la tecnociència hi té un paper fonamental, i, finalment, han fet que ens trobem immersos en una *crisi gramsciana*. A continuació d'aquests tres punts es presenten les contradiccions que la pandèmia ha generat en les nostres societats. Finalment, es constata que les solucions a aquestes crisis pressuposen un xoc amb la concepció dominant fins ara del concepte ètic d'*autonomia* i amb la dels drets humans, especialment pel que fa als drets individuals. Per a finalitzar l'article es fan algunes propostes des de l'ètica i la bioètica, ja que caldrà definir una nova proposta ètica que sigui capaç d'articular al mateix temps el que *a priori* sembla del tot irreconciliable: l'autonomia individual i el bé comú. L'exemple de la pandèmia, que avui encara estem vivint, ens serveix com a eix central per a reflexionar sobre aquestes qüestions crucials.

**Paraules clau:** pandèmia, COVID-19, crisi gramsciana, funcionament social, drets, individualisme, autonomia individual, canvi climàtic, pandèmia, tecnociència, autonomia, drets humans, bé comú.

## PANDEMIC AND LIFESTYLE

### Summary

The article summarizes the three crises that the current society is suffering: the fight against climate change, the COVID-19 pandemic and the way of life that it leads. It focuses, in particular, on the ethical, political and legal consequences as well as on the contradictions

that may be glimpsed and that call into question the way of life of society. Based on the observation that both the health crisis caused by COVID-19 and climate change share three fundamental characteristics: first, they are to a different extent «integral accidents», in the basic sense given to the concept by its creator, Paul Virilio; second, technoscience plays a basic role; and finally, they immersed us in a Gramscian crisis. Following these three points, we will present the contradictions that the pandemic has generated in our societies. Finally, it will be seen how the solutions to these crises presuppose a clash with the dominant conception so far of the ethical concept of *autonomy* and that of human rights, especially with regard to individual rights. To conclude the article, some proposals will be made from ethics and bioethics, as it will be necessary to define a new ethical proposal that is able to articulate at the same time what *a priori* seems completely irreconcilable: individual autonomy and the common good. The example of the pandemic, which we are still living in today, will serve as a central axis for us to reflect on these crucial issues.

**Keywords:** pandemic, COVID-19, Gramscian crisis, social functioning, rights, individualism, individual autonomy, climate change, pandemic, technoscience, autonomy, human rights, common good.

## PANDEMIA Y FORMA DE VIDA

### Resumen

El artículo hace un resumen de las tres crisis que sufre la sociedad actual: la lucha contra el cambio climático, la pandemia de la COVID-19 y la forma de vida que esta conlleva. Se centra, especialmente, en las consecuencias éticas, políticas y jurídicas, así como en las contradicciones que se pueden vislumbrar y que ponen en cuestión el modo de vida de la sociedad. Se parte de la constatación que tanto la crisis sanitaria provocada por la COVID-19 como el cambio climático comparten tres características fundamentales: primero, son en distinta medida «accidentes integrales», en el sentido básico que dio al concepto su creador, Paul Virilio; en segundo lugar, la tecnociencia juega un papel fundamental, y, por último, han hecho que nos encontremos inmersos en una crisis gramsciana. A continuación de estos tres puntos se presentan las contradicciones que la pandemia ha generado en nuestras sociedades. Por último, se constata que las soluciones a estas crisis presuponen un choque con la concepción dominante hasta ahora del concepto ético de *autonomía* y con la de los derechos humanos, especialmente en lo que se refiere a los derechos individuales. Para finalizar el artículo se hacen algunas propuestas desde la ética y la bioética, pues habrá que definir una nueva propuesta ética que sea capaz de articular al mismo tiempo lo que *a priori* parece irreconciliable: la autonomía individual y el bien común. El ejemplo de la pandemia, que a día de hoy todavía estamos viviendo, nos sirve como eje central para reflexionar sobre estas cuestiones cruciales.

**Palabras claves:** pandemia, COVID-19, crisis gramsciana, funcionamiento social, derechos, individualismo, autonomía individual, cambio climático, pandemia, tecnociencia, autonomía, derechos humanos, bien común.

## PANDÉMIE ET STYLE DE VIE

### Résumé

L'article résume les trois crises dont souffre la société actuelle: la lutte contre le changement climatique, la pandémie de COVID-19 et le mode de vie qu'elle mène. Il s'intéresse en particulier aux conséquences éthiques, politiques et juridiques ainsi qu'aux contradictions qui peuvent être entrevus et qui remettent en cause le mode de vie de la société. Partant du constat que tant la crise sanitaire provoquée par le COVID-19 que le changement climatique partagent trois caractéristiques fondamentales: premièrement, ils sont dans une mesure différente des «accidents intégraux», au sens fondamental donné au concept par son créateur, Paul Virilio; deuxièmement, la technoscience joue un rôle fondamental; et enfin, ils nous ont plongés dans une crise Gramscienne. Suite à ces trois points, nous présentons les contradictions que la pandémie a générées dans nos sociétés. Enfin, on constate que les solutions à ces crises supposent un affrontement avec la conception jusqu'alors dominante du concept éthique d'*autonomie* et celle des droits de l'homme, notamment en ce qui concerne les droits individuels. Pour conclure l'article, quelques propositions sont faites à partir de l'éthique et de la bioéthique, car il faudra définir une nouvelle proposition éthique capable d'articuler en même temps ce qui *a priori* semble tout à fait inconciliable: l'autonomie individuelle et le bien commun. L'exemple de la pandémie, que nous vivons encore aujourd'hui, nous servira d'axe central pour réfléchir à ces enjeux cruciaux.

**Mots-clés:** pandémie, COVID-19, crise Gramscienne, fonctionnement social, droits, individualisme, autonomie individuelle, changement climatique, pandémie, technoscience, autonomie, droits humains, bien commun.

### I. INTRODUCCIÓ

En llengua anglesa trobem l'expressió «may you live in interesting times». Els seus orígens són poc clars, però es diu, de manera poc fonamentada, que prové d'una suposada maledicció xinesa. El que sí que està ben clar és que ens assenyala una evidència innegable: viure «temps interessants» és potser més una maledicció que una benedicció. Crec que ja ningú no pot dubtar que vivim en temps, fins i tot, massa interessants. Ens trobem immersos en tres crisis simultànies: dues d'evidents que n'amaguen una de més profunda. Les dues primeres són el problema del canvi climàtic i la pandèmia de la COVID-19, i ambdues emergeixen

directament de la més profunda i menys visible: la de la nostra forma de vida. Per tant, potser caldria dir que estem vivint en realitat una sindèmia.<sup>1</sup>

Les conseqüències de la pandèmia i del canvi climàtic han de fer emergir una evidència que no podem continuar amagant més —llevat que decidim actuar com els astruços, tal com diu la dita popular—: només podem pal·liar els efectes de les dues crisis canviant la manera com ens relacionem amb el planeta i amb nosaltres mateixos. Utilitzo deliberadament l'expressió, d'arrel wittgensteiniana, «forma de vida»<sup>2</sup> en lloc de referir-me a una crisi del capitalisme o quelcom similar. Tota forma de vida s'articula a través d'unes regles de joc de llenguatge. Aquestes regles articulen la coherència de les accions dels participants i les orienten pràcticament, de manera que seguir-les implica fer efectiva aquesta determinada forma de vida. El seu fonament últim és una certesa —una «llera rocallosa», l'anomena Wittgenstein a *Sobre la certesa*—<sup>3</sup> que, gairebé de manera axiomàtica, només podem assenyalar, ja que no té cap altre fonament que ella mateixa, establerta històricament i culturalment. El nostre problema principal es troba, per tant, a la llera rocallosa sobre la qual es fonamenta la nostra forma de vida. Es pot anomenar *capitalisme*, però el concepte fa curt, ja que hem de referir-nos, en realitat, al que podríem anomenar l'*estructura profunda* que articula la nostra manera de «veure» el món i d'actuar en ell.<sup>4</sup>

1. A aquestes tres crisis també n'hi podem afegir dues d'heretades de la vida pre-pandèmia: la crisi de salut mental generalitzada i agreujada per la situació social i sanitària actual, més les restes, encara no superades, de la crisi econòmica del 2008. Malgrat que són preexistents, la nova situació no farà més que agreujar-les.

2. Concepte que apareix en l'obra de Ludwig WITTGENSTEIN, *Investigaciones filosóficas*, Barcelona, Crítica, 1988.

3. Ludwig WITTGENSTEIN, *Sobre la certeza*, Madrid, Gedisa, 2003, § 93-108.

4. No es tracta efectivament de *veure*, sinó d'aprehendre o intuir el món, és a dir, el seu ordre i la seva estructura, que són sempre construïts intersubjectivament. És el que anomenem *cosmovisió*. La paraula prové de l'Alemanys *Weltanschauung*, de *Welt*, 'món', i *anschauung*, 'intuïció'. La paraula més adient seria, doncs, *Kosmoanschauung*, ja que el concepte grec *Kosmos* ('ordre', 'constitució') reflecteix millor la idea d'allò que construïm i *anschauung*, al seu torn, és preferible a *visió*, encara que finalment sempre és més pràctic emprar el concepte d'ús comú *cosmovisió*. Les cosmovisions són, doncs, construccions intersubjectives destinades a generar l'estructura ordenada en la qual els humans podem trobar el sentit de la nostra existència, en especial de la nostra vida quotidiana. Podríem dir que són les «caixes d'eines simbòliques» que cada cultura utilitza per a organitzar la coherència i el sentit de la realitat i, per tant, la base que legitima les diferents maneres d'actuar. En definitiva, els fonaments de la forma de vida. Com deia l'antropòleg Clifford GEERTZ, *Myth, symbol, and culture*, Nova York, W. W. Norton & Company Inc., 1971, p. 26 i seg., «allò simbòlic té tanta existència concreta com allò material. El simbòlic no representa mers miratges, sinó fets tangibles».

## 2. TRES CARACTERÍSTIQUES COMUNES

### 2.1. L'ACCIDENT INTEGRAL

L'any 2002, a la Fondation Cartier, l'inclassificable pensador Paul Virilio va organitzar l'exposició «Ce qui arrive».<sup>5</sup> Hi feia un repàs de l'accident en el món contemporani. La tesi de Virilio respecte a l'accident, de manera potser excessivament resumida, és aproximadament que la producció tecnològica del món de la revolució industrial i fins dels nostres dies comporta, necessàriament, l'accident com quelcom inherent. Dit d'una altra manera, produir cotxes implica produir accidents de trànsit. El mateix es pot dir respecte als trens, les centrals nuclears i qualsevol producció tecnocientífica avançada, com ara la biotecnologia o la intel·ligència artificial. De la mateixa manera, una societat que es construeix sobre la base de l'acceleració contínua, també segons Virilio, genera la possibilitat de l'accident global i total. Un accident que afecta tot el planeta al mateix temps. Un dels nuclis fonamentals que permet a l'autor francès fer aquesta reflexió és, per tant, el seu concepte de *velocitat*.<sup>6</sup> No és la nostra intenció descriure fil per randa el pensament de Paul Virilio i, per tant, ens limitarem a mostrar que la velocitat no és simplement una característica dels vehicles que produïm, sinó una marca essencial de la nostra forma de vida. Vivim, des de fa segles, una forma de vida que no pot parar mai de desitjar i de fer-ho, a més, de manera accelerada. Per a Thomas Hobbes, només la mort atura el desig.<sup>7</sup> Aquesta acceleració desiderativa s'emporta els ritmes de vida humans, en mans de tecnologies cada com més potents. El desig no pot postergar-se, s'ha d'acomplir com abans millor, i per això creem un sistema productiu que tendeix a reduir l'espai i el temps per a consumir més ràpidament el planeta sencer. Parar la màquina productiva i de consum és la mort del sistema, com per a Hobbes el final del desig és el final de l'individu. Aquesta acceleració contínua té una relació evident amb el concepte de *progrés*. Dins d'aquest marc, el progrés és concebut com una millora de la vida humana que només pot ser possible a canvi d'accelerar sense parar. Accelerar els transports, les comunicacions, la producció, les transaccions financeres globals, el consum i, fins i tot, la vida humana mateixa. Una vida a tanta velocitat que esdevé addicta als ansiolítics, als antidepressius i a tota mena d'opiacis o similars. És en aquest sentit que Virilio es fonamenta en Hannah Arendt: «Le progrès et la catastrophe sont l'avèrs et le revers de la même médaille».<sup>8</sup> Un progrés que, segons la mateixa Arendt, i citant també Lewis Mumford, no pot aturar-se sense generar també una situació catastròfica:

El progreso —dice Mumford— fue una locomotora que abandonó su propia vía sin dejar ninguna huella de su paso ni dirigirse hacia ningún destino imaginable ni humanamente deseable. «Estar en marcha era la meta». Pero no porque en este «estar en marcha» hubiera

5. Paul VIRILIO, *Ce qui arrive*, París, Fondation Cartier, 2002.

6. Paul VIRILIO, *Vitesse et politique*, París, Galilée, 1977.

7. Thomas HOBBS, *Leviatán*, Madrid, Alianza Universidad, 1992, p. 68.

8. Paul VIRILIO, *Vitesse et politique*, p. 34.

alguna belleza o significados intrínsecos. Más bien lo que pasa es que dejar de estar en marcha, dejar de malgastar, de consumir cada vez más de prisa, decir en algún momento ¡basta! significaría una catástrofe inmediata.<sup>9</sup>

No podem parar sense evitar una catàstrofe, però per a evitar-la hem d'accelerar, cosa que ens porta també al mateix resultat. Velocitat i acceleració impliquen la reducció de l'espai a través de retallar el temps. Una velocitat que ha fet petit un planeta cada cop més devastat i on els virus, abans amagats en selves tropicals ara destruïdes o sota la tundra siberiana que avui es descongela a passos de gegant, amenacen de propagar-se aprofitant aquest empètitament planetari a una velocitat mai vista. També la pèrdua de biodiversitat permet el salt entre espècies. Els virus busquen nous hostes i els humans som, ara per ara, una de les espècies de mamífers més nombroses, potser la tercera després dels rosegadors i els ratpenats.

Així doncs, podem dir que la pandèmia de la COVID-19 és un accident integral en el sentit virilià. En primer lloc, perquè no és el resultat del que comunament entenem com a accident, quelcom que té un marcat caràcter casual i imprevist,<sup>10</sup> sinó que la nostra forma de vida conté ja, de manera intrínseca, la seva possibilitat. Òbviament, es podrà al·legar en contra d'aquesta afirmació que les pandèmies sempre han estat presents en la història humana, i l'afirmació serà del tot correcta. No obstant això, cal dir, primer, que les pandèmies com a tals, no evidentment les malalties infeccioses en elles mateixes, que sempre han existit, són possibilitades per transformacions en les formes de vida humana. El pas al Neolític, a una societat sedentària amb un increment considerable de la població, en comparació amb els grups reduïts de caçadors recol·lectors previs, i la seva convivència, sovint en les mateixes habitacions, amb els animals domèstics, va ser el punt de partida de les pandèmies. Un segon element afavoridor va ser el contacte entre poblacions humanes de zones allunyades del planeta, cosa que va fer possible la «protoglobalització» que va representar l'increment del trànsit de persones i mercaderies de la ruta de la seda primer i dels grans viatges de l'època moderna després. La nostra forma de vida, com a resultat de l'evolució complexa de la cultura occidental i fruit dels processos d'acceleració que ja hem descrit, només pot potenciar l'aparició i la velocitat de transmissió de les pandèmies.

D'altra banda, no es tracta tampoc d'un fet inesperat. Si fos així, es confirmaria com quelcom fortuït. Eren nombrosos els especialistes que des de feia temps alertaven del perill pandèmic.<sup>11</sup> Però l'efecte Cassandra es va fer sentir i els poders polítics mai no es van

---

9. Hannah ARENDT, *Responsabilidad y juicio*, Barcelona, Paidós, 2007, p. 241.

10. Segons la definició del diccionari de l'IEC, «[a]llò que ve a rompre el curs regular de les coses, esdeveniment fortuït [...]».

11. Tenim, per exemple, el cas de la periodista Laurie Garrett, guanyadora d'un premi Pulitzer el 1996 pels seus treballs sobre l'epidèmia d'èbola al Zaire i que el 1995 ja advertia del perill en la seva obra *The coming plague: Newly emerging diseases in a world out of balance*. També podem mencionar el treball de l'especialista en malalties infeccioses Scott Dowell, que el 2005 era recollit pel periodista Michael Specter en un conegut article al *New Yorker*: «Nature's bioterrorist». Finalment, per a citar només tres fonts, entre d'altres, podem mencionar també l'epidemiòleg Michael Osterholm, que, juntament amb Mark Olshaker, va escriure l'any



prendre seriosament aquesta amenaça. Una amenaça que era suposable, encara que també era imprevisible quan i com es produiria. Però que tindria lloc no era quelcom de què poguéssim dubtar, si ens prenem seriosament el treball dels especialistes en la matèria.

Més endavant recollirem de nou aquesta qüestió de la pandèmia com quelcom que es podia esperar, per a parlar de previsió i responsabilitat. Però pel que fa a la seva incidència en el fet que la malaltia és un accident en el sentit virilià, pensem que ja ha quedat prou clara amb tot el que acabem de dir fins aquí. Només caldria afegir, per a reblar el clau, que no es tracta d'un *desastre natural*: en realitat és un *desastre ecosistèmic*. La diferència és important. L'erupció d'un volcà o un terratrèmol podrien catalogar-se de desastres naturals perquè la intervenció humana —excepte en casos com el de la plataforma Castor— no hi té cap pes. En canvi, que la pandèmia és un desastre ecosistèmic resulta evident. Com ja hem dit més amunt, el seu origen es pot trobar, tret d'especulacions conspiratives sense gaire o cap fonament, en factors com l'explotació sense límits de la biodiversitat, la destrucció d'ecosistemes més o menys tancats respecte a la resta de la biosfera, com ara les selves tropicals, i la globalització. En aquest sentit i veient també com el permafrost siberià es descongela a marxes forçades, no només era suposable quelcom com la COVID-19, sinó que podem pensar que en un futur més o menys proper altres malalties apareixeran. Algunes fins i tot poden arribar a ser molt més mortíferes que aquesta.<sup>12</sup>

## 2.2. LA TECNOCIÈNCIA COM A SOLUCIÓ

Una altra de les característiques de la nostra forma de vida és l'omnipresència de la tecnociència. Per a comprendre el concepte de *tecnociència* podem destacar-ne dues característiques essencials. Des dels seus inicis, podem dir que des del mateix Galileu, la tecnociència ha estat lligada de manera indissoluble a la tecnologia. Dos en són els motius fonamentals. El primer és la impossibilitat de fer ciència sense un aparell tecnològic que en permeti el desenvolupament. Si bé és cert que Einstein va poder desplegar les seves teories fent experiments mentals amb el seu cervell, un llapis i una llibreta, la seva confirmació no va ser possible fins que no vam disposar de l'aparell tecnològic adient. Com dèiem, el mateix Galileu va necessitar el telescopi per a fer les seves primeres i transcendents observacions planetàries a principis del segle XVII. Pel que fa al segon motiu, també podem emprar la figura

---

2017 el llibre *Deadliest enemy: Our war against killer germs*. Cap dels tres eren persones anònimes: Garret és una premi Pulitzer, Dowell és assessor de la Fundació Bill i Melinda Gates i Osterholm és ara assessor del president Joe Biden. D'altra banda, la mateixa Organització Mundial de la Salut (OMS) va més enllà i assegura que les grans pandèmies tenen una freqüència força regular de cent anys. És molt xocant veure aquesta notícia elaborada el 5 de febrer de 2018, tan poc temps abans de l'inici de la pandèmia actual: <[https://cadenaser.com/ser/2018/02/05/ciencia/1517829988\\_650727.html](https://cadenaser.com/ser/2018/02/05/ciencia/1517829988_650727.html)> (consulta: 20 novembre 2022).

12. Si pensem en la taxa de mortalitat en comparació amb altres malalties infeccioses, veurem que la de la COVID-19 és certament més baixa (2,2%) que la del virus de Marburg (80%), la de la grip aviària H5N9 del 1997 (52,8%) o la de l'ebola del 2003 (40,4%).

de Galileu com a exemple inicial. El científic italià no es va conformar amb les seves crucials investigacions cosmològiques i físiques, sinó que, de seguida, aquestes van tenir un ús pràctic. Entre d'altres, va millorar el telescopi, va construir un primer microscopi i els seus treballs sobre la llei del tir parabòlic van millorar la balística.<sup>13</sup> Per tant, l'aplicabilitat immediata dels seus productes és la segona marca distintiva de la tecnociència.

D'altra banda, un altre fet essencial de la tecnociència, en particular a partir de la seva segona característica, és el seu lligam estret amb el capitalisme. L'acceleració de la qual parlàvem en l'apartat anterior té com a nucli central la combinació de la potència operativa de la tecnociència amb la necessitat inherent de creixement del capitalisme. L'impuls combinat d'aquests dos elements, responent a l'imperatiu del progrés descrit anteriorment, empeny cap a una visió del món tecnocentrada en la qual es dona una confiança gairebé cega en els poders de la tecnologia per a solucionar problemes de tota mena. La fe prometeica en el poder tecnocientífic actua també com a element paralitzador de canvis més profunds. En especial en els ambients més neoliberals, sempre es confia que, finalment, trobarem una solució en la tecnociència, ja sigui per al canvi climàtic (tecnologies de captura del CO<sub>2</sub> o producció d'energies netes, amb tots els problemes que impliquen aquestes segones), ja sigui per a la pandèmia global (sobretot les vacunes, però també els estudis per a aconseguir antivirals eficients). Sense menystenir el paper crucial que la tecnociència té i tindrà en el tractament d'aquests problemes, evident i sense contestació respecte a l'eficàcia de les vacunes, el que no podem fer és pensar que el problema té una solució merament tècnica. La tecnociència és una eina valuosa, però, com va escriure Melvin Kranzberg, la tecnologia no és ni bona ni dolenta, però no és neutral.<sup>14</sup> Fiar la solució a la tecnociència implica un salt endavant temerari i respon, sobretot, a una confiança il·lustrada en el progrés que ja hem vist que és profundament qüestionable. Un cop més, el problema és més profund i de nou apel·la a la transformació radical de la nostra relació amb el planeta i amb nosaltres mateixos, o, el que és el mateix, a un canvi profund de la nostra forma de vida.

### 2.3. UNA CRISI GRAMSCIANA

Unes línies més amunt hem dit que ens trobem immersos en una *crisi gramsciana*. Recuperem ara el concepte, ja que ens permet comprendre quina és la nostra situació a partir de la crisi generada per la COVID-19, però també, com hem fet al llarg del text, de la crisi ecosistèmica a la qual ens enfrontem atesa l'arrel comuna dels dos fenòmens.

En efecte, ambdues crisis posen de manifest la situació que Gramsci descriu com a interregne: «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo

---

13. Galileo GALILEI, *Diálogo sobre los dos máximos sistemas del mundo ptolemaico y copernicano*, Madrid, Alianza, 2011.

14. Melvin KRANZBERG, «Technology and history: Kranzberg's laws», *Technology and Culture* (Detroit, Michigan), vol. 27, núm. 3 (1 juliol 1986), p. 544.



no puede nacer: en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados».<sup>15</sup> Prescindirem aquí de l'aparell més marxista de la perspectiva gramsciana. No ho farem per manca d'interès ni perquè no tingui sentit aplicar-lo d'alguna manera en aquest context, sinó perquè ens volem centrar en el fet de la dificultat de resposta que té *allò nou* que no acaba de nàixer (la nova forma de vida) respecte a *allò vell* (l'actual forma de vida), que no només es resisteix a morir, sinó que pretén fer un salt endavant.<sup>16</sup> De fet, el desig de tornar a la *normalitat* és generalitzat i s'hauria d'analitzar des de dues perspectives. La primera és quan per *normalitat* entenem una vida quotidiana en la qual trobem l'escalf de la proximitat dels altres, on podem gaudir de les relacions i la cultura o, simplement, no preocupar-nos en excés de les profilaxis pandèmiques. En definitiva, es tracta d'una normalitat que es podria qualificar d'humanament acollidora i que anomenarem *quotidianitat*. La segona, en canvi, fa referència a assimilar el ritme de vida accelerat que hem descrit en apartats anteriors com allò normal i que és, com ja s'ha dit, el major factor de desestabilització de les nostres relacions amb el planeta i amb nosaltres mateixos. Es tracta de voler tornar a una normalitat que és la condició de possibilitat de la catàstrofe, tal com la descriuen Arendt i Virilio. No cal dir que, en el fons, allò que alguns han anomenat *nova normalitat* no és més que el retorn a la normalitat amb mesures més o menys preventives, és a dir, repetir la dinàmica generadora dels accidents integrals. És en aquest sentit que Franco Bifo Berardi ens diu que «[n]o estamos preparados culturalmente para pensar el estancamiento como condición de largo plazo, no estamos preparados para pensar la frugalidad, el compartir. No estamos preparados para disociar el placer del consumo»,<sup>17</sup> cosa que, a més, diu basant-se també en la idea del creixement com a axioma del capitalisme. Per tant, *allò vell* no vol morir i per a evitar-ho es vol reafirmar com a única veritat possible,<sup>18</sup> relançant-se amb més força i ànsia cap al creixement, mentre que *allò nou* encara no acaba d'agafar forma, tot i que ja existeix una bona part de la població que comença a ser conscient que no es poden solucionar els vells problemes amb les mateixes eines que els van crear.

### 3. REFLEXIONS CRÍTiques

Abans d'endinsar-nos en les propostes, que deixarem per a l'últim apartat, cal seguir aprofundint en els conflictes que es generen a partir de la confrontació de la vella forma

15. Antonio GRAMSCI, *Cuadernos de la cárcel*, tom 2, quadern 3, Ciutat de Mèxic, Era, 1981, p. 37.

16. El que s'espera és el retorn al creixement i, si fem cas d'algunes estadístiques, aquest vol fer-ho encara amb més força. Tant l'informe de Climate Transparency com el treball *World energy outlook 2021* coincideixen a detectar un efecte rebot després de la parada pels confinaments, amb xifres de rècord de consum d'energies fòssils i emissions de gasos amb efecte d'hivernacle.

17. Pablo AMADEO (ed.), *Sopa de Wuhan: Pensamiento contemporáneo en tiempos de pandemias*, Buenos Aires, ASPO (Aislamiento Social Preventivo y Obligatorio), 2020, p. 41.

18. El famós «there is not alternative» de la Sra. Thatcher.

de vida amb els accidents integrals, en especial pel que fa a la seva difícil relació amb els drets humans. Abordarem aquí tres eixos crítics essencials: l'agreujament de la desigualtat, l'increment del control social i l'incompliment de les responsabilitats polítiques.

### 3.1. DESIGUALTAT I VULNERABILITAT

L'etimologia de *pandèmia* és força coneguda: prové del grec *pan*, 'tots' o 'totalitat', i *demos*, que, a part de ser la circumscripció administrativa de l'Atenes de Clístenes, significava també 'poble' en general. Per tant, sembla que, a primera vista, les pandèmies afecten a tots els membres del poble de la mateixa manera. Així ens ho fa saber el càustic Ambrose Beirce en *El diccionario del diablo* referint-se a les epidèmies: «Epidemia, s. Enfermedad muy sociable y con pocos prejuicios».<sup>19</sup> No obstant això, malgrat l'enginy de la definició, no podem estar-hi del tot d'acord. En canvi, ens sembla molt més encertada la descripció de l'eminent metge prussià Rudolf Virchow: «Una pandemia es un fenómeno social que comporta algunos efectos médicos».<sup>20</sup>

En primer lloc, cal dir que si bé l'accident integral es produeix al mateix temps en tot el planeta, no afecta igual a tothom. Les persones i els col·lectius vulnerables veuen incrementada la seva precarietat, mentre que d'altres tenen mitjans suficients per a poder fer front en condicions a la malaltia. Fins i tot n'hi ha que en surten beneficiats.<sup>21</sup> En un món que és profundament desigual —sobretot des que a partir de la dècada dels vuitanta del segle xx la revolució conservadora de Thatcher i Reagan va fer tot el possible per a desmantellar la redistribució de recursos—,<sup>22</sup> l'accés a la protecció sanitària també ho és. Així ho indiquen les xifres de diversos informes i estudis fets a la ciutat de Barcelona durant l'any passat.<sup>23</sup> Per

19. Ambrose BEIRCE, *El diccionario del diablo*, Barcelona, Círculo de Lectores – Galaxia Gutenberg, 2005, p. 191.

20. És important recordar aquí la figura de Virchow, com ho fa l'article d'Howard WAITZKIN «Un siglo y medio de olvidos y redescubrimientos: las perdurables contribuciones de Virchow a la medicina social», *Medicina Social*, vol. 1, núm. 1 (juny 2006), <<https://webs.ucm.es/centros/cont/descargas/documento28401.pdf>> (consulta: 20 novembre 2022). Tornarem més endavant a aquest autor.

21. Vegeu l'informe d'Oxfam, del gener del 2022, «Las desigualdades matan», *Oxfam International* [blog], 17 de gener de 2022, <[www.oxfam.org/es/informes/las-desigualdades-matan](http://www.oxfam.org/es/informes/las-desigualdades-matan)> (consulta: 20 novembre 2022), on es veu que les fortunes de les deu persones més riques del món han duplicat el seu volum.

22. Justificada des d'una falsa «objectivitat científica econòmica» que no és més que ideologia.

23. Per exemple, el que van dur a terme investigadors de l'Institut Hospital del Mar d'Investigacions Mèdiques i de l'Institut Universitari d'Investigació en Atenció Primària (IDIAP Jordi Gol) la primavera de l'any passat o el fet per l'Agència de Salut Pública de Barcelona, juntament amb altres institucions, «Socioeconomic inequalities in COVID-19 in a European urban area: two waves, two patterns», *The International Journal of Environmental Research and Public Health*, any 2021, núm. 18, que conclou amb les paraules següents: «We would like to raise awareness about the fact that this pandemic could exacerbate social inequalities and, thereby, health inequalities due to the effects of COVID-19, the confinement measures, and the economic and social impacts that are resulting from the pandemic».

exemple, la incidència ha estat més alta en barris on les condicions de vida estan per sota de la mitjana de la ciutat: la precarietat incrementa la vulnerabilitat i, per tant, també el risc i la mortalitat. D'altra banda, hem de tenir present que aquestes dades fan referència a una ciutat de l'anomenat *món desenvolupat*, perquè als països més vulnerables les conseqüències són devastadores. Segons l'informe de l'ACNUR del 2001, els *efectes col·laterals* de la pandèmia són l'increment de trenta milions de persones en risc de quedar-se sense aliments el proper any. Justament les mateixes persones que tenen més risc de patir els efectes més durs de la crisi ecològica i de convertir-se en refugiats climàtics. A tot això cal afegir el trist espectacle de les absurdes lògiques dels estats nació en un context d'emergència planetària pel que fa a l'acaparament de vacunes i el problema amb les patents.

Finalment, també cal dir que, excepte en els primers moments de la crisi, sembla que ens hem acostumat a parlar de milions de morts. Aquesta pandèmia, tot i que no és de les més mortíferes, ja ha segat la vida de més de cinc milions de persones. Aquesta xifra és esfereïdora, però sembla que estem instal·lats en una mena de *banalitat arendtiana* que ens insensibilitza respecte a la presència de la mort en massa.

### 3.2. BIOPOLÍTICA, POLÍTICA AL SERVEI DE L'ECONOMIA I CONTROL SOCIAL

En els primers moments de la crisi generada per la COVID-19, en especial durant el primer i més estricte confinament, semblava que les accions dominants serien de caire biopolític. Era el moment en què autors com Giorgio Agamben escrivien contra les retallades de drets que comportaven les dures restriccions a les quals estàvem sotmesos.<sup>24</sup> Malgrat que retrospectivament podem comprendre que era una de les millors opcions —en aquell moment i amb la informació de què es disposava— per tal de salvar el major nombre de vides possible, no podem deixar passar la part de raó que podria tenir Agamben respecte a les limitacions de drets. Sobretot cal tenir en compte la seva legítima sospita que «han vingut per a quedar-se». Resulta evident que en aquells primers moments s'estava anant a cegues respecte a les mesures que calia prendre, i normalment la urgència no marida bé amb el pensament crític: la primera requereix acció immediata; el segon, reflexió pausada i distanciament. Per tant, ara ja estem en condicions d'exercir el pensament crític amb una certa calma.

És molt recomanable l'article escrit per Jordi Muñoz, Francesc Amat, Andreu Arenas i Albert Falcó-Gimeno i titulat «El trilema de la pandèmia».<sup>25</sup> En aquest estudi els autors buscaven dilucidar l'opinió de la ciutadania respecte a tres elements essencials que calia considerar prioritaris en la situació de pandèmia: la salut, l'economia i els drets. Els autors van establir un triangle en el qual cadascun d'aquests factors es trobava en un dels

24. Vegeu l'obra citada anteriorment *Sopa de Wuhan*, on podreu trobar les invectives del filòsof italià en contra de les limitacions de moviments repartides per diferents textos.

25. Jordi MUÑOZ, Francesc AMAT, Andreu ARENAS i Albert FALCÓ-GIMENO, «El trilema de la pandèmia», *Cuadernos de la Fundació Víctor Grifols i Lucas*, núm. 58, p. 94-110.

seus vèrtexs. Així van poder modelitzar tres estils ideals de gestió de la crisi:<sup>26</sup> l'europeu, que posa més èmfasi en el respecte dels drets; l'asiàtic, que prioritza la salut, i el «trumpià», com ells el van anomenar, que posa l'economia davant de tot. Les conclusions són interessants i significatives, ja que els resultats de l'enquesta van mostrar que la salvaguarda dels drets quedava en últim lloc. Davant de tot apareixia la salut i en segon lloc, l'economia. Potser aquesta tria respon a la situació d'alarma sanitària, però, en qualsevol cas, ens permet fer-nos una pregunta interessant: ¿pot ser la pandèmia el Pearl Harbor de l'eliminació consentida de drets socials i individuals? De moment no podem respondre-hi amb certesa, però la pregunta ens ha de permetre adonar-nos que una de les conseqüències pot ser la reducció significativa dels drets, i més en un context polític on la nova extrema dreta comença a ser una amenaça real. ¿Pot aquesta tendència representar el salt endavant de la nostra forma de vida del qual parlàvem anteriorment? Òbviament, és comprensible que el factor salut sigui prioritari en les condicions en què ens trobem, però això, juntament amb la necessitat imperiosa de créixer per a poder subsistir, ¿no podria dur a una naturalització de la repressió que ens porti a una hipotètica acceptació europea d'un carnet de ciutadania per punts «adaptat suaument» del model xinès? ¿La necessitat de presentar un passaport de vacunació i la més que possible vacunació obligatòria, tot i que són mesures racionals per a combatre el repunt de casos que avui comencem a albirar, poden també habitar-nos a les mesures de control biomètric, a la tècnica d'intel·ligència artificial (IA) del reconeixement facial o a altres tecnologies de control? Aquestes preguntes adquireixen molt sentit en un món a punt de fer el salt a la cinquena generació (5G). Un món on serà molt més fàcil controlar les constants vitals dels individus, tant per al seu bé, ja que detectarà les persones que tenen febre, com per a vulnerar la seva intimitat d'una manera que fins ara només pertanyia a la ciència-ficció. A més, encara adquireixen més rellevància si pensem en com la nostra forma de vida ens empeny irremeiablement cap al creixement sostingut i cap a l'acceleració infinita del consum en un planeta finit. Les primeres mostres d'escassetat de matèries primeres ja són evidents, els tancaments dels estats nació per a reclamar la seva part dels recursos ja comença a albirar-se i les incipients crisis geopolítiques es poden contemplar llegint la premsa diària.

En aquest context és especialment recomanable la lectura de l'obra de Carl Amery (en realitat, Christian Anton Mayer, històric membre fundador del partit verd alemany) *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?*<sup>27</sup> En aquest llibre l'autor, després de llegir atentament *Mein Kampf*, apunta la idea que el que ell anomena «hitlerisme» no és tant una ideologia, cosa que sí que és el nazisme, sinó una mena de «metodologia» política darwinista social de l'apropiació dels recursos i de la destrucció insensible de l'enemic, resultat «natural» de la lluita per la supervivència del més apte.<sup>28</sup> Per tant, diu, altres formes ideològiques allunyades

26. Eren conscients que no podien representar la multitud d'opcions i de variables possibles entre models.

27. Carl AMERY, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?: Hitler como precursor*, Madrid, Turner Fondo de Cultura Económica, 2002.

28. Les idees del darwinisme social van estar molt en voga a finals del segle XIX i, sobretot, durant la

del nacionalsocialisme l'haurien adoptat com a metodologia durant tot el segle xx, des dels khmers rojos de Pol Pot fins als esquadrans de la mort llatinoamericans. Sobretot, adverteix Amery, aquest esquema d'actuació política extrema pot estar encara avui adormit en els subterranis del món occidental. Adormit no vol dir, però, mort, i es pot despertar en qualsevol moment sota la idea del que ell defineix com a *gestió planetària* —o *planet management*— quan aquest mateix món occidental s'adoni de debò que el planeta és finit i que no n'hi ha per a tots:

La pregunta política que se le plantea al *planet manager* de las sociedades del bienestar es naturalmente la cuestión del posible consenso de los principales grupos sociales. Si se diera la inevitable confrontación con la realidad vital del planeta, ¿cabe contar con que estos grupos renunciarán a los logros sustanciales de su historia, como por ejemplo los derechos humanos o la protección de las minorías desfavorecidas para salvar la civilización (y su propio nivel de vida)?

Mi opinión es que por supuesto.<sup>29</sup>

És en aquest sentit que tant la pandèmia com la crisi climàtica poden ser, si no canviem la nostra forma de vida, les palanques impulsores de noves formes de control social, progressives i més o menys dissimulades, però decisives en el salt endavant —un salt al buit— per a seguir mantenint aquesta mateixa forma de vida. El mateix Amery veia clar que la solució és forçosament una transformació cultural —cosmovisional— profunda: «Necesitamos una cultura enteramente nueva para ofrecerle una resistencia coherente [al «neohitlerisme» i al seu *planet management*], y ésta tendrá que apoyarse-se en una fórmula enteramente distinta».<sup>30</sup> En la part final de l'article tractarem aquesta nova fórmula.

### 3.3. LES RESPONSABILITATS NO ATESES

Per a finalitzar aquest apartat hem de fer un petit recorregut per les qüestions econòmiques i de justícia social que envolten la pandèmia. En consonància amb el que s'ha dit en l'apartat anterior i malgrat que pugui semblar que les mesures de control sanitari han estat prioritàries, també és cert que les de protecció econòmica han estat afavorides en alguns moments de la pandèmia. Les missions messiàniques que tenien per objectiu «salvar el Nadal» o «salvar la Setmana Santa» s'han revelat moviments imprudents que han generat increments de casos.<sup>31</sup> Això ens permet observar que, malgrat tot, el criteri que s'ha imposat

---

primera meitat del segle xx. No cal dir que no tenen cap base biològica raonable i que, de darwinistes, en tenen només una aparença grollera, però podem sospitar que l'esperit de la lletra d'aquesta ideologia encara sura subreptíciament en la nostra cultura política i econòmica.

29. Carl AMERY, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?*, p. 176.

30. Carl AMERY, *Auschwitz, ¿comienza el siglo XXI?*, p. 182.

31. Si observem les fonts de l'Idescat sobre el nombre de casos acumulats des del principi de la pandèmia,



ha tingut molt en compte els factors econòmics. Després del que hem dit sobre la nostra tràgica dependència del creixement, podem comprendre la lògica d'aquestes mesures. Des d'una lògica sanitària, els tancaments haurien estat més estrictes i més llargs. Segurament això hauria provocat situacions socials complicades, atesa la impossibilitat d'estats com l'espanyol de pal·liar les pèrdues econòmiques de famílies i empreses. Per tant, en el fons, el criteri econòmic ha tingut molt pes a l'hora de gestionar la crisi, intentant mantenir un difícil equilibri amb els requeriments dels experts en salut.

En definitiva, en gran manera l'afebliment dels estats pel que fa a la seva capacitat redistributiva i l'afebliment dels serveis socials i sanitaris han agreujat la pandèmia posant molts ciutadans davant del dilema d'anar a treballar o d'arriscar-se a emmalaltir. En especial, les persones més vulnerables i amb treballs més precaris, les quals en plena pandèmia, quan es recomanava mantenir una distància mínima d'un metre i mig, omplien els transports públics de gom a gom. Justament aquelles persones que, com hem vist més amunt, viuen en els barris amb menys recursos econòmics.

No podem deixar de pensar tampoc en un fet sobre el qual no s'ha reflexionat encara suficientment: les grans quantitats de diners públics injectats al sistema bancari durant la crisi del 2008, juntament amb les anomenades *retallades en sanitat i serveis socials*, han afeblit els sistemes públics i els han impedit actuar amb més recursos i més eficàcia del que ho haurien pogut fer. Un exemple: Alemanya a l'inici de la pandèmia tenia vint-i-vuit mil respiradors per a una població de poc més de vuitanta-tres milions de persones; l'Estat espanyol, cinc mil per a un total de poc més de quaranta-set milions.<sup>32</sup> És del tot irresponsable desmantellar els serveis de salut pública o ferir-los de mort, i més si ens basem en les propostes de Virchow que hem esmentat abans. L'evidència és la manca de recursos materials i de personal sanitari i social per a fer front a la crisi. No val l'excusa que la pandèmia era imprevisible, ja que, com hem dit abans, era esperada encara que no sabíem ni podíem saber quan arribaria. D'altra banda, també és possible que haguéssim arribat a una certa saturació de la sanitat pública si pensem que, com també hem indicat anteriorment, el virus hagués pogut ser molt més mortífer i amb més poder d'infecció. Però és innegable que hauríem estat molt millor preparats i, segurament, es podrien haver evitat morts. Estem davant d'un accident integral la possibilitat del qual s'ha estat ignorant irresponsablement. Per a establir un símil molt adient amb el que estem exposant, podem pensar en el llançament, el 24 de novembre de 2021, del coet de la missió DART de la NASA, que té com a objectiu estavellar-se contra l'asteroide Dimorphos. L'objectiu del llançament és estudiar possibles maneres de desviar un hipotètic meteorit que pogués impactar contra la Terra en un futur indefinit. La caiguda al nostre planeta d'un cos celeste de grans dimensions és un accident natural —seguint la descripció feta al principi de

---

veurem que els increments de casos en períodes de vacances o de festes com el Nadal coincideixen força.

32. Manuel Jesús LÓPEZ BARONI, «Ensayo sobre la pandemia», *Revista de Bioética y Derecho* (Universitat de Barcelona, Observatori de Bioètica i Dret), núm. 50 (2020), *Cuestiones bioéticas de la pandemia COVID-19*, p. 113-131.



l'article— del qual no sabem la data però sí que tenim la certesa que passarà un dia o altre. Fins i tot sabem que probablement no passarà en els propers cent anys, però existeix la consciència que hem d'estar preparats per a reaccionar quan la situació es produeixi. Les possibilitats que passi són d'una entre 1.600.000.<sup>33</sup> En canvi, ja hem vist que la possibilitat que apareguin pandèmies té una probabilitat incomparablement més baixa; de fet, tan baixa que acaba de passar.

Un possible exemple que, com a mínim, ens ha de permetre pensar en les responsabilitats degudes i desateses és el cas de L'Affaire du Siècle. Aquest moviment ha iniciat a França una campanya davant dels tribunals de justícia del país per a denunciar la inacció sistemàtica dels diferents governs francesos enfront de l'amenaça climàtica. *Mutatis mutandis* podríem dir que ja és hora que qui té responsabilitats les assumeixi en totes les àrees que són realment crucials per a la salut i el benestar dels ciutadans. Recordem l'antiga i coneguda frase ciceroniana: «*Salus publica suprema lex est*».<sup>34</sup>

## 4. REPENSANT LA NOSTRA FORMA DE VIDA

### 4.1. SALUT I VULNERABILITAT

Reprement aquest mateix adagi, cal que ens preguntem què entenem per *salut*. Si pensem només en un concepte biomèdic, estem davant d'una definició excessivament estreta. No entrarem en la qüestió altament complexa de la definició del concepte de *salut*, però cal que tinguem present que, de cap manera, no pot ser reduïda al seu component físic o orgànic. La mateixa Organització Mundial de la Salut (OMS) així ho va entendre i la seva definició inclou altres elements: «La salut és un estat de complet benestar físic, mental i social, i no només l'absència d'afeccions o malalties». Certament, podem ser crítics amb aquesta definició, tot i la seva bona intenció, ja que la condició humana per si mateixa no permet mai una plena i total situació de benestar en tots els àmbits mencionats. Ser humans implica sempre ser vulnerables, implica patiment, tal com Schopenhauer ens recorda.<sup>35</sup> Sense que sigui necessari que ens adscriuim a la visió del dolor humà d'aquest eminent filòsof, és del tot imprescindible que reconeguem la vulnerabilitat com a part inherent i constitutiva de l'experiència humana. En contra de les vel·leïtats transhumanistes, de profunda arrel liberal, que pretenen construir una posthumanitat sense dolor, immortal i eternament feliç, cal dir que la vulnerabilitat és justament un dels elements essencials per a constituir-nos com a éssers humans.

33. Stephen A. NELSON, *Meteorites, impacts, and mass extinction* (en línia), New Orleans, Tulane University, 27 d'abril de 2018, <[www.tulane.edu/~sanelson/Natural\\_Disasters/impacts.htm](http://www.tulane.edu/~sanelson/Natural_Disasters/impacts.htm)> (consulta: 20 novembre 2022).

34. CICERÓN, *La república y las leyes*, Madrid, Akal, 1989, p. 268.

35. Arthur SCHOPENHAUER, *El mundo como voluntad y representación II*, Barcelona, RBA, 2003, p. 151: «[...] en esencia, toda vida es sufrimiento».

No obstant això, la presència estructural de la vulnerabilitat tampoc no ha de servir com a excusa per a la inacció. De nou, sense caure en les fantasies d'un món posthumà, justament les que ens defineixen són en gran manera les diferents lluites contra la vulnerabilitat. Lluites que tenen sempre, necessàriament, un caràcter asimptòtic,<sup>36</sup> però que es mostren com el motor de l'acció humana, de les seves obres i dels seus pensaments des que vam aparèixer sobre el planeta. En contra d'una determinada imatge dels orígens humans més interessada a fer-nos combregar amb visions socialdarwinistes, veiem aquesta lluita originària en alguns dels esquelets dels nostres avantpassats trobats en jaciments prehistòrics importants. Per exemple, en el crani de la Benjamina, una nena preneandertal amb greus deformitats congènites però que va sobreviure gràcies a ser acollida pel grup. O en el d'en Miguelón, un altre esquelet de nen del mateix jaciment d'Atapuerca amb gravíssimes infeccions bucals que de ben segur no li permetien mastegar però que va viure bastants anys gràcies al suport del grup. Un altre exemple més: el de SH Pelvis 1, un individu d'*Homo heidelbergensis* del qual es va poder comprovar, a partir de l'anàlisi del seu maluc, que va nàixer amb greus deformitats que li limitaven profundament la mobilitat però que malgrat tot va viure fins als quaranta-cinc anys. L'atenció als malalts i ferits es mostra en els nostres llinatges més antics. Tenir cura dels vulnerables, malgrat el que ens puguin haver fet creure molts anys d'imposició d'una visió del món centrada en l'individualisme competitiu, no només ha estat un element essencial en el desenvolupament de la nostra vida social, sinó la base del reconeixement dels deures morals envers els que pateixen.

Seguint aquest fil podem veure que si alguna forma de progrés és possible, ha de passar per la presa de consciència de la intrínseca vulnerabilitat humana, més que no pas per la idea del creixement econòmic competitiu infinit. Aquesta idea alternativa de progrés ha d'anar lligada, necessàriament, a una proposta ètica centrada en la relacionalitat i la interdependència, de bracet de la consciència de la vulnerabilitat universal i generalitzada. Just al contrari de la cosmovisió que alimenta la nostra forma de vida des de fa massa temps i que es pot resumir en aquest famós text:

I think we have gone through a period when too many children and people have been given to understand «I have a problem, it is the Government's job to cope with it!» or «I have a problem, I will go and get a grant to cope with it!», «I am homeless, the Government must house me!» and so they are casting their problems on society and who is society? There is no

---

36. És justament la seva «asimptocitat» la que fa impossible i, sobretot, indesitjable el projecte transhumanista. Com a resultat del desenvolupament més radical dels plantejaments il·lustrats i del liberalisme, el transhumanisme es mostra com el relat propi d'una cosmovisió que concep el món com quelcom dominable i controlable en tots els seus aspectes. Aital aspiració és una ficció inassolible ateses, d'una banda, la complexitat d'allò que anomenem *real* i, de l'altra, la limitació intrínseca i insuperable del coneixement humà. Aquest projecte és, doncs, indesitjable en ell mateix perquè, intentant buscar fugir d'un patiment del qual ens és impossible escapar, l'únic que podem fer és incrementar-lo intentant fer passar la vida pel prisma unidireccional i estret d'una única visió del món que, en la seva limitació i contingència, pot acabar per generar més patiment que el que es vol evitar. En efecte, voler fer passar la complexitat humana pel forat d'un projecte reduccionista, cientista, individualista i profundament ideològic, no pot fer més que generar dolor.

such thing! There are individual men and women and there are families. And no government can do anything except through people, and people must look after themselves first. It is our duty to look after ourselves and then, also, to look after our neighbours.<sup>37</sup>

«La societat no existeix, només existeixen individus» —ens diu la Sra. Thatcher—, individus que han de mirar pels seus propis interessos. Submergits en aquesta visió del món, enfrontar-nos amb una pandèmia ens permet veure les contradiccions fonamentals de la nostra forma de vida. Volent fugir del model de l'estat totalitari, caiem, per la llei del pèndol, en l'extrem contrari. La solidaritat no ha de ser només una tasca privada, voluntària i, a més, que desgravi a l'hora de fer la declaració de la renda. Volent també fugir del paternalisme estatalista, caiem en l'abandonament autonomista. I vet aquí que ja tenim el nucli principal dels problemes ètics i jurídics als quals volíem arribar.

#### 4.2. LLIBERTAT *VERSUS* SEGURETAT

Un article de Concha Roldán ens ajuda a obrir el camí: en l'apartat segon del seu text «Por una ética reflexiva frente a la inmediatez de los “solucionismos”»<sup>38</sup> ens diu que la pandèmia ha reobert l'antic debat entre seguretat i llibertat. A partir d'aquí formula tota una sèrie de preguntes fonamentals al voltant de la tensió entre el suposat deure de l'estat d'actuar per a garantir la seguretat dels ciutadans —i l'estat xinès és el paradigma, durant la pandèmia, de les accions biopolítiques més radicals i més tecnovigilants—, i la defensa, igual de radical, dels drets individuals enmig d'una pandèmia social, que des de nombroses tribunes ha fet que es possessin en qüestió totes les mesures limitadores d'aquests drets. Al final d'aquest apartat ens diu quelcom essencial per a nosaltres:<sup>39</sup>

[...] el miedo y la incertidumbre son el mejor caldo de cultivo para desistir de nuestras libertades y, con ellas, de nuestras responsabilidades. Buscamos que nos protejan aquellos que no han sabido proporcionar a nuestras sociedades una sólida educación y sanidad pública, que son la condición de posibilidad de la igualdad social y fondo de la genuina solidaridad y cooperación sociales.

Seguint amb aquesta línia de reflexió, trobem dins la mateixa publicació un altre article interessant: el de Josefa Cantero «La limitación de los derechos fundamentales por razones de salud pública».<sup>40</sup> No entrarem a valorar l'interessant contingut pròpiament jurídic que conté

37. Entrevista feta a Margaret Thatcher a la revista *Women's Own* el 23 de setembre de 1987.

38. Concha ROLDÁN, «Por una ética reflexiva frente a la inmediatez de los “solucionismos”», *Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas* (Barcelona), núm. 58 (2021), *Salud pública y COVID*, p. 219-222.

39. Concha ROLDÁN, «Por una ética reflexiva frente a la inmediatez de los “solucionismos”», p. 221.

40. Josefa CANTERO, «La limitación de los derechos fundamentales por razones de salud pública», *Cuadernos de la Fundació Víctor Grífols i Lucas* (Barcelona), núm. 58 (2021), *Salud pública y COVID*, p. 58-82.

l'article, però sí que n'extraurem tres idees que ens seran molt útils aquí. La primera és que el concepte de *salus*, que apareix en el principi ciceronià ja citat,<sup>41</sup> no es limita a la salut física. En harmonia amb el que nosaltres mateixos hem dit més amunt respecte a això, Cantero afirma que *salus* conté el mateix concepte de *bé comú*. La segona idea és la potencial suspensió dels drets individuals davant de la situació d'emergència que vivim, és a dir, en relació amb el manteniment del bé comú, que en aquest cas seria identificat amb la salut física, encara que hauria d'incorporar també els altres aspectes no reductibles a aquesta (com, per exemple, les necessitats emocionals o la sostenibilitat econòmica de les famílies i empreses). Finalment, la tercera idea que ens interessa extreure aquí, relacionada amb aquesta segona, és la consegüent suspensió d'un dels principis fonamentals de la bioètica: el consentiment informat.

Amb aquestes tres idees de Cantero, més la que podem extreure del text de Roldán, podem construir una argumentació que serà essencial per als objectius del present article. En primer lloc, inserits dins la nostra forma de vida, de la qual ja hem parlat força, trobem els drets individuals. Com que no podem fer aquí (ni cal) una síntesi històrica de la gènesi d'aquests drets individuals, ens conformarem a fer veure una qüestió històrica nuclear. En contraposició amb els drets estamentals de l'Antic Règim, els nous drets proposats per les primeres revolucions burgeses elevaven els drets individuals a principis essencials. Aquesta fita històrica, de la qual som hereus no gaire conscients, marca un pas essencial en el reconeixement de la justícia social a desfer els antics drets heretats del món medieval, que determinaven diferències ontològiques entre els individus. Des d'aquest moment, el reconeixement dels drets individuals ha estat una fita essencial a la qual no podem renunciar i, com bé veuen Cantero i Roldán, aquests drets estan avui amenaçats.

No obstant això, malgrat aquesta evidència no tot són llums en el camí cap al reconeixement de la individualitat i dels drets que li són inherents. En el pas del món medieval occidental —essencialment comunitari— al món industrial i individualista modern, la creació mateixa de l'individu i el desmantellament de la comunitat tenen lloc en el que Zygmunt Bauman denomina un procés d'enginyeria social iniciat en la modernitat.<sup>42</sup> Aquest procés es produeix com a conseqüència de dos factors essencials per a la revolució industrial: el primer és el desmantellament de l'antiga comunitat premoderna, en la qual el treball tenia un sentit completament diferent i les relacions socials eren guiades per una complexa xarxa comunitària, i no per una suma d'individus separats entre si;<sup>43</sup> el segon factor és la reconstrucció d'un ordre en el qual el treball adquireix un nou sentit ben diferent del del gremi i el de les tasques agrícoles del món comunitari premodern. Calia buscar la manera de lligar els individus a unes tasques guiades per la gestió racional de la divisió del treball, és a dir, repetitives, monòtones i terriblement dures, però, principalment, sense sentit per als qui les realitzaven, sobretot

41. Segons un altre article de Farrés Juste que l'autora cita; veg. Josefa CANTERO, «La limitación de los derechos fundamentales por razones de salud pública», p. 58.

42. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, Madrid, Siglo XXI, 2003, p. 47.

43. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, p. 37.

comparant-les amb les que feien abans. El capitalisme ho va aconseguir a través de l'ètica del treball, tot i que va necessitar també crear la necessitat del treball, lligant la supervivència dels treballadors a les condicions imposades pels posseïdors dels mitjans de producció i del capital. Així mateix, aquest desmantellament de la comunitat permet que aparegui el concepte d'*individu separat i lliure de la comunitat*. És en aquest sentit que Bauman ens mostra el que ell anomena l'estructura jànica de la modernitat, una modernitat amb dues cares, la de l'emancipació i la llibertat, i la de la submissió a un ordre social que separa els individus de la comunitat per a construir un nou ordre en consonància amb les seves necessitats productives.<sup>44</sup> En aquest moment, Bauman menciona un text que creiem necessari reproduir aquí per a seguir trenant la nostra argumentació. Referint-se a l'ambivalència de l'individualisme modern, l'autor cita Jean-Paul Fitoussi i Pierre Rosanvallon:

Es al mismo tiempo un vector de emancipación de los individuos, que potencia su autonomía y los convierte en sujetos de derechos, y un factor de creciente inseguridad, que hace a todos responsables del futuro y les obliga a dar a su vida un sentido que ya no está configurado por nada externo.<sup>45</sup>

El mateix Bauman afegeix:

[...] la individuación fue, respecto a los valores humanos, un proceso de intercambio. Los artículos que se intercambiaron en el curso de la individuación fueron la seguridad y la libertad. [...] pero el paquete de libertad con seguridad (o, más exactamente, seguridad a través de la libertad) no se ofrecía de forma generalizada. Solo estaba al servicio de unos pocos clientes selectos.<sup>46</sup>

En definitiva, des de l'inici del món modern la possibilitat de gaudir, al mateix temps, de seguretat i llibertat ha estat un privilegi que cal protegir per a una part molt minoritària de la societat. La resta ha de seguir canviant llibertat per seguretat, ja sigui per a aconseguir tenir mitjans de subsistència, ja sigui a través de l'aparició de diferents formes d'*enemics smithians*, o d'amenaques diverses que requereixen la màxima cessió possible de llibertat per a poder ser controlades i combatudes. Per a fer retrocedir la llibertat a canvi de la seguretat s'aprofiten totes les possibilitats que es tenen a l'abast, des de les crisis econòmiques fins als diferents tipus de terrorismes, passant, òbviament, per les pandèmies, si la situació ho permet. L'organització de la por generalitzada va acompanyada de la precarització de la vida i l'increment de la vulnerabilitat i la desigualtat. En un món d'individus solipsistes i atomitzats, les resistències desapareixen i, a més, són rematades per, d'una banda, la por a la precarietat i, de l'altra, la necessitat de mantenir el ritme de consumisme generalitzat

44. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, p. 30.

45. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, p. 30.

46. Zygmunt BAUMAN, *Comunidad: En busca de seguridad en un mundo hostil*, p. 30-31.

que devora el planeta. Finalment, per a acabar d'arrodonir-ho, el descontentament ja no es vehicula a través de les reivindicacions socials «progressistes», sinó que l'amenaça del neofeixisme plana sobre aquesta societat solipsista i reafirma la recepta que canvia la llibertat per la suposada seguretat.<sup>47</sup> En definitiva, aquesta suspensió de drets, de la qual parlen tant Roldán com Cantero —i també el mateix Agamben, com dèiem al principi—, tot i que pot ser comprensible des d'una perspectiva de protecció de la vida davant la presència d'un virus potencialment mortal, s'emmarca en un moviment de fons històric en el qual la reivindicació de drets universals va sempre unida a moviments en sentit contrari per a garantir els seus privilegis i mantenir el poder.<sup>48</sup> En altres paraules, la seva justificació és justament el que permet que siguin un potencial Pearl Harbor que legítimi un pas més en la seva supressió. D'aquesta manera, tot i que podem comprendre des d'una perspectiva sanitària la supressió de determinades llibertats, tenim l'obligació de vigilar que aital limitació sigui efectivament temporal, argumentada i excepcional en totes les seves dimensions.

#### 4.3. EL BÉ COMÚ I LA VELLA FORMA DE VIDA

Però el conflicte entre seguretat i llibertat també es pot percebre des d'un altre punt de vista. Si atenem la idea subjacent en aquest article —la necessitat d'un canvi de forma de vida—, apareixerà el problema des d'una altra perspectiva. La separació entre l'individu i la comunitat, entre el particular i el col·lectiu, no és universal: és una concepció molt pròpia de la cultura occidental des de l'època moderna fins avui.<sup>49</sup> D'altra banda, ja hem explicat en l'apartat anterior que la comunitat premoderna és substituïda, arran de la influència de les necessitats del capitalisme i dels seus processos productius, per una nova forma d'organització social centrada en la creació de relacions individualitzades, tant entre els mateixos ciutadans com entre aquests i els poders econòmics i polítics. Per tant, a aquesta forma de vida que hem descrit al principi del present article, centrada en el creixement econòmic sense límits, cal afegir la necessitat de considerar l'individu com l'element bàsic de la societat. En consonància, aquest individu ha de mirar pels seus interessos en un món de lligams mínims entre les persones. És en aquest context cosmovisional on naixen els drets individuals, especialment lligats en un primer moment a la propietat privada com a extensió inseparable de l'individu mateix. De

---

47. Paradoxalment, reivindicant una suposada llibertat que només esdevé un concepte manipulador en mans de campanyes polítiques populistes i neofeixistes que, en el fons, només s'identifiquen com a llibertat de mercat.

48. Un llibre molt interessant per a analitzar aquesta contradicció entre un món que proclama la universalitat dels drets al mateix temps que fa tot el possible per a limitar-los a una comunitat privilegiada, és el de Domenico LOSURDO, *Contrahistoria del liberalismo*, Barcelona, El Viejo Topo, 2005. També podeu consultar l'obra de Gonzalo PONTÓN *La lucha por la desigualdad: Una historia del mundo occidental en el siglo XVIII*, Barcelona, Pasado y Presente, 2016, amb un magnífic pròleg de Josep Fontana.

49. Per a veure com es produeix aquest procés de creació de la individualitat moderna hem d'anar a Aaron GUREVICH, *Los orígenes del individualismo europeo*, Barcelona, Crítica, 1997.



fet, en els seus fonaments mateixos trobem el lligam estret entre individu i propietat privada, i els drets que li són inherents. Ho trobem en Locke, per a qui els drets naturals, atorgats per Déu als éssers humans, comporten necessàriament la consideració del treball individual com a legitimador de la propietat privada, una propietat privada que emergeix de la confusa possessió comunitària de la terra en el mateix moment en què aquesta és treballada. Els éssers humans, ara ja individus, com a amos d'ells mateixos, tenen dret a reclamar com a seu allò que han recollit del comú indiferenciat —la natura, els recursos, la terra— a través del treball, que és una extensió pròpia. Ser amo d'un mateix és igual que ser amo del propi treball i, per tant, d'allò que genera la pròpia activitat.<sup>50</sup> Es tracta de la *labor theory of property* pròpia del dret natural. La defensa d'aquests drets permet fins i tot la rebel·lió armada contra l'estat si aquest vol conculcar-los, ja que no té cap legitimitat per a fer-ho: són inherents a l'individu i atorgats per Déu.

És aquest el context cosmovisional en el qual es fonamenten, encara avui, els drets individuals. El que volem dir és que, malgrat l'evolució que han viscut les diferents generacions de drets, la percepció dels drets individuals com a propietat ontològicament inalienable de l'individu roman encara avui. Un cop més, això té el mateix perfil jànic de la modernitat, tal com hem vist en Bauman. D'una banda, els drets individuals són, sense cap mena de dubte, un element emancipador que ens ha permès alliberar-nos de les tiranies del món absolutista. Han estat i són el motor de lluites d'alliberament diverses i la base de moltes resistències. Però, al mateix temps, ens impedeixen veure quelcom essencial: no hi ha individu possible sense una comunitat humana on aquest es pugui constituir com a tal.

#### 4.4. LA LLEI DEL PÈNDOL

El segle xx i aquests primers anys del XXI són una evidència de la llei del pèndol. El fracàs del model colonial condueix a la Primera Guerra Mundial. Després d'aquesta, la democràcia liberal, centrada en el reconeixement de l'individu i dels seus drets, entra en una profunda crisi multifactorial. De fet, el primer i el principal dels elements que la fan caure, sobretot a la vella Europa, és una crisi econòmica sense precedents. El model és el de la República de Weimar: assetjada per una crisi econòmica, social i històrica i encerclada per forces de signe contrari però coincidents en el seu rebuig absolut de la idea de l'individu com a centre de la realitat social, econòmica i política. La resta de les democràcies liberals, tot i que no van patir la mateixa sort, no van deixar de sentir en el seu si la força dels totalitarismes. La fi de la Segona Guerra Mundial comporta l'allargament, per un dels extrems, de la visió totalitària de la societat i, en l'altre, l'impuls de la reconstrucció dels desastres de la guerra a Europa s'encamina cap a solucions més o menys socialdemòcrates. És l'època en què la

50. JOHN LOCKE, *Segundo tratado sobre el gobierno civil: Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del gobierno civil*, Barcelona, Tecnos, 2006, cap. 5, «De la propiedad», p. 32-55.

por al comunisme en les democràcies liberals permet una doble estratègia: d'una banda, una redistribució de la riquesa sota la forma de l'estat del benestar i, de l'altra, una cara més fosca que és la repressió amb mà de ferro de qualsevol intent de transformació social que vagi més enllà de la socialdemocràcia. Des de la sinistra xarxa Gladio fins a promoure cops d'estat com el de Xile el 1973, la guerra freda situa Occident davant de la tensió entre la defensa d'una redistribució necessària dels recursos per tal de mantenir la pau social<sup>51</sup> i una repressió brutal en el mal anomenat *Tercer Món*. Els anys vuitanta del segle xx veuen com apareix una manera relativament nova d'abordar la política i l'economia. La ja esmentada revolució conservadora, encarnada per Ronald Reagan i Margaret Thatcher, tot aprofitant la situació de crisi econòmica generalitzada, irromp amb una sèrie d'iniciatives tendents a curtcircuitar la redistribució dels recursos mitjançant la disminució d'impostos, polítiques de privatització i altres mesures polítiques destinades a minvar la força del moviment obrer. La dissolució implosiva de l'URSS l'any 1991 sembla donar la raó al que, a partir d'aleshores, s'anomenarà de manera general *neoliberalisme*.<sup>52</sup> Pamflets com el de Francis Fukuyama proclamen als quatre vents el final de la història i la victòria del món lliure.<sup>53</sup> Sembla, segons aquest autor, que l'economia ha de substituir les ideologies, que ja han deixat de tenir sentit. Simplificant molt, s'ha de reconèixer, podem dir, que es tracta del ressorgiment d'unes idees econòmiques i polítiques larvades durant molt de temps. Els seus inicis podrien trobar-se en la Mont Pelerin Society, el laboratori d'idees (*think tank*) creat l'any 1947 per dos personatges clau en aquest gir cap a la reformulació del liberalisme: Frederich Hayek i Milton Friedman. No tenim espai ni aquest és el lloc per a entrar en els detalls de les propostes d'aquests autors, però és de vital importància fer constar que la seva visió ideològica de l'economia, que enllaça amb el plantejament de Fukuyama, tendeix a mostrar-se com una teoria científica i racional, però en realitat no és més que una col·lecció de dogmes ideològics i perillosos. Justament els que ens han conduït a la forma de vida que hem descrit en les pàgines anteriors. Es presenten, com bé deia la senyora Thatcher, com quelcom que no té alternativa. Qualsevol altra manera de pensar l'economia és considerada absurda i irracional. I qui diu pensar l'economia, diu pensar-ho tot: el reduccionisme economicista és un dels seus pilars centrals. Com tota proposta política, el neoliberalisme conté també una proposta antropològica: l'ésser humà és egoista i individualista per natura, de manera que la millor política és la que incentiva la iniciativa privada: *chacun pour soi*. No podem seguir aprofundint en les conseqüències d'aquest gir econòmic i polític, encara que tampoc no és del tot necessari perquè són ben conegudes. La llei del pèndol resulta evident: hem passat del món dels totalitarismes antiindividualistes més brutals a l'individualisme més radicalitzat que mai hem conegut en la història d'Occident.

51. El consumisme és un dels elements centrals per a desviar i dominar les energies revolucionàries, com molt bé observa en aquesta mateixa època Herbert MARCUSE, *One-dimensional man*, Boston, Beacon Press, 1954.

52. Encara que el terme *neoconservadorisme* també li escau.

53. FRANCIS FUKUYAMA, *¿El fin de la historia?: Y otros ensayos*, Madrid, Alianza, 2015.

4.5. LA GRAN CONTRADICCIÓ: REDEFININT LA IDEA DE *BÉ COMÚ*

En aquests moments de crisi gramsciana i d'accident integral en el sentit de Paul Virilio, el salt endavant pren impuls basant-se en aquesta vella visió del món. Però vet aquí que la pandèmia ens pot fer veure la insensatesa d'aquesta forma de vida: el xoc que es produeix entre els drets individuals i les necessitats de protecció col·lectives assenyalava una contradicció no resolta. I el que millor ens pot mostrar aquesta contradicció és intentar pensar en el bé comú. No iniciarem aquí una dissertació sobre un concepte tan complex i que ha omplert tantes planes al llarg dels segles. Però sí que ens volem centrar en una pregunta concreta: què és el bé comú per a una forma de vida centrada en l'individualisme radical? La resposta és clara: l'únic bé realment existent és el bé individual. En contra de tot intent de definició que comporti coartar les llibertats individuals, es brandarà el record dels totalitarismes del segle xx, en especial l'estalinisme,<sup>54</sup> o bé es mencionarà la Cuba de Castro o la Veneçuela de Chávez. Aquestes acusacions deliberadament simplistes i reduccionistes tenen la intenció de desarmar qualsevol discurs o iniciativa que tingui la temptació d'anar més enllà del respecte estricte de les llibertats individuals. Unes llibertats que de passada direm que no importa coartar quan es tracta de sistemes de vigilància massius o de reformes jurídiques massa properes a les propostes smithianes, com malauradament podem observar en multitud de països dits democràtics. El mantra de la llibertat, paradoxalment, és erigit en pendó per grups reaccionaris i ultradretans que, basats en les notícies esganyoses (*fake news*), defensen ara el que en realitat volen suprimir. Això no només respon a l'absurditat de les seves propostes, sinó que és quelcom ben ancorat en la manera d'entendre la política i l'economia. No en va, Frederich Hayek va tenir una forta influència en el Xile de Pinochet.<sup>55</sup>

En aquest context i tornant a la nostra realitat pandèmica, podem fer dues observacions importants. La primera és que els drets individuals queden reduïts i identificats amb un concepte de *llibertat* esbiaixat i influït per aquesta ideologia omnipresent, assentada en la nostra forma de vida. Els drets individuals no poden ser reduïts a «fer el que volem». La consideració que tenim patent de cors per a actuar com vulguem merament perquè això és una decisió nostra i que ningú ens pot obligar a fer el contrari de la nostra voluntat, és profundament errònia i en el fons és una amenaça contra els mateixos drets individuals. Per exemple, fomentar una visió de la realitat en què l'únic irrenunciable és aquesta concepció de la llibertat serveix per a amagar els autèntics atacs als drets individuals: els que es manifesten per «la llibertat» són els que més conculquen la llibertat d'expressió o el dret a l'avortament, passant pel respecte dels drets de les minories i dels migrants i refugiats, entre d'altres.

La segona observació important, consegüentment, és la necessitat de repensar la idea de *bé comú*. Si aquest queda reduït a la mera suma dels béns individuals, immediatament queda

54. El mateix mantra que es recitarà davant de tota proposta que tingui la gosadia de proposar una intervenció de l'estat en l'economia, i encara més si el que es proposa és algun tipus de planificació.

55. País que va visitar dos cops, el primer l'any 1977 i el segon el 1980.

negat i contradict, ja que no té res més de comú que, com a molt, la mera suma utilitarista. En canvi, si proposem un contingut substancial, podem caure fàcilment en una proposta essencialista que deixi de banda la necessària consideració de la multiplicitat de maneres legítimes d'entendre el vell (i bell) concepte de *vida bona*, concepte que no pot ser imposat per cap estat sense caure en la conculcació dels drets individuals. Així doncs, proposem aquí un concepte de *bé comú* que podríem anomenar *estructural*: que pugui permetre que cada ciutadà i ciutadana determini el seu propi concepte de *vida bona* sense impedir el dels altres. Això té com a arrel el vell principi liberal que la llibertat de l'un acaba on comença la de l'altre. Però si ens quedem amb això, la fórmula queda coixa i exposada a les manipulacions més diverses. En efecte, no podem acontentar-nos amb defensar que tothom pugui decidir sobre la seva millor manera de viure sense tenir en compte les condicions de partida. En un món en què, com ja hem vist, la desigualtat és imperant, una proposta que només es quedés amb aquesta part seria fins i tot ofensiva. Perquè això sigui possible cal que tothom pugui accedir als mateixos recursos i tingui les mateixes oportunitats, cosa que requereix, si es vol fer seriosament, contravenir la llibertat econòmica.<sup>56</sup> Però també implica reflexionar sobre les relacions entre l'individu i el col·lectiu, tal com ens ha fet veure aquesta pandèmia. I aquí és on sorgeix la necessitat de repensar la nostra forma de vida.

#### 4.6. AUTONOMIA CONTEXTUAL, INTERDEPENDÈNCIA I NOVA FORMA DE VIDA

No ens podem quedar només amb l'afirmació que el bé comú ha de ser quelcom estructural. Ens cal anar un pas més enllà i buscar algun punt de partida que, mantenint la seva estructuralitat, és a dir, sense afegir cap contingut substancial, ens permeti avançar. Per a fer aquesta reflexió proposem partir d'una constatació atemporal, ahistòrica i acultural, inherent a la humanitat:<sup>57</sup> la seva vulnerabilitat. La vella forma de vida que ens porta cap a la crisi es fonamenta en la idea d'un individu totpoderós. El seu model és un home blanc, de mitjana edat, triomfador en els negocis i no només independent de tot i de tothom, sinó que se sent per sobre de tot i de tothom. Podem recordar aquí el personatge de Sherman McCoy a *La foguera de les vanitats*, de Tom Wolfe. Una cosmovisió assentada en una antropologia com aquesta no pot fer front a una pandèmia, en especial si la definim, com hem fet més amunt, en els termes de Virchow, sense caure en contradiccions profundes. La nostra vulnerabilitat pregona i evident només troba un lloc de refugi en la interdependència. Que l'ésser humà és un animal polític no vol dir res més que que fora de la *polis* no pot haver-hi humanitat,

---

56. Iniciatives com la renda bàsica universal van precisament en aquesta línia. Iniciatives que ara, especialment, i amb la crisi que patim, adquireixen més sentit que mai. Cal recalcar el projecte pilot que la Generalitat de Catalunya va posar en marxa el 22 de juny. També entren en aquesta categoria totes les mesures de defensa de l'accés a l'educació, la sanitat i els serveis socials, en especial després de les retallades, de les quals ja hem parlat.

57. Potser l'única amb aquestes característiques.

tal com Aristòtil afirmà.<sup>58</sup> Som inevitablement éssers vulnerables que ens necessitem els uns als altres, encara que de vegades sembli imposar-se el miratge de la independència absoluta respecte a la resta de persones.

Així doncs, ens trobem amb un dels elements centrals del present text, que adquireix una aparença d'aporia: necessitem pensar en una forma d'autonomia heterònoma, seguint la idea de Norbert Bilbeny.<sup>59</sup> En altres paraules: només podem ser autònoms en i gràcies a la interdependència i la intersubjectivitat. D'aquesta manera, prendre decisions esdevé un exercici de responsabilitat i de reconeixement. De responsabilitat, perquè cal remarcar que qualsevol decisió individual té conseqüències en el col·lectiu, ja sigui per acció, ja sigui per omissió. De reconeixement, perquè és fonamental adonar-se que sense els altres no podem ser. Aquesta manera de pensar la relació entre l'individu i la comunitat no és nova, la podem trobar en altres cultures, és a dir, en altres formes de vida. Un concepte, *ubuntu*, condensa aquesta visió de les relacions humanes. No es tracta només del sistema operatiu de l'ordinador amb el qual estic escrivint aquestes línies,<sup>60</sup> sinó d'una filosofia que sorgeix d'una forma de vida completament allunyada de l'individualisme egoista de la nostra. És la filosofia que ha animat la vida de persones tan rellevants com l'arquebisbe i Premi Nobel de la Pau el 1984 Desmond Tutu.<sup>61</sup> La nostra supèrbia occidental hauria d'aprendre del que ens poden ensenyar altres cultures. Una bona manera de superar la llei del pèndol i la seva oscil·lació entre el totalitarisme col·lectivista i el totalitarisme individualista requereix ser conscient que entre individu i comunitat existeix un nexa bidireccional insubstituïble. No es pot prioritzar només un dels dos costats sense caure en contradiccions i desequilibris, com mostra la nostra història recent. Entendre els drets individuals com quelcom inserit necessàriament dins d'un marc comunitari ha de permetre mantenir la vista i la tensió posades en els dos elements al mateix temps. Així, podem concebre l'autonomia com la capacitat d'acció individual dins del context que la permet, de manera que menystenir el context o negar-lo —entenen per *context* la comunitat on les accions individuals poden realitzar-se o, en termes kantians, la condició de possibilitat de les accions individuals mateixes— acaba per generar greus desequilibris. Els drets individuals tenen límits: no es poden justificar sota el seu paraigua les accions que posen en perill les pròpies condicions de possibilitat que els generen. La *llibertat*, tal com es concep en la vella forma de vida, acaba vulnerant aquests límits i, per tant, acaba en alguna forma de totalitarisme. Un repte per als juristes, del present i del futur immediat, pot ser pensar com podem superar jurídicament el marc cosmovisional de l'individualisme per tal de reconstruir les bases de sistemes jurídics basats en la interdependència i el reconeixement.

58. ARISTOTE, *Politique*, París, Gallimard, 1993, p. 9.

59. NORBERT BILBENY, «Autonomía heterónoma, al principio y al final de la vida», a Margarita BOLADERAS (ed.), *Bioética: la toma de decisiones*, Barcelona, Proteus, 2011, p. 178.

60. Tot i que el nom d'aquest programari lliure i cooperatiu justament fa d'alguna manera referència al concepte africà.

61. La seva neboda ha escrit un llibre respecte a aquesta qüestió: Mungi NGOMANE, *Ubuntu, lecciones de sabiduría africana para vivir mejor*, Barcelona, Grijalbo, 2020.



## 5. REFLEXIONS FINALS: PANDÈMIA I DRETS INDIVIDUALS

Les diferents polèmiques entorn dels drets individuals i la pandèmia actual poden ser abordats des d'una doble perspectiva. D'una banda, seguint la línia d'autors com Agamben, podem pensar que la pandèmia pot ser un Pearl Harbor que generi l'excusa perfecta per a conculcar drets i, a més, per a fer-ho de manera irreversible. Però, al mateix temps, també pot ser aprofitada per estats i grups d'extrema dreta per a sublimar la idea d'una llibertat sense límits, que conduiria directament cap a alguna forma de totalitarisme. A més, possiblement ambdues posicions estan connectades.

Des dels anys vuitanta del segle xx, en bioètica quatre conceptes fonamentals han ocupat un lloc central: autonomia, justícia, beneficència i no maleficència. Sense menystenir les valuoses aportacions de l'ètica de la cura, el principialisme ha estat i és el pal de paller de la bioètica actual. Aitals conceptes, en especial el d'*autonomia*, han permès contrarestar el paternalisme mèdic, encara ara ben arrelat en les nostres societats. Tenir en compte les opinions, els desitjos i els valors dels pacients a l'hora d'establir una relació terapèutica ha esdevingut un element central de la relació clínica. La Llei 21/2000, d'autonomia del pacient, de la Generalitat de Catalunya, i la posterior Llei 41/2002, de l'Estat espanyol, reflecteixen molt bé la necessitat de respectar aquest principi. Aquestes lleis han estat molt maltractades durant la pandèmia, en especial en alguns entorns de persones vulnerables institucionalitzades. La situació d'emergència sanitària ha imposat, en moltes situacions i sobretot a l'inici de la pandèmia, les seves normes, més properes a la biopolítica que a la bioètica. Després, com ja hem explicat, sovint s'han aplicat criteris més economicistes. La darrera qüestió per a finalitzar aquest article és si està justificada una desatenció del deure del respecte de l'autonomia en nom del bé comú. La resposta no és ni senzilla ni banal. Per a intentar trobar-la cal situar-se en la distinció feta anteriorment entre la lliberat, entesa com el presumpte dret individual a fer el que es vulgui, i l'autonomia contextual, que considera la inserció necessària de l'autonomia individual dins del marc que la possibilita, és a dir, el context o la comunitat. Tenint present que el risc de conculcar maliciosament els drets individuals en el sentit que postula Giorgio Agamben està sempre present quan parlem de situacions d'excepció, cal repensar els límits d'aquests drets. Posar límits no significa necessàriament conculcar, vulnerar o malmetre. Si tenim present una visió de l'autonomia com quelcom situat necessàriament en una xarxa intersubjectiva, a causa de la vulnerabilitat intrínseca de tots els éssers humans, podrem veure que, finalment, és la mateixa xarxa la que hem de protegir per a poder protegir l'autonomia mateixa. Però dur a terme aquesta protecció del substrat relacional necessari tampoc no es pot fer a còpia d'ignorar elements bàsics del respecte i el reconeixement que tota persona mereix. Calen tres elements fonamentals per tal de poder establir un equilibri que permeti compatibilitzar el respecte de les decisions individuals amb la protecció comunitària necessària. Tots tres requereixen repensar la nostra forma de vida, tal com enuncïàvem al principi d'aquest text. El primer consisteix a substituir la competència per la cooperació. Només cooperant podem garantir la superació dels problemes de la humanitat, i la pandèmia ens ho demostra cada dia: cooperar perquè tothom pugui tenir accés als recursos sanitaris,



pensant tant en termes locals com en termes planetaris. El segon element demana parar la «megamàquina», per a utilitzar el concepte de Lewis Mumford,<sup>62</sup> i, sobretot, desaccelerar-la. No podem seguir mantenint aquesta velocitat sense que ens condueixi cap a altres accidents integrals. Finalment, el tercer element requereix transformar les mentalitats perquè puguem abandonar les lògiques individualistes en favor de formes de vides basades en el reconeixement de la interdependència, sustentada en la intrínseca vulnerabilitat de la condició humana. Per tant, d'una banda, tot i tenir lleis —bones lleis— que garanteixen la protecció de l'autonomia dels pacients, res no ens garanteix que aquesta seguirà sent respectada en situacions d'excepció. D'altra banda, el reconeixement de l'autonomia tampoc no pot justificar la transgressió dels seus límits quan el que es posa en perill és la condició de possibilitat mateixa de ser autònom. Esdevé, doncs, fonamental canviar la «llera rocallosa» sobre la qual reposa la nostra forma de vida. Es tracta de la «cultura completament nova» que proposava Carl Amery.

El problema és que dur a terme canvis de cosmovisió no només no és fàcil, sinó que requereix forçar les dinàmiques que els individus consideren com a «naturals». Ara mateix considerem natural tot el contrari del que acabo d'exposar aquí. No obstant això, ens podem preguntar si la pandèmia ens pot obrir una porta cap al canvi de perspectiva. No m'atreveixo a respondre que sí, però tampoc a contestar que no, valorant encara més la perspectiva gramsciana de l'interregne. En tot cas, sí que podem tenir clar que, en el marc de les crisis en les quals estem submergits, o canviem la nostra manera de relacionar-nos amb el món, o ens espera un futur ben fosc. En tot cas, per a finalitzar podem recordar la frase, atribuïda al mateix Gramsci, que ens ve a dir que davant del pessimisme de la raó podem optar per l'optimisme de la voluntat. Entre totes i tots, doncs, cal pensar a transformar els fonaments malaltissos de la nostra forma de vida abans que ens porti al col·lapse.

62. LEWIS MUMFORD, *El mito de la máquina: El pentágono del poder*, Logroño, Pepitas de Calabaza, 2016.