

## La ética de la vulnerabilidad de Corine Pelluchon

### The Ethics of Vulnerability by Corine Pelluchon

ALEJANDRO MORENO LAX\*

**Resumen:** Vamos a presentar las principales características de la ética de la vulnerabilidad de Corine Pelluchon expuestas en su obra *L'autonomie brisée*, con el fin de mostrar tres cuestiones fundamentales para la filosofía actual: 1) la relevancia de la bioética más allá del hospital; 2) la crítica a la tradición filosófica y la autonomía del sujeto; 3) la necesidad de dotar de un sentido ecológico a la ética y la política.

**Palabras clave:** vulnerabilidad, vida, ética, autonomía.

**Abstract:** We will present the main features of the Corine's Pelluchon ethics of vulnerability stated in her work *L'autonomie brisée*, to display three main questions of current philosophy: 1) the relevance of bioethics beyond hospitals; 2) the critique of Western philosophical tradition and the autonomy of the subject; 3) the need to provide an ecological sense to ethics and politics relations.

**Key words:** vulnerability, life, ethics, autonomy.

La filósofa francesa Corine Pelluchon ha publicado recientemente un libro que pretende renovar las categorías de la ontología, la ética y la política. En *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, de 2009, la autora parte de una reflexión acerca de las relaciones que se producen en los hospitales entre los médicos y los enfermos con el fin de elaborar una fenomenología de la vulnerabilidad transversal a todas nuestras relaciones: los sanos y los enfermos, los humanos y los animales, los humanos y el resto de seres vivos, las generaciones actuales y las generaciones futuras. Se trata, por tanto, de transportar la experiencia de la bioética médica hacia un marco más amplio de reflexión filosófica que le lleva a formular una ontología y una ética de la vulnerabilidad y, con ellas, una reformulación de la política que problematiza la división tradicional del liberalismo entre vida privada y vida pública, entre las decisiones individuales y las instituciones colectivas. La crítica al modelo hegemónico del sujeto soberano y la propuesta de un nuevo paradigma de comprensión filosófica son las apuestas más relevantes de esta obra.

El libro parte de la experiencia de la autora en distintos hospitales de Francia y EEUU, así como los testimonios de muchos enfermos en estado terminal. El problema del envejecimiento de las poblaciones occidentales, el avance de las biotecnologías y su poder de intervención en los fenómenos de la procreación y la muerte, así como la hegemonía de

---

\* Doctor en Filosofía. Investigador-becario del Departamento de Filosofía de la Universidad de Murcia. Correo electrónico: alezheia@yahoo.es

una ética procedimental, le llevan a repensar las relaciones que se producen entre el médico y el paciente, por un lado, y la estrecha conexión que existe entre determinadas prácticas médicas y los valores compartidos por una comunidad política.

Siguiendo a la filósofa francesa, la bioética médica tiene tres ámbitos específicos de reflexión: las relaciones que se producen entre el médico y el paciente, los códigos deontológicos que rigen las prácticas médicas y la repercusión que tiene en la vida pública y nuestra concepción colectiva del bien determinadas decisiones adoptadas en el hospital. Para esclarecer estos tres ámbitos, la autora mantiene una discusión permanente con la noción liberal de autonomía por varios motivos: en primer lugar, porque las decisiones del paciente, lejos de ser unívocas, deben de considerarse dentro del contexto familiar y social que le rodea, a la vez que el trato médico, lejos de reducirse a un estrecho marco de competencias técnicas y deberes normativos, puede asumir aptitudes afectivas que aporten a la relación una mayor calidad humana. Por tanto, se trata de cuestionar y problematizar tanto la supuesta libertad absoluta reducida a la decisión individual del paciente como la supuesta imparcialidad e indiferencia del profesional hacia la vulnerabilidad del enfermo<sup>1</sup>.

La noción de autonomía está vinculada a una visión del sujeto que posee plenas facultades mentales y que por tanto está capacitado para elegir libremente y autodeterminarse. Esta visión reductivista de la autonomía, predominante en el pensamiento liberal, no sólo permite distinguir y jerarquizar entre los humanos dotados de razón y los humanos que no la tienen, o entre los humanos dotados de lenguaje y el resto de seres vivos que carecen de él, sino que también menosprecia el valor afectivo en las relaciones éticas así como el carácter inevitablemente heterónimo en las relaciones humanas: entre padres e hijos, entre adultos y ancianos, entre generaciones presentes y futuras, etc. En este contexto, la autora se hace eco de la ética del cuidado promovida por Carol Gilligan<sup>2</sup>, mostrando la mayor disposición que tradicionalmente tienen las mujeres y enfermeras no sólo de cuidar a un enfermo, sino también de escuchar su historia y su dolor, dialogando en una relación de intercambio afectivo donde se comparte una determinada visión del mundo y unos valores. Este carácter subjetivo, empático y narrativo del proceso de enfermedad permite al paciente tanto conocer distintas opciones en su tratamiento más allá de sus convicciones iniciales como de establecer una relación de proximidad moral con la persona que le cuida.

Pero, como se podrá advertir, es la ética de la alteridad de Emmanuel Lévinas<sup>3</sup> la principal referencia a la hora de redefinir tanto las relaciones entre el médico y el paciente como los fundamentos de una ética de la vulnerabilidad. Su fenomenología de la sensibilidad, muy lejana a la fenomenología del *Dasein* solitario de Heidegger, le permite escapar de la metafísica de la subjetividad y reconducir la ética hacia la experiencia originaria del «cara-a-cara», la epifanía del otro que se nos revela desde su dolor y su vulnerabilidad, reclamándonos nuestro deber incondicional hacia él. Frente a la actividad atribuida al sujeto soberano, la propuesta de la filósofa francesa consiste en una fenomenología de la pasividad. Esta es una experiencia que transgrede al sujeto soberano vuelto hacia sí mismo, sustituyendo el

---

1 En este sentido, cabe destacar a la doctora suiza Elisabeth Kübler-Ross y su obra pionera sobre el aislamiento que padecen los enfermos terminales: *Sobre la muerte y los moribundos*, Grijalbo, Barcelona, 1993, publicada por primera vez en 1969.

2 GILLIGAN, Carol, *La moral y la teoría. Psicología del desarrollo femenino*, FCE, México, 1986.

3 LÉVINAS, Emmanuel, *Otro modo que ser, o más allá de la esencia*, Sígueme, Salamanca, 1987.

«ser-para-sí» por el «ser-para-el-otro», que se produce al superar el limitado ámbito de la elecciones racionales por la experiencia de la exposición al dolor y la vulnerabilidad del otro, reclamándonos compromiso y justicia de un modo mucho más fundamental que cuando nos ocurre a nosotros mismos. Por tanto, la ética no es sólo un asunto del intelecto sino también del cuerpo, ya que la experiencia de la vulnerabilidad del otro nos pone al desnudo y nos despoja de nuestra autonomía. Siguiendo a Paul Ricoeur, la filósofa francesa señala que es en nuestro modo de responsabilizarnos por el otro (o sea, la ética) como manifestamos nuestro modo particular de comprometernos con el mundo y representarnos la moral pública de las instituciones.

Una vez aclarada la ética como experiencia fundamental del Otro, Corine Pelluchon restringe su investigación al ámbito práctico de la bioética médica, la institución hospitalaria y la relación entre el médico y el paciente. La autora aborda la cuestión de los códigos deontológicos en el hospital y su relación con los comités de bioética. Esta cuestión, al igual que la primera referida a la autonomía individual, no puede resolverse sin remitirla a un ulterior juicio teleológico sobre el modo de convivencia social y política que queremos. En este sentido, el código de un hospital no puede limitarse a una mera aplicación de una legislación estatal, al igual que la práctica médica no puede reducirse a una mera aplicación del código deontológico del hospital. Ni el hospital ni el médico pueden limitarse a actuar como especialistas que no contemplan otro motivo que la autonomía del paciente y el consentimiento informado. Pelluchon pone el ejemplo de la despenalización de la eutanasia en Holanda y Bélgica como un claro problema que no sólo afecta a la práctica médica, sino a la comprensión colectiva que tenemos de la salud y los estados terminales de la vida. Se trata de un claro ejemplo de cómo determinadas prácticas científicas son inseparables de decisiones de tipo político<sup>4</sup>.

Ha sido a propósito de casos como la eutanasia y el aborto como han aparecido paulatinamente los comités de bioética, a modo de consejos formados por especialistas en distintas materias así como representantes populares. Esta nueva disciplina no sólo ha problematizado la radical distinción entre las humanidades y las ciencias, sino que también ha problematizado la distinción entre lo público y lo privado, entre las elecciones individuales y las instituciones políticas. Gracias a la formación de grupos interdisciplinarios y su vocación por generar una corriente de opinión pública, los comités de bioética complementan la rigidez de los códigos hospitalarios. Pero el principal problema que, a juicio de la filósofa francesa, nos encontramos con los comités de bioética se debe a la hegemonía de una concepción que privilegia la justicia sobre el bien. Se refiere explícitamente a la tradición que une

---

4 En el origen de esta cuestión se encuentra la propia etimología del término «bioética»: por un lado, la línea inaugurada por el oncólogo de la Universidad de Madison, V. R. Potter, con su obra: *Bioethcis: bridge to the future*, Prentice Hall, Nueva Jersey, 1971, donde el autor utiliza por primera vez en la historia el término «bioética» para dar nombre a una nueva disciplina que establecería un «puente» entre el supuesto desarrollo autónomo de la lógica tecnocientífica y la necesaria reflexividad de las ciencias humanas, en un intento por reconciliar la falsa dicotomía entre los hechos y los valores, la experimentación científica y la ética. Por otro lado, la «bioética» ha sido entendida en el sentido más restringido que abarca el campo de las prácticas médicas en relación con los nuevos avances biotecnológicos, a partir del ginecólogo holandés André Hellegers, quien fundó también en 1971 el Kennedy Institute of Bioethics en la Universidad de Georgetown. Esta segunda línea de interpretación ha sido predominante, especialmente en el mundo anglosajón.

principalmente a John Rawls<sup>5</sup> con Max Engelhardt<sup>6</sup> y Jürgen Habermas<sup>7</sup>, que a la postre se ha constituido como principal referente a la hora de concebir los comités de bioética. Esta tradición procedimental, bien sea el «velo de la ignorancia» de Rawls, el consentimiento informado de Engelhardt o el consenso de Habermas, ha terminado por hacer de la libertad individual el fundamento último de sus planteamientos, lo cual, paradójicamente, se convierte en una determinada concepción del bien. De hecho, lo que en principio no se establece más que en términos procedimentales, y que, como en el caso de Rawls o Habermas, alberga la posibilidad de encontrar una universalización de las máximas, termina convirtiéndose en una ética minimalista.

Este minimalismo no sólo asume implícitamente una incuestionable libre autodeterminación (y, por tanto, una falta de examen crítico), sino también la superficialidad de ciertos principios como el de «igual consideración» o «neutralidad respecto a las concepciones del bien», sobre todo cuando se trata de confrontarlos con los intereses económicos de ciertos lobbies influyentes en los comités así como el criterio de los «expertos». De hecho, una prueba de esta flaqueza de los comités está en su frecuente incapacidad para enfrentarse a la lógica expansiva de la tecnociencia y sus intereses creados. La reducción de los comités de bioética a especialistas y su habitual irrelevancia de cara a la opinión pública demuestra no sólo el carácter frecuentemente ideológico de los mismos, sino también su desconexión de la vida pública:

Para comprender en qué se han convertido la mayoría de comités de bioética y, de manera general, la política en nuestras democracias, hay que ver un paralelismo sorprendente pero característico de nuestra época. El ideal de neutralidad del Estado liberal que priva a la política de la aportación de concepciones sustanciales del bien va a la par con una situación donde el individuo está cada vez más separado de sí mismo, de los otros y de las fuentes de la moralidad, y cada vez más preso de una red complicada de reglas y decisiones que se le escapan<sup>8</sup>.

La autonomía, al convertirse en un valor supremo, se ha vaciado de significado. La ética no puede reducirse a un estrecho marco de procedimientos y normas, sino que debe introducir, por un lado, la necesidad de la compañía, la comprensión y la compasión dentro del ámbito hospitalario y los cuidados al paciente y, por otro lado, un debate público acerca de qué prácticas médicas encarnan mejor los valores que constituyen una buena sociedad.

Las biotecnologías representan el caso más impactante de las íntimas relaciones existentes entre decisiones privadas, ordenamiento jurídico y concepción pública del bien. Cuando estas esferas se conciben separadamente conforme a la creencia en la autonomía individual, pueden producirse ciertas paradojas insolubles. Siguiendo a nuestra autora, la biotecnología obedece a un principio de satisfacción mercantil de necesidades personales normalmente orientadas hacia una mayor «perfección» y «mejora» de la calidad de vida. El problema de los «hijos a la carta» es el caso más flagrante. Se trata de las nuevas posibilidades que ofrece

5 RAWLS, John, *Teoría de la justicia*, FCE, México, 1985.

6 ENGELHARDT, Hugo Tristram, *Los fundamentos de la bioética*, Paidós, Barcelona, 1995.

7 HABERMAS, Jürgen, *Conciencia moral y acción comunicativa*, Península, Barcelona, 1985.

8 PELLUCHON, Corine, *L'autonomie brisée. Bioéthique et philosophie*, PUF, Paris, 2009, p. 99.

la ingeniería genética para obtener una descendencia al gusto de los padres, sea en la elección de caracteres físicos como el sexo, el color de los ojos, etc., como de habilidades psíquicas como la memoria o el aprendizaje. De este modo, se genera un conflicto entre el amor incondicional de los padres y la introducción de valores mercantiles y de competitividad en el *designer children*. No sólo se cuestiona el fenómeno del nacimiento, tal y como mostró Hannah Arendt, como una apertura hacia la novedad y lo inesperado que representa cada niño que viene al mundo, sino que, además, comprende una idea de la felicidad asociada a las innovaciones del mercado y sus garantías de seguridad. Según este presupuesto, una genética adecuada garantiza un éxito social y profesional que es incierto cuando se trata de un nacimiento natural, «tradicional» y azaroso.

Esta voluntad de mejora por medio de la tecnología genera una contradicción ulterior que problematiza la supuesta incuestionabilidad de la autonomía del sujeto. Si uno de los presupuestos subyacentes a la mercantilización de las posibilidades que ofrece la biotecnología está en la libertad de elección de los padres, sus mismas elecciones pueden conducir a la formación de un niño condicionado de por vida por las valoraciones genéticas establecidas por dichos padres; por tanto, un niño posiblemente frustrado de no cumplir con las expectativas de sus padres. Por ejemplo, un niño diseñado genéticamente para tener mejores aptitudes deportivas, al contrario que la educación tradicional, nunca podrá librarse totalmente de tal condicionamiento, el cual se convierte en una coacción al determinar desde el nacimiento los fines profesionales de su vida. La biotecnología puede convertirse en un criterio de selección económica y, por tanto, de discriminación. Es decir, el criterio de libertad de elección en el mercado de la ingeniería genética puede convertirse en una causa de desigualdades insalvables. La filósofa francesa nos propone un sugerente ejemplo análogo a este problema: al igual que un atleta que se dopa falsifica las reglas del juego deportivo, un humano modificado genéticamente falsifica nuestro sentido de la humanidad.

Esta paradoja entre la elección autónoma de los padres y el condicionamiento heterónimo de los hijos ya fue advertida por Habermas en *El futuro de la naturaleza humana*<sup>9</sup>, un libro que muestra la inconsistencia de su ética procedimental del discurso cuando se trata de elegir el tipo de especie que deseamos ser<sup>10</sup>. El problema de fondo, de nuevo, está en el error de separar el ámbito de las convicciones personales sobre el bien y el ámbito de las instituciones públicas justas. Liberar al mercado y las decisiones privadas una serie de posibilidades que permiten modificar el carácter de nuestra especie afecta directamente al sentido que damos a la noción de «humanidad», a nuestro sentido de la libertad, al valor del Estado como garante de esas libertades y al sentido último que podamos dar a nuestros fines cuando se trata de vivir en una comunidad.

Los problemas subyacentes al nuevo potencial de la biotecnología ponen en entredicho, a juicio de Corine Pelluchon, la idea kantiana de dignidad humana como primer criterio de la ética, y nos obliga a repensarla más allá de la distinción entre los sujetos dotados de razón y el resto de objetos. Al contrario:

---

9 HABERMAS, J., *El futuro de la naturaleza humana. ¿Hacia una eugenesia liberal?*, Paidós, Barcelona, 2002.

10 Esta transición de Habermas desde una ética formal del discurso hacia una ética material de la especie la he expuesto en el artículo: MORENO LAX, Alejandro, «Jürgen Habermas: entre la ética del discurso a la ética de la especie», *Dikaiosyne*, N° 19, Mérida (Venezuela), 2007.

Mirando más allá de los derechos o utilizando un vocabulario que no es exclusivamente el de la autonomía y la igualdad, remarcamos también que los argumentos, sin dejar de ser racionales, integran la dimensión afectiva y estética de la vida. Esto es así porque las biotecnologías tocan el principio y el final de la vida, el cuerpo, la diferencia entre el hombre y el animal, la reproducción y la identidad<sup>11</sup>.

La dignidad humana tiene que ver más con su vulnerabilidad y su apertura al otro que con su racionalidad y su capacidad para la autodeterminación. Además, la autonomía en términos kantianos ha sufrido una transformación radical en las democracias liberales de hoy:

La autonomía no remite ya, como en Kant, a la capacidad de hacer una elección racional y universalizable, sino que se identifica con la independencia o las elecciones puramente subjetivas<sup>12</sup>.

Esta visión reductiva de una ética de la autonomía nos obliga a ampliar el horizonte hacia una ética de la vulnerabilidad que asuma las relaciones hospitalarias y no-contractuales que se producen entre los sanos y los enfermos, entre los adultos y los ancianos, entre los padres y los hijos y entre las generaciones actuales y las generaciones futuras.

Pero no sólo eso. El debate sobre el uso de las biotecnologías y la posibilidad de un «post-humanismo» genético no sólo nos obliga a replantear públicamente cuáles son los fines de la función médica y los valores últimos que sustentan nuestras sociedades cada vez más globalizadas, sino que también nos obliga a repensar nuestra relación con otras especies no humanas. Es así que Corine Pelluchon entabla una discusión con el tema de la sensibilidad y el sufrimiento animal iniciado por la tradición anglosajona desde Bentham hasta Peter Singer<sup>13</sup>. Se trata de mostrar nuestro parentesco con los animales susceptibles de placer y dolor, y, por tanto, nuestra responsabilidad hacia ellos. Si bien los animales no tienen deberes recíprocos hacia nosotros, al carecer de la reflexión conceptual y un sentido de la responsabilidad al modo humano, ello no impide descubrir en dichos animales una constitutiva ontología de la vulnerabilidad semejante a los seres humanos. El proceso de industrialización y consumo masivo de carne animal, junto a la proliferación de mataderos que banalizan la muerte diaria de miles de gallinas, pollos, cerdos, ovejas, etc., ha provocado una desconexión del viejo ritual del sacrificio y el trato digno del animal, hoy cercenado en pequeñas retículas donde nace y muere. Este fenómeno se ha acelerado con la popularización del acceso a la carne y el desarrollo de la cría intensiva desde los años 60 y 70 del siglo pasado, y pone en evidencia nuestra apatía hacia los seres sensibles más vulnerables. Este fenómeno pone también en evidencia, como dice Peter Singer, el «especieísmo» de la ética tradicional, es decir, su antropocentrismo y su menosprecio implícito por otras especies vivientes. Lo que la autora define como «humanismo jurídico» se refiere a una discriminación fundada en la pertenencia a la especie humana. Con los humanos que no poseen

---

11 PELLUCHON, C., *L'autonomie brisée*, pp. 146-147.

12 PELLUCHON, C., *L'autonomie brisée*, p. 282.

13 SINGER, Peter, *Liberación animal*, Trotta, Madrid, 1999.

lenguaje, razón o autonomía no permitimos ni experimentar con ellos ni despiezarlos, como sí hacemos con los animales.

Con su ética de la vulnerabilidad y su crítica a la soberanía del sujeto, Corine Pelluchon pretende elaborar una crítica a la Modernidad que va desde el *Ego cogito* de Descartes hasta el *Dasein* de Heidegger. Curiosamente, no se hace eco de la crítica que hace Jacques Derrida en *El animal que luego estoy si(gui)endo*<sup>14</sup> a esta tradición filosófica antropocéntrica, que, a juicio del francés, podemos encontrar en las tres religiones abrahámicas y en la filosofía de los clásicos griegos. Después de esta larga tradición que ignora nuestra condición viviente y al resto de seres vivos, no es posible seguir reduciendo la ética al estrecho marco de posibilidades del animal racional que somos, sino al más amplio conjunto de relaciones que se producen entre los seres sensibles y vulnerables inscritos en el proceso cíclico del nacimiento, el crecimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte. Tanto Derrida como Pelluchon coinciden en declarar que esta tradición antropocéntrica incluye al mismo Lévinas, pues su filosofía de la alteridad considera al otro en tanto que ser humano, pero no como animal o como ecosistema.

La autora trata de extender su ética de la vulnerabilidad a todos los seres vivientes apoyándose en la etología de Jacob von Üexkull<sup>15</sup>, la fenomenología de Hans Jonas<sup>16</sup> y el pensamiento de la complejidad de Edgar Morin<sup>17</sup>. Su propuesta trata de trascender el reduccionismo de la biología molecular, que identifica los fenómenos vivientes con las caracterizaciones genéticas, por medio de una comprensión más holística de los fenómenos vivientes como totalidades irreductibles que interactúan continuamente. Esta visión «hologramática», como ella dice, nos permite acercarnos a los fenómenos vivientes en su conjunto y, por tanto, evitar su aislamiento individualizado respecto del contexto en el que interactúan, pues de lo contrario volvemos a una inaceptable objetivación y manipulación instrumental de lo viviente. Se trata, en definitiva, de:

Una ética de la fragilidad que invita a considerar la humanidad más allá o más acá de la autonomía de la voluntad. Esta consideración del sentido de la humanidad del hombre nos concierne a todos, tanto dentro como fuera del hospital. Tiene sus consecuencias en la manera como encaramamos nuestra relación con los otros hombres en la Ciudad y en el mundo, y nuestra relación con los otros vivientes y la naturaleza<sup>18</sup>.

En este sentido, y a pesar del carácter biomédico del que parte la propuesta de Corine Pelluchon, la autora podría haber incluido dentro de su análisis crítico del sujeto soberano aquellos procesos de exclusión que se producen no sólo entre los adultos y los ancianos o entre los padres y sus hijos, sino también, por ejemplo, los procesos políticos de exclusión que se dan dentro de un sistema social (los inmigrantes «ilegales», los parados, los indígenas, los estudiantes, etc.<sup>19</sup>) o los procesos de dominación sexual del hombre sobre la mujer que

14 DERRIDA, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.

15 ÜEXKULL, Jacob von, *Mondes animaux et monde humain*, Denoël, París, 1965.

16 JONAS, Hans, *El principio vida. Hacia una biografía filosófica*, Trotta, Madrid, 2000.

17 MORIN, Edgar, *Introducción al pensamiento complejo*, Gedisa, Barcelona, 1995.

18 PELLUCHON, C., *L'autonomie brisée*, p. 176.

19 DUSSEL, Enrique, *Ética de la liberación. En la era de la globalización y la exclusión*, Trotta, Madrid, 1998.

han caracterizado históricamente a las sociedades patriarcales<sup>20</sup>. Todos estos temas también tienen una relación directa con la ética de la vulnerabilidad.

Pero, a pesar de su breve discusión con el paradigma de la complejidad de Edgar Morin, la ética de la vulnerabilidad que nos propone Corine Pelluchon tiene un marcado sentido biomédico, si bien pretende trascender el ámbito de los hospitales para llevar su marco interpretativo al resto de animales y seres vivos. La autora podría haber dado un paso ulterior y trascender también el ámbito biológico para hablar de una «ecología de la vulnerabilidad», la cual está más allá de los seres vivos y comprende también todas las relaciones que los hacen posibles, hasta asumir nuestro planeta, Gaia, como un gigantesco organismo vivo y autorregulado por una infinitud de funciones y procesos: homeostasis térmica, equilibrio entre el volumen de oxígeno y dióxido de carbono en la atmósfera, biodiversidad de los ecosistemas, etc. Esto es lo que, en palabras del científico británico James Lovelock, se denomina una «geofisiología» dirigida al estudio de las relaciones que se producen entre los procesos evolutivos de las especies vivientes con los procesos evolutivos medioambientales<sup>21</sup>.

La ecología política, o la «ecopolítica»<sup>22</sup>, abarca, por un lado, tanto las relaciones «contractuales» entre iguales, sean hombres y mujeres, sean personas integradas en un sistema social y personas excluidas, o sean varios grupos políticos que concurren entre sí, etc., como las relaciones «subsidiarias» entre desiguales, bien sean entre los sanos y los enfermos, los padres y los hijos, los adultos y los ancianos o las generaciones actuales y las futuras, como, por otro lado, las relaciones de convivencia, conflicto y vulnerabilidad que se producen entre nuestra especie humana y el resto de especies vivientes: animales, plantas, ecosistemas, etc. Esta es, creo, la gran apuesta ética y política que hoy se tienen que plantear nuestras sociedades globales del riesgo y la exclusión, logrando que nuestras instituciones no sólo se conformen con la imparcialidad y el respeto de las libertades políticas, sino que también encarnen el profundo sentido ecológico de pertenencia que une a todas las especies vivientes y la conciencia de que compartimos un mismo destino ontológico: vivir perpetuamente, en la incesante renovación de los ciclos de la vida y la muerte, los aciertos y los fracasos, la soberanía y la vulnerabilidad. Como dice Enrique Dussel parafraseando a Kant, se trata del postulado de la «vida perpetua» como eterno e irrealizable horizonte último que da sentido a nuestros juicios, nuestras acciones e instituciones.

---

20 MILLET, Keit, *Política sexual*, Madrid, Cátedra, 1995.

21 LOVELOCK, J., *Las edades de Gaia. Una biografía de nuestro planeta vivo*, Tusquets, Barcelona, 1995.

22 Esta propuesta también se puede encontrar en: CAMPILLO, Antonio, *El concepto de lo político en la sociedad global*, capítulo 4 «Hacer lo (im)posible», Herder, Barcelona, 2008.