

Escolio 22

Alternativa: o “común-ismo republicano” o “tanatopolítica”

José Antonio Pérez Tapias

En las páginas bíblicas del Deuteronomio se pone en boca de Yahvéh la alternativa a la que se enfrentaba el pueblo de Israel: “Te pongo delante la vida o la muerte, la bendición o la maldición. Escoge... (30,19)”. La experiencia así narrada, con el lenguaje simbólico de la constelación mítica sobre los acontecimientos fundacionales a los que se remite el judaísmo, es experiencia que muchos humanos han vivido cuando se han visto confrontados a optar entre alternativas de modo que en su elección se jugaba su futuro. Tal disyuntiva ante posibilidades de ir por un derrotero u otro también se ha expresado en muchas ocasiones en los términos de un lenguaje secular que no remite a Dios, o a algún destino sobrenatural, el vernos ante una elección crucial. Así, por ejemplo, Rosa Luxemburg acuñó en 1916 el lema “socialismo o barbarie”, explicitando con él su visión de la alternativa a la que se enfrentaba una Europa inmersa en la Gran Guerra.

La fórmula alternativista de Rosa Luxemburg quedó para la posteridad como lema recurrente en variantes diversas ante momentos críticos. El que estamos viviendo actualmente lo es. Y es en este tiempo de pandemia por el coronavirus en el que la historia queda pendiente de hacia dónde se puedan escorar los procesos que sigan a esta coyuntura. Puestos a hablar de alternativas, encontramos la que Slavoj Žižek presenta con una fórmula rotunda. Son de todos conocidos sus modos estridentes, su adicción a la polémica y ese estilo propio que a muchos lleva a descalificar su pensamiento como superficial, si no frívolo. Pero tomemos en consideración su enunciado “comunismo o barbarie”, reciclaje del “socialismo o barbarie” de Rosa Luxemburg, con el que concluye su libro *Pandemia. El Covid-19 sacude al mundo*.

La alternativa enunciada por el filósofo esloveno puede entenderse como vinculada a una colectiva toma de conciencia respecto a “lo común”, propugnando un abordaje de nuestros graves problemas desde ese prisma como apuesta por un nuevo “común-ismo”, exonerado de cualquier connotación que lo asocie al extinto comunismo soviético –o al “comunismo confuciano” chino-. Al contraponerlo a la barbarie que se seguiría si todo continúa bajo las pautas del capitalismo que conocemos, interpela respecto a una elección, y no está diciendo que lo que salga de esta crisis vaya a ser indefectible puesta en marcha de un proyecto comunista. Sorprende que Byung-Chul Han interprete al esloveno de forma simplista como profeta del fin del capitalismo, por más que el filósofo coreano exponga razones para pensar que la actual crisis sanitaria y sus consecuencias no nos sacarán del capitalismo.

Dado que la crisis desencadenada por el Covid-19 es de tal envergadura que lo que haya que hacer ante ella no puede reducirse a restaurar lo que había antes, es necesario esclarecer la alternativa “comunismo o barbarie”. Y ya que Žižek se empeña en aclarar que cuando habla de comunismo no pretende restauracionismo alguno del comunismo de cuño soviético, cabe insistir en lo que ofrece el recurso gráfico de un pequeño guión: pensemos en un nuevo “**común-ismo**” frente a la barbarie. Ésta es hoy la germinada y crecida al calor de políticas neoliberales al servicio de un capitalismo desahogado, con lo que han supuesto de democio,

ecocidio, pervivencia de patrones machistas y pautas neocoloniales, así como de destrucción de vínculos sociales y daño a las vidas de millones de individuos. La pandemia no asegura nada en cuanto a superar el desastroso paradigma neoliberal, pero ofrece, como acontecimiento que marca época, la ocasión para el giro social y el reencauzamiento de lo político si queremos salir de la barbarie.

La opción “común-ista” por la que optar no sólo es antineoliberal, sino que en las actuales circunstancias muestra todo su potencial para que la *biopolítica* ahora enfáticamente ejercida no derive ni hacia modos autoritarios ni, desde éstos, hacia una *tanatopolítica* como política que, falseando la invocación de la vida, promueva políticas de muerte contrarias a la vida de los individuos, incluyendo su vida digna. Teniendo a la vista la amenaza de una reforzada *tanatopolítica* cobra todo su sentido el “común-ismo” como alternativa, habida cuenta de que ha de conjugarse como radicalmente republicano.

Entre el riesgo y el miedo, eclosión de la biopolítica

Acostumbrados a exaltar lo nuevo, nos topamos a veces con la malignidad de lo que de improviso se nos presenta, máxime si desestabiliza sobremanera al irrumpir en lo que era el orden del mundo. Es lo que ha sucedido con el coronavirus o Covid-19. A situación tan insólita ha habido que responder con medidas sanitarias extraordinarias, como confinar en sus domicilios, durante semanas, si no meses, a la población de todo un país –de muchos países al ir extendiéndose el contagio-. Son medidas decididas políticamente, con costosísimas consecuencias económicas y sociales a lo largo y ancho del planeta. Los hechos en torno al coronavirus suponen, por tanto, un *acontecimiento* y como tal es vivido. No es un suceso más que se añada a otros, sino un hito del todo significativo.

Lo novedoso en este caso incide en la misma percepción del proceso de globalización hasta ahora conocido. En las últimas décadas hemos hablado de globalización económica, impulsada por el capitalismo financiero y el desarrollo de la informática y la telemática, pero a la vez promoviendo interrelaciones económicas muy estrechas, por más que desequilibradas, entre agentes económicos y sociedades diversas a escala planetaria. Ahora, el supuesto orden económico internacional lo pone patas arriba un microscópico virus protagonista de otra cara de la globalización. Pensábamos que teníamos todo controlado; pero no, ni tecnológica, ni económicamente, de ahí la tremenda cura de humildad que nos inflige la pandemia. Con la *globalización de la enfermedad* la conciencia colectiva da un salto cualitativo, sin que ello prejuzgue hacia dónde. Una epidemia que arrancó en la ciudad china de Wuhan, “extremo Oriente” en nuestro imaginario social, se nos ha instalado Occidente. Cómo hacer frente a la enfermedad supone nuevos modos de la correlación global-local, buscando para la comunidad de la que formamos parte los medios para su inmunidad, cosa que a su vez, como advierte Roberto Esposito, puede hacerse de manera fructíferamente creadora o regresivamente, si se pretende inmunización a base de una muy cerrada comunitarización.

Si en adelante se consumara la tentación de cerrar fronteras sería una cesión claudicante ante los que no se cansan de promover nuevos muros y estaríamos dando una mala respuesta en nuestra actual *sociedad del riesgo*. El sociólogo Ulrich Beck fue pionero al señalar los nuevos riesgos propios de un mundo globalizado. No le faltó perspicacia al indicar que el reverso de

los riesgos de nuestro mundo son los temores que se generan, con el peligro de que aparezca una *sociedad del miedo*. Con ciudadanas y ciudadanos expuestos al pánico será difícil dar con vías adecuadas para salir de las crisis. Se repetirá lo que decía Marx acerca de una burguesía capitalista que sale de las crisis preparando la siguiente, siempre más profunda. En las condiciones de la pandemia actual ha de ser motivo de reflexión que a la globalización de la enfermedad ha de responderse con la *globalización de la salubridad*, es decir, de las condiciones para una vida saludable a escala planetaria. Todo se juega en cómo se gestionen el riesgo y el miedo para no quedar atrapados entre ellos.

La globalización de la salubridad implica erradicar desigualdades, dado que éstas impiden que, a las diferentes escalas nacional e internacional, puedan alcanzarse objetivos de salud pública. Dichos objetivos traen de nuevo al debate ético y político la noción de *bien común*, correlacionada con lo que es exigible por razones de justicia. Al hilo de tal apreciación es oportuno insistir, más que en apelaciones al “sentido común”, en el *sentido de lo común*, conscientes de los bienes que todos hemos de poder disfrutar o a los que todos hemos de tener acceso en condiciones de efectiva igualdad porque son soporte de la vida y, justamente, de la vida en común.

Precisamente ante la crisis sanitaria provocada por el coronavirus, las actuaciones de los gobiernos se vuelcan hacia la protección de la vida del conjunto de la población. Si la política tiene desde hace más de un siglo perfil de *biopolítica*, éste queda subrayado ahora con especial fuerza. Como si se tratara de un involuntario homenaje a Michel Foucault, la política de la vida llevada al punto de una rigurosa normativización de la vida de la ciudadanía, reglamentando puntillosamente hasta las cuestiones más de detalle relacionadas, por ejemplo, con las posibilidades mismas de circulación, y todo para evitar que sigan multiplicándose los contagios, es claro ejercicio de *biopoder*.

Reconozcamos que la *biopolítica*, al hilo de la pandemia del Covid-19, tiene que habérselas con dilemas ante los que no es fácil decidir. Si, por un lado, tiene que procurar la protección de la vida de todos, por otro ha de atender a la capacidad de respuesta de sistemas sanitarios que se han visto perjudicados por los recortes sufridos a manos de políticas neoliberales. Se evidencia a la postre el precio, y no sólo monetario, por someter la sanidad a criterios de mercado, primando lo privado frente a lo público. A nadie se le oculta, sin embargo, que apostar por la salud, como es obligado en medio de una gran crisis sanitaria, se hace, por otro lado, asumiendo el peso de la grave crisis que genera el parón económico que sufre todo un país –así en todos-, con consecuencias sociales muy dolorosas, especialmente el desempleo.

Es cierto que todos los análisis apuntan, más allá de lo inmediato, a un tiempo venidero en el que habrá que controlar a un capitalismo impaciente por recomponer cuanto antes sus balances dejando fuera los costos humanos de la crisis. En cuanto a la relación, tantas veces planteada como antagónica, entre mercado y Estado, habrá que rebajar la primacía absoluta concedida al primero y reparar en la medida en que de verdad necesitamos al segundo. Y si más allá de un Estado concreto, miramos a la Unión Europea, tendremos que decir otra vez que de poco nos vale si a su actitud *desalmada* en relación a inmigrantes y refugiados –que aun siendo llamados para trabajar en medio de la crisis, ven negada su regularización- se sigue

sumando un burocratismo y una impotencia que la hacen ineficiente para una mínima coordinación entre Estados, como ante el coronavirus se comprueba.

Al afrontar la crisis sanitaria, los gobiernos han apelado a la responsabilidad de la ciudadanía para asumir prácticas de protección y confinamiento. La apelación a velar por la propia salud tiene un componente de interés propio, pero también de solidaridad al preocuparse por no contagiar. De esta forma verificamos, en medio de una gubernamentalidad extendida por todos los cauces de la vida social, que encuentran eco las reflexiones de Foucault sobre el “cuidado de sí”, vía de reconstrucción de subjetividades abiertas a la relación con otros desde un autocuidado que es cultivo de la propia humanidad, en definitiva *común humanidad*. Queda abierto por ahí el redescubrimiento de la fraternidad -¡valor republicano!-, necesario para que la *biopolítica* sea de verdad democrática o, como dice Esposito, que la democracia se conjugue como biopolítica en la que la vida sea bien común que cuidamos todos, también por mor de la vida de cada cual.

No hay que dejar que el *biopoder* decida arbitrariamente sobre la vida, prestando especial atención a los índices de mortalidad cuando pasan a nutrirse significativamente por los fallecidos de entre los sectores dominantes, pero no cuando los que mueren son, en proporción mayoritaria, de los sectores subalternos, minoritarios, empobrecidos o marginados de la población. El *biopoder* no puede sustraerse a exigencias de igualdad.

Entre héroes y tumbas: necesidad de una *política de la vida* radicalmente democrática

A los esfuerzos para frenar la pandemia de Covid-19 acompaña como su sombra la impactante fórmula de Ernesto Sábato para uno de sus libros: *Sobre héroes y tumbas*. Parece a la medida de un relato colectivo en el cual destacan esas dos figuras: los muertos, contabilizados en lista interminable, y las decenas de miles de *héroes y heroínas*, desde personal sanitario hasta empleadas y empleados del sector de alimentación, pasando por los profesionales de las llamadas “actividades esenciales” para sostener nuestras vidas, poniendo en riesgo la propia al prestar servicios indispensables a una sociedad sumida en la catástrofe.

Es duro el bregar contra una pandemia, pero no es tarea que haya que abordar bajo el prisma de la “guerra”. Dicha metaforización bélica ha sido criticada por conllevar una antropomorfización de un factor patógeno que desenfoca los modos en que enfrentarse al desastre, con deslizamiento constatable hacia una indeseable militarización de las actuaciones. Se trata, verdaderamente, de una tarea ímproba que el personal sanitario lleva a cabo hasta el punto de reconocérsele una heroicidad situada en primer plano. Su buen hacer y su entrega a innumerables pacientes, y con carencia de recursos debida no sólo a lo imprevisto de la pandemia, sino al descuido de una sanidad pública deteriorada, es actividad en la que se encarna con especial fuerza la resistencia de toda una sociedad ante la adversidad. ¿Pero “resistir es vencer”, como proclamó Juan Negrín, presidente de la II República, en plena Guerra Civil? Ese mismo lema ahora recuperado denota un deseo, supone una apuesta de implicación personal y colectiva; pero no implica garantía alguna de que lo deseado se cumpla, como desgraciadamente se confirmó con la derrota de la República por las fuerzas golpistas encabezadas por el general Franco, y como, por lo que ahora toca, se evidencia infortunadamente en quienes, aun resistiendo con todas sus fuerzas, ven sus vidas arrebatadas

por la muerte. No obstante, otorgando el recuerdo que merecen a quienes fallecen como víctimas de esta pandemia, más motivos se añaden a un resistir cuya meta es sobreponerse a ella en la *reconstrucción* que siga al momento dramático de *héroes y tumbas*.

Con todo, viviendo la desconcertante experiencia de una pandemia que afecta a todos —es cierto que en cada sociedad y en cada continente no a todos por igual: la enfermedad causada por el Covid-19 es, como tantas, “enfermedad de la desigualdad”, algo bien subrayado por Judith Butler—, no podemos dejar de tener presente que ni los muertos tenían vocación de mártires, ni los protagonistas de un reconocido comportamiento heroico tenían interés alguno por recibir laureles. En una sociedad que creíamos posheroica porque en ella, como analizó hace años Michael Ignatieff, ya no se rinden honores a guerreros, pues hasta las guerras de verdad o están también entregadas a oscuros ejércitos privados o se quieren virtuales, el heroísmo ahora aclamado es el de la entrega cívica a sus conciudadanos en el cuidado de sus vidas presentando cara a la muerte. La sociedad de los “tiempos líquidos” del sociólogo Zygmunt Bauman ha visto bloqueados de golpe sus flujos para encontrarse como una “sociedad sitiada”, con la insólita situación de millones y millones de ciudadanos reclusos en sus casas como la más pacífica y eficaz forma de lucha contra un virus expansivo a pesar de tantos muros, a la postre inútiles.

¿Qué más hacer? ¿Con qué estrategia? ¿Hacia dónde habrá que conducir la reconstrucción que siga a la destrucción económica y a los daños sociales desencadenados por la paralización de la vida colectiva y el confinamiento de las personas? Nuestro mundo va a cambiar, en el sentido que sea, pero no va a nacer de cero —nunca es así en las historias de la humanidad—. Por ello, es imperioso afrontar reflexivamente la pandemia para, aun en medio de esta blochiana “oscuridad del momento vivido”, sobreponernos a la incertidumbre de un horizonte que se ha desvanecido.

Al pensar el mundo que podamos tener y la humanidad que en el futuro queramos ser en esta Tierra que es casa común, por fuerza hay que considerar lo que hasta el presente hemos construido y la realidad de nuestra condición humana. Nuestro mundo, con todos los avances logrados en una historia que hemos apreciado en términos de progreso, ha llegado a generar, sin embargo, mucha exclusión, elevadas cotas de desigualdad, políticas sometidas a irracionales dinámicas económicas y, en definitiva, un desarrollo cuyo reverso ecocida hoy se ve señalado, además de por el cambio climático, también por una pandemia que nuestra imaginación no deja de ver como venganza de una naturaleza que se rebela ante nuestra arrogancia tecnológica. El paradigma neoliberal muestra sus grietas. El problema será que no van a faltar quienes quieran restaurarlo. Los individuos nos hemos visto metidos en una vorágine de consumo, de competitividad y de individualismo que, sin negar las cotas de libertad disfrutadas por quienes hayamos podido hacerlo, han llevado nuestras vidas enajenadas a manos de poderes que, cuando no ejercen un descarado dominio, exigen sutiles formas de sumisión.

Es desde ese mundo y esas realidades socioculturales desde donde hemos de emprender la travesía que nos saque del “tiempo de oscuridad”, dicho arendtianamente, en el que abruptamente nos hemos visto metidos. El volcarnos sobre la vida y su cuidado, nuestras vidas

y la vida en común desde los cuerpos que somos, señala el camino que es necesario recorrer. Que la vida, confrontada con la muerte, haya sido redescubierta en dimensiones antes no contempladas, la sitúa como insoslayable punto de mediación entre el mundo que construimos y las existencias en que nos vivimos. De ahí que la “política de la vida” se convierta en eje de la acción desde la sociedad, desde las instituciones del Estado y en ámbitos supraestatales, como ha de ser en un mundo que tiene globalizada la enfermedad y que no puede acometer la globalización de la salubridad en un futuro de fronteras cerradas a cal y canto.

La “política de la vida” que se conoce como *biopolítica* no es cosa recién nacida –lo mostró Foucault-. Viene de tiempo atrás, suponiendo en su origen cambios estructurales en los modos de lo político. Hubo incluso formas malignas, maléficamente perversas de biopolítica, como la que supuso la política *sobre* la vida del nazismo, hasta llegar a la aniquilación de millones de vidas humanas en campos de exterminio. Ha habido formas benéficas de biopolítica, entre las que podemos contar las instauradas donde algún Estado de bienestar haya podido construirse, aunque sea con las limitaciones de unas pautas e instituciones gubernamentales no exentas de vicios no democráticos que lastran lo que debe ser una política *de* la vida. Por ello, Roberto Esposito concluye en la necesidad de una *biopolítica* cabalmente democrática. Cuando no es así, el *biopoder* se desliza hacia la *tanatopolítica* o hacia el modo de la *necropolítica* que denuncia Achille Mbembe.

Una *biopolítica* tan explícitamente implementada cuenta, por otra parte, con el apoyo que le brinda el redescubrimiento social de “lo común” y la revalorización política del *bien común*, tal cual la misma salud pública como objetivo de una sanidad que es patrimonio colectivo. Es, a la vez, desde esa misma experiencia como aparece insoslayable la necesidad de conjugar la “ética del cuidado”, la que moviliza una política de la vida asumida por personas e instituciones, con una “ética de la justicia” que exige trato justo para todos respecto a unas vidas que, además de ver considerada la supervivencia y el buen hacer médico para recobrar la salud ante la enfermedad, aspiran a condiciones de *vida digna* para cada cual. El filósofo Habermas ha puesto en ello el acento como seña de identidad de esa sabiduría ética que hemos de mantener a flote incluso reconociendo déficits de nuestros saberes ante lo que se nos revela como desconocido. Digamos que “cuidar-nos” es, por nuestras vidas y la vida en común, un imperativo de justicia.

Con todo, si la condición humana es la que es, y aun después de catástrofes vuelve a las andadas, tenemos por delante la tarea de plasmar en objetivaciones institucionales y normas legales todo aquello que suponga logros humanizadores. Nadie se salva solo ni nos salvamos sin salvar la naturaleza a la que no dejamos de pertenecer. No lo haremos sin alguna meta utópica, como la ahora reformulada por Luigi Ferrajoli en los términos de una “Constitución de la Tierra”. Puede parecer lejana y requiere muchos matices, pero permitámonos contradecir en este aquí y ahora al Sánchez Ferlosio de *Vendrán más años malos y nos harán más ciegos*: ojalá el año malo 2020 nos haga más solidariamente lúcidos. Sábado, en la obra citada, hacia el final de la misma, comenta el lazo que une a las palabras “*luz y esperanza*”: ambas han de ir juntas en anamnética transcendencia *sobre héroes y tumbas*.

Entre el coronavirus y el “coronahambre”: “acuerdo común-ista” para las alternativas de una biopolítica republicana

Un virus recorre el mundo y no es un espectro: su microscópica realidad ha sido causa de que el mundo se detenga. Resulta inquietante la obviedad de que la Tierra sigue girando, con la indiferente frialdad de una naturaleza que se nos impone recordándonos que la acogedora Gea es también la matriz de donde emerge un coronavirus que pone millones de vidas humanas en riesgo y que lleva a cientos de miles a la muerte. Gobiernos que en sus respectivas sociedades se dedicaban a tratar de encajar las sacudidas del macromercado capitalista, de golpe se han visto tratando de articular medidas para contener la extensión de una epidemia que se revela como imparable globalización de una enfermedad que pilla de improviso a la humanidad del siglo XXI, afectando a esa parte de la humanidad de “países desarrollados” que de ninguna manera esperaba verse ante situaciones que parecían darse solo en “países pobres”. En éstos de inmediato se siente que el miedo que la pandemia desata no es sólo a la enfermedad y, en el extremo, a la muerte debido a los estragos del Covid-19, sino que a ese temor le acompaña el miedo al hambre y, en el extremo, a verse abocados los individuos a la mortalidad que pueda generarse en un sistema y un modo de vida tan deteriorados que los mínimos vitales quedan rebajados a niveles insoportables. Puede decirse, siguiendo los argumentos hilvanados por Enrique Dussel desde la *filosofía de la liberación*, que en las vidas de los empobrecidos se hace patente en toda su profundidad la letalidad de un virus que se sobrepone a la violencia estructural de un sistema de dominio.

No se trata, pues, del falso dilema de vida o economía con el que juegan las patronales fuertes del mundo empresarial, sino del sobrepujamiento de los miedos entre sí, tal como se viven en los países y sectores sociales más desfavorecidos, que en lenguaje coloquial se expresa diciendo que se teme más al “coronahambre” que al coronavirus. Lo novedoso de la situación actual es que el miedo al hambre se instala también en países que se cuentan entre los “desarrollados”. Es la crisis social de gran envergadura que se ve venir de la mano de la crisis económica en la que ya estamos, toda vez que la vida económica de nuestras sociedades se ha visto descoyuntada. No es, pues, de extrañar que en países como España se pretenda un gran *pacto para la reconstrucción*, como paso siguiente a la “resistencia” a la destrucción de *vidas y haciendas* que el coronavirus ha provocado.

Pretender en serio un *pacto para la reconstrucción social y económica* no puede limitarse al objetivo del mero recomponer lo que había antes del Covid-19. Es necesario acometer lo que supone la alternativa realmente planteada, ésa que Slavoj Žižek ha formulado en los términos de “comunismo o barbarie”, la cual ha de resolverse en verdad escogiendo lo primero, si bien reformulándolo, habida cuenta de aquello de lo que se trata en el momento presente. Como quedó anticipado, se trata de “común-ismo”.

Si hemos redescubierto el valor de lo público y el significado de lo que es el “bien común” como referencia para objetivos de justicia, es eso lo que debe hacerse valer en un nuevo “común-ismo”. Después de todo, personas tan comedidas como el austríaco Christian Felber, con su “economía del bien común”, que muchas empresas van adoptando como marco de sus buenas prácticas, o Thomas Pketty, con su insistencia en lo imperioso de erradicar

desigualdades –injustas, además de ineficientes para la dinámica de una economía razonable-, nos acompañan al terreno de lo “común” como referencia políticamente realizada. A este respecto es pertinente rescatar planteamientos sobre lo “común” como los elaborados por Michael Hardt y Toni Negri desde la herencia de Marx, así como traer a colación las propuestas de Pierre Dardot y Christian Laval sobre lo “común”, eje sobre el que levantar un nuevo paradigma político.

Hay que potenciar la salud pública como bien común, pero no meramente para ser administrado burocráticamente desde el Estado como agente frente a una población no reconocida en su mayoría de edad, sino también responsable y participativa en lo que el cuidar la vida supone. Es necesaria una reactivación de la economía, pero desde nuevos parámetros en los que lo “común”, en cuanto a recursos e incluso en lo que respecta a riqueza producida y redistribuible, marque una dirección que trasciende la ceguera suicida de un capitalismo omnívoro. Son imprescindibles políticas sociales, desde el convencimiento de aquello a lo que obligan los derechos sociales y políticos de nuestras constituciones, pero sin paternalismos, sino desde el protagonismo de quienes ven cubiertos sus derechos siendo tratados como sujetos y no meramente como objetos destinatarios de ayudas. Realzar lo “común” no es ni para aplastar a los individuos ni para hacer crecer desmesuradamente una burocracia estatal. Es lo que se subraya transversalmente para con ello replantear la acción política en una clave radicalmente pluralista y participativa que, en ese sentido, no puede ser sino republicana, activando una renovada dimensión instituyente de lo político. Sin duda, esa transversalidad es la que permite reunir en un amplio programa compartido el hilo de lo “común” que tanto nos vincula en nuestros mundos como nos enraíza en la Tierra.

El redescubrimiento de “lo común”, al hilo de una situación en la que desde nuestra humanidad compartida tenemos la experiencia de nuestra vulnerabilidad –obliga a reconocer que somos mortales, poniendo en solfa los delirios de inmortalidad que algunos han sostenido bajo el rótulo de “transhumanismo”-, hace que, al reganar la noción de *bien común*, resituemos lo político en torno a ello, de forma que las cuestiones de justicia no se pueden retener ya en solo marcos procedimentales. La responsabilidad política, además, no puede quedar limitada a la órbita de las instituciones y a quienes desempeñan en ellas cargos públicos; la responsabilidad incumbe también a la ciudadanía, convocada, desde los planos personal y social, a todo un ejercicio de *virtud cívica*. Las redes de solidaridad social son el telón de fondo desde el que los derechos de participación de la ciudadanía en los asuntos que le incumben se afirman con más fuerza.

Todo ello hace pensar que la *biopolítica democrática* ha de declinarse como *biopolítica republicana*, entendiendo lo republicano como una radicalización de la democracia en términos participativos. Es más, lo republicano, que no se dice sólo de la forma de Estado, no se limita a cómo transcurra la vida política o cómo se decidan y ejecuten las políticas públicas; tiene que ver con una renovada configuración de *lo político* como espacio de la *vida en común* en el que se consagra, ejerce y defiende nuestra libertad como factor *constituyente* de *humanidad*. Siguiendo a Arendt, y sin menosprecio de los logros liberales en cuanto a derechos civiles, habrá que decir que, para una concepción republicana de lo político, la democracia no es meramente instrumental al servicio de la sociedad civil y de individuos cuyos derechos el

Estado debe encargarse de que se protejan, sino que la democracia tiene un valor en sí en tanto que la reclama la dignidad de esos individuos que se autorreconocen como sujetos de derechos que han de ejercer. Si eso es así también en lo que respecta al “cuidado de la vida”, está claro el porqué de una *biopolítica* que ha de realizarse en clave republicana –lo cual, conviniendo con Daniel Innerarity, deja atrás devaneos populistas que tan inservibles se han mostrado-.

Tal *biopolítica* es la que se enfrenta actualmente a alternativas que, una vez desmontados falsos dilemas al modo de “el Capital (mercado, beneficios...) o la vida”, se nos presentan en este momento como disyuntivas entre cuyos términos hemos de elegir. El acontecimiento que la pandemia supone no lleva grabado un destino que se siga de él; sí exige decidir hacia dónde nos decantamos. En ese sentido, es verdad que se añade a otros acontecimientos precedentes de impacto global y fuerte influencia en nuestras vidas, aunque éste, tras los atentados del 11S en 2001 y tras la crisis financiera desatada en 2008, como hemos ido viendo, tiene una aún mayor incidencia en los procesos de nuestra realidad global –anticipo de la que puede supone el cambio climático en el futuro, como advierte Markus Gabriel-.

No hemos de ser ingenuos respecto a que, saliendo de la crisis sanitaria, al remontar la económica y social que de ella se derivan, se va a producir tal transmutación que el capitalismo del que venimos quede del todo atrás. Vale parafrasear a Fredric Jameson diciendo que es más fácil imaginar el fin de la pandemia que el fin del capitalismo. El esloveno Srečko Horvat ha vaticinado que el capitalismo se anticipará a la nueva *biopolítica* del siglo XXI, lo cual, para enfriar ilusiones, se ve reforzado por un Alain Badiou que se inclina por pensar que no habrá consecuencias políticas significativas de todo esto, pues, pasada la tormenta, de nuevo se impondrán los intereses particulares de las oligarquías dominantes al interés general.

Si nos preguntamos, al modo de Yuval Harari, cómo saldremos del actual trance, podemos decir que afrontando y resolviendo, contra toda resignación, alternativas como éstas: optando a favor de la prioridad de la vida frente a los requerimientos del capital –realzando el derecho a la vida como fuente del “derecho a tener derechos” invocado por Arendt-; decantándonos a favor de “lo común” frente a lo particular –replanteando la versión liberal del antagonismo público/privado-; promoviendo la articulación de las interdependencias frente a excluyentes e insostenibles independencias –implica reformular las soberanías-; trabajando por la interrelación simétrica, es decir, justa –anticlasista, antipatriarcal, antirracista, anticolonial-, frente a viejas formas del poder como dominio; eligiendo un modo de vida en el que la naturaleza no sea reducida a objeto de esquilmación, sino tratada como Tierra de recursos limitados en la que habitamos; y exigiendo una Unión Europea solidaria que deje de ser la “Europa sacrificial” que, por salvar el euro, pone en el altar de la banca y ante los sacerdotes del poder todo lo que haya que inmolar, desde las vidas de inmigrantes y refugiados hasta el futuro de los países otrora llamados PIGS.

Si tomamos como referencia la tríada fundacional del republicanismo moderno “libertad, igualdad y fraternidad”, tenemos pistas de los caminos por donde hallar la *biopolítica* que se busca. Con la libertad como referencia hay que subrayar cómo es insoslayable defender libertades públicas y libertades de los individuos simultáneamente, responsabilizándonos en

cada caso por la libertad de los otros –herencia levinasiana- para ahuyentar todo privilegio. Eso significa no hacer concesiones a tentación autoritaria alguna –sería engrasar los neofascismos que están al acecho-, como la que puede darse por vía de control telemático de la población a base de seguimiento de huellas digitales y manejo de *big data* al servicio del poder de turno; recusación, pues, de lo que apunte a ese Estado policial digital que tanto teme Giorgio Agamben como Estado de excepción instaurado con la connivencia de una ciudadanía amedrentada. Respecto a igualdad, hay que enfatizar que la *biopolítica*, partiendo de la finitud de nuestra condición y la fragilidad de nuestra corporalidad, ha de tener como premisa ontológica la igualdad de todos los humanos –no hay humanos “más humanos” que otros-, base para exigencias y objetivos de igualdad de trato, igualdad de oportunidades, igualdad de acceso, igualdad de género e igualdad social... Y a partir de ahí, reconocimiento de legítimas diferencias. Si, en tercer lugar, hablamos de fraternidad, y con ella de ese tejer vínculos entre iguales, en relaciones interpersonales y sociales, sembrando semillas de solidaridad y potenciando capacidades comunes y habilidades al servicio de la comunidad, entonces estaremos reforzando desde una *biopolítica republicana* las condiciones para exigencias de justicia, a la vez que podemos apuntar, de la mano de Derrida, a lo que mira más allá de la justicia “con fuerza de ley”: es la gratuidad, el don, en el cual la dignidad de la que somos portadores se expande en lo que no tiene precio –como es la vida misma-.

Hay, pues, elementos de juicio suficientes para avizorar, incluso soportando cuarentenas, hacia dónde encaminar las opciones de una *biopolítica republicana*. Desgraciadamente, las fuerzas políticas reaccionarias, obsesionadas por mantener el *statu quo* anterior a la pandemia, reciben incluso con hostilidad –así sucede en España- la propuesta de un amplio pacto político y social para responder en dicha dirección a las crisis encadenadas en que estamos inmersos. Incluso cuando no están en el poder, por más que lo ambicionen como *necropoder* en una carrera en la que les preceden neofascismos en alza y representantes de una política criminal como Trump o Bolsonaro, desplazan la cuestión a otros terrenos –como hace la derecha española a través de artimañas parlamentarias diseñadas no por fervor democrático, sino por afán obstruccionista-. La solución no pasa por rechazar las vías parlamentarias, sino, más allá de sacar provecho de éstas si se pueden aprobar medidas que favorezcan soluciones beneficiosas para la ciudadanía, por apuntar a la vez y de manera irrenunciable a un “acuerdo común-ista” entre fuerzas políticas y sociales que lo apoyen para, en el largo recorrido, contar con un horizonte allende una inmediata “nueva normalidad”. Lo decisivo, como bien recoge Boaventura de Sousa Santos en *La cruel pedagogía del virus*, es que toda la experiencia acumulada se traduzca en potencia colectiva de reconstrucción transformadora.

Ciertamente pensar un “acuerdo común-ista”, que cuente con mediaciones para avanzar en la dirección que señala, es ejercicio de imaginación política. Pero no es ejercicio ilusorio, sino aquí y ahora del más necesario realismo crítico, máxime cuando otras propuestas de pacto se ven boicoteadas desde las posiciones de un *necropoder* que aspira a la reproducción de las condiciones que nos arrojan a la barbarie de un neoliberalismo que sólo alumbraba *tanatopolítica*.

En Dulcinea Tomás Cámara (comp.), *Covidosophía. Reflexiones filosóficas para el mundo postpandemia*, Paidós, Barcelona, 2020, pp. 406-427.