



Vulnerabilidad humana. Hacia la redefinición de la ética teológica contemporánea*

Carolina Montero Orphanopoulos^a
Universidad Católica Silva Henríquez, Chile
<http://orcid.org/0000-0002-4609-7974>

Introducción

Es para mí una alegría y un honor iniciar con ustedes este año académico. Agradezco la invitación a la Pontificia Universidad Javeriana, a las autoridades presentes –especialmente al decano de la Facultad de Teología, el padre Víctor Martínez–, al profesorado, a los colaboradores y al estudiantado de esta gran universidad. Saludo a invitados e invitadas en esta ocasión y a quienes con gran esperanza inauguramos hoy el ciclo académico del año 2023.

Lo que a continuación quisiera ofrecerles profundiza en la noción de vulnerabilidad humana definida como categoría tanto antropológica como ético-teológica, y la propone como eje fundamental para la redefinición de la ética teológica contemporánea. Para definir y exponer la riqueza inagotable de esta categoría, el ejercicio académico que propongo implica una manera de hacer moral fundamental que comienza siendo multidisciplinar, al incorporar el aporte de diferentes disciplinas por separado, pero termina por hacer una propuesta de ética teológica transdisciplinar, en el que el lenguaje común de los diversos saberes surge como creación del aporte de muchos.

* *Lectio inauguralis*, Facultad de Teología, Pontificia Universidad Javeriana, Bogotá, el 7 de febrero de 2023.

^a Autora de correspondencia. Correo electrónico: cmontero@ucsh.cl

En los manuales previos al Concilio Vaticano II, la fuente primaria del conocimiento moral era la razón humana, y en ocasiones se usaban las Escrituras de modo acrítico, como textos utilizados para probar el aspecto que, desarrollado desde la razón, se intentaba establecer¹. El Concilio subrayó con insistencia la necesidad de hacer de la Escritura el alma de la teología, la liturgia, y la vida espiritual de los cristianos². Dicho reconocimiento de la necesidad de abordar la Escritura de otra manera en la teología moral, se explicita en *Optatum totius*³.

La teología moral de Bernard Häring, considerado el padre de la *Gaudium et spes*, fue la primera en reformular completamente la ética teológica católica en el contexto inmediatamente previo al Vaticano II. Se basaba en la Buena Noticia del don amoroso de Dios a todas las mujeres y hombres, y a la respuesta agradecida de estos que los llevaba a vivir y relacionarse de una manera singular. Häring fue el primero, pero tras el Concilio fueron muchos quiénes acogieron la llamada a la renovación con entusiasmo riguroso, y pusieron su trabajo académico al servicio de la teología moral. Solo por hablar del mundo hispánico, nos encontramos, por ejemplo, con Marciano Vidal, José Román Flecha y Eduardo López Azpitarte; en América Latina, con Tony Mifsud; todos, grandes teólogos morales que acometieron la titánica tarea de renovar el legítimo legado de los tiempos previos al Vaticano, en un lenguaje y un espíritu que hiciera justicia al *aggiornamento* que les pedía el Concilio reciente, sistematizando en manuales la teología moral completa.

Ahora bien, luego del culmen de la obra de estos grandes teólogos morales en los años 80 y 90, es nuestra apreciación que la teología moral católica se ancló en los debates polémicos contingentes y dejó de ofrecer propuestas integrales de ética cristiana fundamental. Así, nos encontramos en los años posteriores con múltiples publicaciones acerca de moral de la vida (lo que en el ámbito secular pertenece al ámbito de la bioética), de la sexualidad y la familia, de diversos aspectos de la moral social, la justicia y la solidaridad, pero con escasos intentos de renovar la moral fundamental para el siglo XXI.

Lo que anima la investigación aquí presentada es la promoción de la moral fundamental como propuesta de humanización, del profundo potencial humano que los seres humanos estamos invitados a realizar⁴. Algunos enfoques teológicos

¹ Curran, *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*, 49.

² Concilio Vaticano II, “Constitución dogmática Dei verbum sobre la divina revelación (1965)” 24.

³ Concilio Vaticano II, “Decreto Optatum totius sobre la formación sacerdotal” 16.

⁴ Ef 3,14; Concilio Vaticano II, “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)” 22.

o morales pueden invitar a la plena humanización, y apoyarla, de forma muy completa e inclusiva; mientras que otros enfoques ciertamente pueden obstaculizarla, ya sea a nivel individual e intersubjetivo, o social. Nuestro objetivo será establecer una teología moral construida sobre una categoría ética y antropológica que conduce a una experiencia humana y religiosa más humanizante. Lo que nos orienta es la convicción de que una ética cristiana que incorpore la vulnerabilidad humana genera ocasión de orientar hacia una mayor plenitud, atendiendo a aspectos pasados por alto en el actual esquema de moral cristiana. La humanidad comprendida como vulnerable –en todos sus aspectos– requiere una ética capaz de incorporar esta condición humana de vulnerabilidad en sus orientaciones, normas y discursos.

Toda vida humana está constitutivamente atravesada por la vulnerabilidad inherente que conlleva el ser humano. Al ser criaturas corporales y por tanto mortales, nos encontramos expuestos a la enfermedad, el daño, la discapacidad y la dependencia del cuidado de otros. Por ser animales sociales y afectivos somos vulnerables emocionalmente, psicológicamente, a múltiples posibilidades de herida, como la pérdida, el dolor, la negligencia o el abuso, el rechazo o la humillación. Más aún, somos vulnerables en el amor, la ternura, la hospitalidad, a nuestras propias emociones y otras expresiones que no tienen el matiz negativo que parece dársele a la vulnerabilidad en general.

Como seres sociopolíticos somos vulnerables a la explotación, la manipulación, la opresión y a la violación de nuestros derechos, pero también es la vulnerabilidad la que nos reúne y permite la construcción de proyectos sociales comunes. Por último, somos vulnerables al medio ambiente, al impacto de la naturaleza que en ocasiones devasta, pero también a la catástrofe ambiental que con nuestra manera de vivir vamos dejando.

Proponemos entonces tres tiempos para este propósito:

- En primer lugar, tras presentar un breve *status quaestionis*, analizaremos someramente el aporte de algunas ciencias humanas, para llegar a una definición operacional de la categoría de vulnerabilidad que utilizaremos para la construcción de la ética de la vulnerabilidad. Así, en sintonía de *Gaudium et spes* 46, nos permite iniciar nuestra comprensión de la vulnerabilidad desde “la experiencia humana”, los avances en las ciencias y los debates académicos que van posibilitando afinar la comprensión de la categoría.
- En segundo lugar, propondremos lo que el mismo número de la *Gaudium et spes* denomina “a la luz del Evangelio”. Aquí rastreadremos lo ya visto desde la experiencia humana en el más amplio sentido de Evangelio: sagrada Escritura, tradición, magisterio y teología. Hemos optado hacerlo mediante símbolos, narraciones y paradigmas históricos.

- Finalmente, en tercer lugar, nos enfocamos aproximarnos a una ética de la vulnerabilidad.

La esperanza que subyace al esfuerzo sostenido por conocer, profundizar y aclarar este concepto poliédrico es la de poder trazar elementos que encaminen al discurso de la ética cristiana hacia una mayor comprensión y, sobre todo, hacia una mayor integración de la vulnerabilidad del ser humano. Creemos que este aporte a la teología moral fundamental va en sintonía con lo que surge cada vez con mayor fuerza desde las ciencias, la filosofía, la ecología y el magisterio mismo. Ciertamente, está en sintonía con la moral del Evangelio.

Vulnerabilidad: breve *status questionis*

La palabra “vulnerabilidad”, que utilizamos cotidianamente, en los últimos cincuenta años se ha ido convirtiendo en un término técnico propio de diversas disciplinas. El número de publicaciones en revistas científicas que usan vulnerabilidad como concepto clave ha crecido exponencialmente, de diez artículos en 1967, a 3.276, en 2014. Según la última actualización realizada, a 30 de enero de 2023, la palabra “vulnerable” aparece en buscadores académicos 5.440.000 veces; “vulnerability” 5.340.000 veces; y “vulnerabilidad”, 1.510.000 veces⁵.

Tanto las ciencias biomédicas como las ciencias humanas incorporan y diseñan constructos teóricos cada vez más elaborados en torno de esta palabra. El problema radica –por una parte– en que en cada disciplina difieren los significados que se le atribuyen, y por otra, en que al interior de cada especialidad no hay consenso para determinar a qué se alude con la vulnerabilidad. A pesar de tratarse de un término de creciente relevancia en la investigación académica de múltiples ámbitos, no se ha delimitado su contenido para ninguno de ellos⁶, aunque se realizan múltiples esfuerzos de hacerlo en la actualidad.

El concepto de vulnerabilidad ha ido cobrando tal importancia a nivel mundial, que figura en el derecho internacional, aludiendo a poblaciones vulnerables (grupos sociales empobrecidos, niños, ancianos, mujeres) o a personas en situaciones de especial vulnerabilidad (discapacitados, pacientes enfermos, migrantes, entre otros)⁷, y se

⁵ Véase *Google académico*, https://scholar.google.com/scholar?hl=es&as_sdt=0%2C5&q=vulnerable&btnG/

⁶ Véase a Mackenzie, Rogers y Dodds (eds.), *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*.

⁷ Véase, por ejemplo: Unesco, “Declaración universal sobre bioética y derechos humanos (2005)”; Unesco, *The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity: Report of the International Bioethics Committee of UNESCO (IBC)*; y Pizarro, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*, entre otros.

incluye en la investigación académica de las disciplinas más diversas. Como se puede constatar con una rápida mirada en los buscadores académicos, existen esfuerzos realizados desde la psicología, la filosofía, la sociología, la geografía, la medicina, la bioética, la teología y el derecho, para ir precisando qué significa, cuáles son sus correlatos conceptuales y qué responsabilidades éticas conlleva la vulnerabilidad humana.

En 2006, el sociólogo británico B. S. Turner publica *Vulnerability and Human Rights*⁸, donde señala que la vulnerabilidad define nuestra humanidad y es la base común para la comprensión normativa de los derechos humanos basada en la experiencia de la vulnerabilidad corporal compartida⁹. Según Turner, los seres humanos comparten los riesgos y la experiencia de dolor que surge de su vulnerabilidad corporal, lo que conduce al establecimiento de instituciones políticas que provean seguridad colectiva¹⁰. Este reconocimiento de que todos los seres humanos sienten dolor y humillación permite enfatizar en que la capacidad de sufrimiento, que une a las personas y crea una base significativa para el universalismo, ofrece una fundamentación ontológica para los derechos humanos¹¹.

En el proceso de volverse un marco analítico de referencia común en varias disciplinas, la noción de vulnerabilidad se ha establecido como concepto multidisciplinar. Pero la vulnerabilidad no es aún un concepto inter o transdisciplinar, ya que no existe evidencia clara de un uso compartido y una definición comprensiva de este término, lo que genera confusión continua y en ocasiones pareciera invalidar su utilidad heurística. Más aún, todavía se percibe la vulnerabilidad como portadora de diferentes connotaciones y valoraciones, variando desde la vulnerabilidad biológica enraizada en la mortalidad humana, a la vulnerabilidad social, producto de las inequidades sociales¹².

El estado de la cuestión consiste en que, al ser un término en sostenido auge, su contenido de fondo ha sido sujeto de teorización tan diversa como extensa. Nos encontramos ante un término que aparece en el escenario académico hace cincuenta años y que es hoy considerado tan necesario como polémico en su definición.

La insuficiente teorización necesaria se debe –según B. Hoffmaster– a que la ética históricamente no le había prestado atención a la vulnerabilidad, por tres razones: (1) Porque la vulnerabilidad es la antítesis de la ética individualista y la exaltación de

⁸ Véase a Turner, *Vulnerability and Human Rights*.

⁹ *Ibid.*, 1.

¹⁰ *Ibid.*, 26.

¹¹ Misztal, *The Challenges of Vulnerability, In Search for Strategies for a Less Vulnerable Social Life*, 42.

¹² *Ibid.*, 5.

la autonomía que predomina en las sociedades occidentales modernas. (2) Porque la filosofía moral ha ignorado el cuerpo. (3) Porque la ética ha sido predominantemente racionalista y por tanto no se ha dado lugar a las emociones¹³.

Esto puede ser, dada la necesidad intelectual de entender y elevar la moral, enraizando la dignidad humana en la razón, como ha sucedido en las teorías morales de la tradición occidental de la filosofía analítica. Así, mientras más pura la razón, mientras más emula la razón de la lógica y las matemáticas, más valor científico se le atribuye. El paradigma de esta aproximación es Immanuel Kant, quien modeló el curso de la filosofía moral desde 1785, y en cuya obra declara explícitamente que la racionalidad otorga a los seres humanos su estatus moral único y su incomparable valor moral¹⁴.

Tenemos desde entonces que paradigmas éticos tan diferentes en sus presupuestos como las deontologías neokantianas o el consecuencialismo utilitarista se unen en representaciones similares del sujeto moral que expresa su racionalidad en su autonomía, individualismo y autosuficiencia.

Hacia una definición transdisciplinar de la vulnerabilidad humana

La coincidencia general, en numerosos trabajos sociológicos, reside en que comparten la terminología de la vulnerabilidad en referencia a la teoría de riesgo, que se vincula con la naturaleza de la sociedad moderna, global e individualizada¹⁵. Tenemos entonces que el uso extendido del concepto de vulnerabilidad en sociología se ha asociado a desarrollos internos de la misma disciplina, tales como la emergencia de la noción de *riesgo* que encarna en los procesos de globalización contemporánea, que ha sido elaborada por el sociólogo alemán Ulrich Beck¹⁶ y popularizada luego por el sociólogo inglés Anthony Giddens¹⁷.

Tanto U. Beck y A. Giddens como el popular sociólogo Z. Bauman comparten el mismo contexto de análisis: vivimos en una sociedad globalizada y en constante riesgo, que rompe con los esquemas locales y reparte problemáticas que no pueden encerrarse en fronteras físicas, como sería el caso de los problemas ambientales o las

¹³ Hoffmaster, "What Does Vulnerability Mean?", 43.

¹⁴ Kant, *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*, 76.

¹⁵ Myszal, *The Challenges of Vulnerability, In Search for Strategies for a Less Vulnerable Social Life*, 32.

¹⁶ Véase a Beck, *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*; y Beck, *World at Risk*.

¹⁷ Giddens, "Modernidad y autoidentidad", 33-72; véase a Giddens, *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*.

crisis económicas¹⁸. Esta realidad implica que “en un planeta densamente envuelto en una red de interdependencia humana, no hay nada que los demás hagan o puedan hacer que podamos asegurar que no afecte nuestras perspectivas, oportunidades y sueños”¹⁹.

Sin embargo, esta interdependencia no va unida a la creación de comunidades morales primarias o secundarias, sino que más bien el “nuevo individualismo, el debilitamiento de los vínculos humanos y el languidecimiento de la solidaridad están grabados en una de las caras de una moneda cuyo reverso lleva el sello de la globalización”²⁰.

El lenguaje del riesgo implica vivir en permanente condición de vulnerabilidad, vista como el elemento central en el análisis de las estructuras sociales globales. Esta aproximación pone de relieve, para las ciencias sociales, que en la vida de las personas se perciben riesgos y vulnerabilidades asociadas con la globalización, que modelan la vida a partir de factores desconocidos, lejanos o poco familiares. En consecuencia, todos somos vulnerables, tanto en un aspecto como en una amplia gama de riesgos y a variadas formas de exclusión social²¹.

La paradoja reside en que mientras por una parte desarrollamos y hacemos crecer las herramientas y recursos para la acción, permitiéndonos llegar cada vez más lejos en el tiempo, en el espacio y en la lucha contra las causas tradicionales de la vulnerabilidad humana (las fuerzas superiores de la naturaleza, los puntos débiles innatos de nuestra fragilidad y los peligros que emanan de la agresión de otras personas²²), por otra aumenta nuestro temor por lo inadecuado de estos recursos para erradicar el mal que vemos y el que todavía no hemos logrado percibir pero sin duda está gestándose²³.

Visto así, la vulnerabilidad ya no se considera solo como una característica de personas individuales sino más bien como un fenómeno social. Ser vulnerable es considerado también resultado de un rango de condiciones sociales, económicas, políticas y culturales, y por tanto fuera del poder y el control de individuos. La interdependencia de la existencia contemporánea proyecta y refuerza la idea de que vivimos en un ambiente que está crecientemente más allá de nuestro control, pues

¹⁸ Cohen y Méndez, *La sociedad del riesgo: amenaza y promesa*, 189.

¹⁹ *Ibíd.*, 127.

²⁰ Z. Bauman, *Miedo líquido*, 188.

²¹ Misztal, *The Challenges of Vulnerability. In Search for Strategies for a Less Vulnerable Social Life*, 34.

²² *Ibíd.*, 167.

²³ Véase a Jonas, *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*.

la vulnerabilidad se manifiesta en individuos, pero sus fuentes están en otra parte²⁴. Tenemos entonces, ante el fenómeno de la globalización, dos polos en tensión: por un lado, la interdependencia que va generando dinámicas que sobrepasan a los individuos mismos, pero por otro, la exacerbación de la valoración de la agencia individual, la llamada individualización.

Tal como ocurre en las ciencias sociales europeas, pese a que los términos “vulnerabilidad” y “grupos vulnerables” se han utilizado con mucha frecuencia en las últimas décadas, tanto en círculos académicos como gubernamentales, en América Latina no se observa gran precisión conceptual cuando se hace referencia a la vulnerabilidad social, y la mayoría de las veces se le confunde –casi como eufemismo– con pobreza²⁵. El concepto se restringe a una definición más tradicional del término, como susceptibilidad al daño, pero incorpora las dimensiones sociopolíticas y económicas.

Desde la constitución de los estados independientes en América Latina han estado presentes en ellos la pobreza y la mala distribución de los ingresos como expresión de un capitalismo subdesarrollado. Esta realidad, que en los años 60 llevó a centrar la atención en los fenómenos de marginalidad social, se transforma con los cambios del capitalismo moderno de los últimos años, es decir, con el acceso a la economía de libre mercado, la globalización y el planteamiento político de estados “mínimos”. A partir de estas transformaciones se propone la vulnerabilidad social como rasgo específico de las consecuencias del capitalismo moderno²⁶.

Por otra parte, “la mayor exposición de América Latina a las consecuencias no deseadas de la globalización puso de manifiesto la persistencia de la desigualdad estructural del escenario internacional”²⁷. Nos encontramos entonces con que el discurso de la vulnerabilidad en este continente está ligado no tan solo a los desastres y riesgos, o a crisis individuales y experiencias subjetivas de vulnerabilidad, sino también a fenómenos sociales, económicos y demográficos, tales como la pobreza, la desigualdad económica y la distribución del poder²⁸.

Así, para comprender el planteamiento de la vulnerabilidad social es necesario tener en cuenta tanto los aspectos físicos como los factores sociales: la fragilidad de las economías familiares y colectivas; la ausencia de servicios sociales básicos; la falta de acceso a la propiedad y al crédito; la presencia de discriminación étnica, política o

²⁴ Have, *Vulnerability. Challenging Bioethics*, 32.

²⁵ Pizarro, *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*, 11.

²⁶ *Ibíd.*, 7.

²⁷ González, “Orientaciones de lectura sobre vulnerabilidad social”, 13.

²⁸ Cardona, “La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo”, 13.

de otro tipo; la convivencia con recursos de aire y agua contaminados; altos índices de analfabetismo y la ausencia de oportunidades de educación, entre otros²⁹.

Más que adaptar a los individuos a condiciones y procesos de globalización es importante examinar críticamente la globalización en sí y reorientarla hacia las necesidades de los seres humanos y las cualidades de la existencia humana. Si la humanidad es vulnerable, todos tenemos la obligación de proteger a los más vulnerables, máxime si nosotros mismos somos vulnerables. Enfatizar en la vulnerabilidad no solo crea un sentido de destino compartido, sino también anima el iniciar actividades comunes en beneficio de la humanidad³⁰. Es imposible proveer de seguridad a todos si los más vulnerables no son protegidos.

Hay acuerdo en lo esencial. Estamos en un momento de la historia humana y planetaria en la que, o actuamos o ponemos en jaque la supervivencia de la especie. El gran desafío que enfrenta la ética en general reside en que la idea de una ética universal construida racionalmente y negociada bajo un orden moral que respete las singularidades culturales e individuales colapsa en el multiculturalismo y los intereses particulares de cada comunidad cultural³¹. En este contexto han surgido preguntas acerca de la pertinencia de establecer principios y normas éticas universales que concomitantemente aseguren el respeto a las particularidades morales y culturales.

Aunque no podemos –y según nuestra comprensión de la categoría, no debemos– erradicar completamente la vulnerabilidad, dado que es una característica de la condición humana, podemos y debemos proveer a cada ser humano con los mejores medios disponibles para promover y respetar su integridad y proteger la vulnerabilidad universal, de manera que no derive en una posición de vulnerabilidad especial, por edad, género, nivel educacional, situación socioeconómica, estatus de salud y experiencias de vida³².

Como ha señalado Hoffmaster tememos la vulnerabilidad más inmediatamente por los daños particulares que buscamos evitar; pero tememos la vulnerabilidad más profundamente por el poder que buscamos retener³³. Esta fuerte afirmación vuelve a situarnos ante la vulnerabilidad como concepto relacional, político y a la vez profundamente personal. Necesitamos sentir nuestra vulnerabilidad para afirmar nuestra

²⁹ *Ibíd.*

³⁰ Have, *Vulnerability. Challenging Bioethics*, 30.

³¹ S. Oreskovic, “A Tale of Two Continents: a Life of Bioethics amid American and European Perspectives”, 8.

³² Have, *Vulnerability. Challenging Bioethics*, 37.

³³ Hoffmaster, “What Does Vulnerability Mean?”, 41.

humanidad. Cuando reconocemos la profundidad y amplitud de nuestra vulnerabilidad, nos damos cuenta de cuánto necesitamos de otros, de su protección³⁴, y también de lo que aportan desde su propia vulnerabilidad (apertura) subjetividad.

Ser auténtico es ser fiel o verdadero a uno mismo, al propio ser. Si la vulnerabilidad es ontológica y puede ser reconocida en la vulnerabilidad de otros, entonces la vulnerabilidad de otros se vuelve vehículo para la autenticidad. Si nos negamos la oportunidad de participar en la exposición auténtica de la vulnerabilidad, nos negamos la oportunidad de participar en la humanidad, lo que nos permite practicar actos deshumanizantes³⁵.

Vulnerabilidad³⁶ entonces –comprendida en lo substancial y de modo interdisciplinar– es la apertura constitutiva del ser humano en relación con lo que le rodea, los vínculos que establece, y el posicionamiento que adopta ante su propia subjetividad. Es la condición del ser permeable, de aquel que es afectado y transformado en la interacción con su medio, consigo mismo, con los demás y con aquello que lo trasciende. Dicha estructura inherente, abierta, queda plasmada en el cuerpo humano, de manera más evidente, pero también en su condición social constitutiva y en su necesidad de adoptar una perspectiva extrínseca en relación consigo mismo.

Así, la vulnerabilidad humana adquiere el significado de la capacidad de cada mujer y hombre de ser afectados, corporal, mental, emocional y existencialmente por la presencia, el ser o el actuar de alguien o de algo, otro. En un sentido general significa apertura, permeabilidad, relacionalidad, transformación y comunicación. Su dimensión positiva es la de una invitación y una llamada a relaciones responsables de reconocimiento, solidaridad, protección, amor y respeto por el otro vulnerable. En su dimensión negativa es la capacidad inherente de cada ser humano de ser herido o invisibilizado, y finalmente, la posibilidad de que alguien o algo nos quite la vida.

Definida de esta manera, la vulnerabilidad humana es concebida como relacional e intersubjetiva: porque somos abiertos tenemos capacidad de encuentro potencial con otros, y ese encuentro se sitúa siempre en algún punto del continuo entre los polos del amor y la violencia. La vulnerabilidad es entonces una característica y una potencialidad humana, irremediamente abierta a la herida, a la cura y a la ontología relacional, que otorga sentido y arraiga en la contingencia histórica de cada biografía humana. Por esto conlleva una posibilidad generativa, de carácter

³⁴ *Ibíd.*, 44.

³⁵ Daniel, “Vulnerability as a Key to Authenticity”, 191.

³⁶ Montero, “Hacia una comprensión interdisciplinar de la vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica”, 619.

humanizante, para la condición humana, y una posibilidad destructiva, en la violencia, cuando en lo situacional se pasa de la potencia al acto de la vulneración del otro³⁷.

Vulnerabilidad en la sagrada Escritura

El término “vulnerabilidad”, propiamente tal, no aparece en la sagrada Escritura. Sin embargo, podríamos afirmar que la Biblia entera es el relato de cómo Dios, al reconocer la bondad de su criatura sale al encuentro de su vulnerabilidad para llevarla a la plenitud, reparar lo dañado y ofrecerle la salvación³⁸. Nos encontramos, en el relato bíblico, con incontables imágenes y manifestaciones de la criaturalidad vulnerable, de la apertura y exposición de Dios, y de la frágil interdependencia que nos caracteriza como seres relacionales.

Hemos optado por acercarnos a la comprensión de los elementos que constituyen la definición de vulnerabilidad en la sagrada Escritura, en tres tipos de lenguajes o géneros literarios: los símbolos de la vulnerabilidad, las narraciones de vulnerabilidad y las normativas éticas en torno de las personas más vulnerables.

Hemos elegido estos tres géneros literarios porque, a nuestro juicio, nos dan una aproximación más global y novedosa –en imágenes, relatos y normas– que complementa lo que ya existe como estudios de teología moral bíblica. Por otra parte, la maleabilidad de estos tres lenguajes literarios pone en evidencia no solo los aspectos culturales y contextualizados de la ética que de ellos se desprende, sino que también su aspecto procesual y dinámico. Desarrollaremos uno de cada género literario³⁹.

El concepto de vulnerabilidad que hemos delineado antes es, en definitiva, una comprensión antropológica con consecuencias éticas. La Biblia, por otra parte, no contiene una exposición antropológica sistemática o un discurso comprensivo sobre el concepto de humanidad⁴⁰. Es más bien una historia de salvación desde donde se desprende quién es Dios y quién es el ser humano. Dicho lo anterior, es evidente que a lo largo de la Biblia se van manifestando múltiples elementos que en su conjunto delinearían una visión del ser humano.

A nuestro juicio, dicha visión, además de que es concordante con la comprensión de la vulnerabilidad humana, de alguna manera es definida por ella. Es así como algunos biblistas han llegado a expresar que “la característica preponderante y más original que tiene la visión bíblica de la dignidad humana consiste en la conciencia de

³⁷ *Ibíd.*, 620.

³⁸ Véase a Montero, “Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana”.

³⁹ Véase a Montero, *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*; desarrollamos varios más.

⁴⁰ Schroer y Staubli, “Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible”, 6.

su vulnerabilidad”⁴¹. Dicha dignidad vulnerable del ser humano queda magistralmente plasmada en el símbolo de la creación del ser humano como *nefesh hayyah*.

Una de las nociones centrales con las que el Antiguo Testamento expresa su concepción antropológica es mediante el término *nefesh* o *nepes*. Presente en el texto veterotestamentario más de 750 veces, *nefesh* es un vocablo corriente también en las demás lenguas semitas⁴². Subyacente a las variaciones semánticas del término⁴³, siempre se puede descubrir en él el concepto de *vida* del individuo. A nuestro juicio es fundamental que esta vida no es independiente, sino “que ese hálito es visto en continua dependencia de Dios, cuya ayuda necesita para poder continuar desarrollándose”⁴⁴. La imagen que se proyecta es la del ser vivo como garganta abierta que continuamente recibe y es sostenido por el soplo vivificante de su Creador.

En consecuencia, tenemos que en la comprensión bíblica del ser humano este depende completamente del aliento creador y vivificante de Dios⁴⁵. Las personas son vulnerables y precarias, dependiendo en cada momento del don divino gratuito que hace posible la vida. Más aun, esta condición precaria define la existencia humana, marcando a la persona desde el primer momento de su existencia⁴⁶.

Ahora bien, tal apreciación del “ser inacabado” cuya vida depende del hálito de Otro no es de por sí peyorativa o negativa. Es la constatación de lo que se percibe como realidad. Así, la vulnerabilidad es comprendida como interdependencia con el Creador. Ser criatura, ser dependiente del Creador es una realidad y, según nos posicionemos ante ella, será percibida como amenaza u ocasión generativa de plenitud humana.

La antropología de la sagrada Escritura se plasma estéticamente en la noción de la realidad siempre abierta –pues ha de serlo, si quiere mantenerse con vida– de una criatura sostenida y vivificada constantemente por su Creador. Este rasgo de la antropología bíblica –la del ser humano como *nefesh*– coincide con lo plantean algunos autores contemporáneos, como A. Gehlen: que la posibilidad del hombre y la mujer para sobrevivir de manera solitaria y autónoma es impensable, dada su precariedad originaria. La diferencia está en que, desde la fe, esa precariedad, esa apertura, está sustentada y sostenida de manera incondicional por el hálito de vida de un Dios que la ama.

⁴¹ Villegas, “Una dignidad vulnerable. La dignidad humana según la Biblia”.

⁴² García Trapiello, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, 44.

⁴³ Brotzman, “Man and the Meaning of Nepes” 400-406.

⁴⁴ García Trapiello, *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*, 171.

⁴⁵ Lorda, *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*, 47.

⁴⁶ Soden, “From the Dust: Creating Adam in Historical Context”, 48.

En cuanto al género literario de las narraciones, nos podríamos detener en los relatos de las curaciones de Jesús. El anuncio del Reino como realidad que en él se hace presente no es un anuncio abstracto, sino que asume también la realidad de los cuerpos enfermos y el mundo de relaciones rotas que conlleva. Las curaciones que realiza son signos de su mesianismo, de la presencia de Dios en la historia, y de la plenitud humana ofrecida por el Reino de Dios.

Jesús hace accesible a los enfermos y a sus comunidades una reinterpretación del significado de la realidad humana de la enfermedad, la pureza y la exclusión. Ni el pecado, ni la transgresión de las normas, ni la exclusión social, ni la supuesta impureza que conllevan son capaces de hacer que el Dios del Reino pase de largo ante el sufrimiento humano. La vulnerabilidad radical queda entonces reparada, no porque desaparece la vulnerabilidad sino porque la manera de situarse ante ella recupera su potencialidad generativa. La fragilidad, la indefensión, la dependencia en la bondad o la compasión de otro, a partir del encuentro con Jesús vuelve a ser lugar de reconocimiento de la inalienable dignidad humana y de apertura radical en las relaciones con Dios y con los demás.

Nos detenemos finalmente en un último aspecto, de gran relevancia en la Biblia, que nos orienta en la comprensión de la vulnerabilidad en la sagrada Escritura: el de las normativas éticas en torno de las personas más vulnerables. La declaración de cómo ha de estructurarse la sociedad, la concepción de justicia y de cuidado que esta tiene y cómo distribuye los bienes escasos, ponen de manifiesto la autocomprensión de sí de Israel como pueblo. En el caso de la Biblia, esta instancia identitaria es recibida como revelada y, por tanto, manifestación del deseo de Dios para el pueblo que ha elegido para sí.

En la Biblia, la Ley expresa las expectativas de Dios para la conducta moral y espiritual de Israel. Estas son las orientaciones que Dios le ha dado a su pueblo para hacer posible que vivan la vida como él la creó para ser vivida⁴⁷. La Ley es constitutiva de la alianza, y vivir conforme a la Ley es una de las maneras más evidentes de ser fiel a dicha alianza. La relación con Dios y el conocimiento de su voluntad es prerrequisito para seguir la *Torá*⁴⁸.

En el Israel bíblico, el estereotipo de las personas más frágiles y necesitadas son el forastero, el sin padre (huérfano) y la viuda. Al usarel vocabulario de la sociología política podríamos decir que estos grupos eran las “poblaciones vulnerables” de su tiempo. Se les menciona reiteradamente en textos legales (Dt 14,29), sapienciales

⁴⁷ Ryken, Wilhoit, y Longman III (eds.), *Dictionary of Biblical Imagery*, 489.

⁴⁸ Burnside, *God, Justice, and Society. Aspects of Law and Legality in the Bible*, 26.

(Jb 24,3) y proféticos (Jr 22,3). Ciertamente, la viuda, el huérfano y el forastero tenían un muy “precario estatus social: eran débiles, por varias razones, y por tanto el cometido del Antiguo Testamento es asegurar no tanto su alimentación o refugio, sino su incapacidad para sostener sus derechos, haciendo posible que otros los oprimieran”⁴⁹. Esta incapacidad para sostener sus derechos y la ausencia de figuras de protección en sus casi nulas redes sociales⁵⁰ los hacían extremadamente vulnerables a la pobreza.

Así, tenemos que las personas que componen esta tríada enfrentan, cada una, una situación particular de ruptura, con consecuencias comunes: vulnerabilidad a la pobreza, no poseer tierra, la falta de una red social familiar para apoyarlos en un lugar específico y la falta de poder, y por ende, falta de estatus, falta de respeto (que los hace ser presa fácil de los poderosos e inescrupulosos) de manera que los que no eran pobres seguramente lo serían, y los que ya lo eran, lo serían más⁵¹.

Estas personas que no tienen el poder de insistir en que se les haga justicia son por tanto tenidas como preocupación especial de toda la comunidad⁵². Vemos entonces que la multitud de testimonios legales acerca de viudas, huérfanos y forasteros en la Ley veterotestamentaria tiene que ver, más que con la pobreza –la pobreza era una situación que podía ocurrir a cualquiera en la precariedad reinante en ese tiempo–, con la indefensión.

La sola presencia, existencia, de esta tríada implica una decisión ética y más aún, una exigencia legal para el israelita. Su fidelidad a la alianza pasa por la manera como resuelve su coexistencia con estas personas. Desde esta perspectiva podríamos decir que la indefensión de la viuda, el huérfano y el forastero no solo es exposición radical y estructural de vulnerabilidad, sino que de alguna manera también vulnera a quienes viven con ellos, pues su realidad se impone y obliga hasta tal punto que se establecen normativas legales al respecto.

Dios hace suya la causa de los más frágiles en la sociedad y establece que la identidad de su pueblo –que se expresa también mediante la fidelidad a la ley– pasa por compartir su responsabilidad ante ellos. La viuda, el huérfano y el forastero, los vulnerables por antonomasia en la Biblia, son ocasión de relaciones intersubjetivas más humanas y humanizantes porque requieren de la apertura –de la vulnerabilidad– de ambos sujetos en la relación, lo que en realidad hace posible la encarnación de la justicia

⁴⁹ Gowan, “Wealth and Poverty in the Old Testament. The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner”, 347. Traducción propia.

⁵⁰ Burnside, *God, Justice, and Society. Aspects of Law and Legality in the Bible*, 220.

⁵¹ Gowan, “Wealth and Poverty in the Old Testament. The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner”, 344.

⁵² *Ibíd.*, 349.

de Dios en su pueblo. De esta manera, el Dios bíblico se hace él mismo vulnerable, pues elige de algún modo análogo, depender de la libre fidelidad de su pueblo.

Vulnerabilidad en la tradición

Nuestra aproximación a la tradición y al magisterio tendrá en cuenta su función principal: ser memoria viva de Jesús resucitado que sigue siempre presente en la historia de la humanidad. Somos conscientes de que al interior “de la tradición de la Iglesia y en relación con la historia de la humanidad, se da una continua profundización en todo lo que supone el conocimiento moral”⁵³.

Tal afirmación, a nuestro juicio, vale también para el desarrollo de la categoría ética y antropológica que nos ocupa. Ciertamente la noción de vulnerabilidad de San Agustín no será la misma que la de Santo Tomás; y la que encontremos en *Humanae vitae* distará de la que nos presenta *Amoris laetitia*⁵⁴. Sin embargo, el recorrido por la historia del desarrollo de esta categoría tiene valor en sí, pues la verdad moral es expresada categorialmente de modos diferentes en diversos periodos del espacio-tiempo⁵⁵ y nos otorga hoy en día una mayor comprensión del ser humano vulnerable.

El primer cristianismo es protagonista y testigo de la configuración de un mensaje que recoge elementos de diversos mundos culturales para poder hacerse comprensible y cumplir en plenitud su misión de ir “a los confines de la tierra” anunciando la salvación (Mc 16,15). Este paradigma está en constante tensión entre la antropología positiva y unitaria del judeo-cristianismo, y la visión más pesimista y dualista de la filosofía pagana que marcó de modo particular los primeros ocho siglos de la historia cristiana.

Es una ética con marcado énfasis escatológico, altas exigencias de heroísmo –ya sea a través del martirio o de las virtudes– y una visión de la vulnerabilidad humana más ligada a la concupiscencia, principalmente a partir de San Agustín. Persiste con fuerza en estos siglos la noción bíblica de la absoluta dependencia del ser humano con Dios, Creador y Redentor, y en este sentido hay una mayor aceptación de la vulnerabilidad radical.

En el mundo antiguo, la moral monástica va transformando la experiencia de la fe, la necesidad de la misericordia y la práctica de la penitencia. Dada la profunda incertidumbre en que se vive en estos siglos, la moral cristiana se centra en el pecado

⁵³ Martínez y Caamaño, *Moral fundamental, Bases teológicas del discernimiento ético*, 119.

⁵⁴ Véase a Francisco, *Exhortación apostólica Amoris laetitia*.

⁵⁵ Keenan, *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing sins to Liberating Consciences*, 5.

y la norma. De modo evidente, una antropología más pesimista provoca angustia de salvación que es más fuerte que la conciencia de la complejidad de lo humano, cerrando por tanto de manera rígida la posibilidad de un posicionamiento más positivo ante la vulnerabilidad humana.

De alguna manera esto se reedita en la polémica de los sistemas morales. En tiempos de amenaza, sufrimiento y experiencias de vulneración —ya sea por la precariedad en la que se está viviendo, por las fuerzas de la naturaleza o por la mencionada angustia por la salvación— pareciera ser que la tendencia es situarse ante la vulnerabilidad de manera defensiva, regulando de manera de que las certezas provengan de estructuras en las que se puede confiar.

El paradigma tomista y su reelaboración en la Escuela de Salamanca comparten la visión optimista del ser humano y su inclinación natural hacia el bien, en tiempos de bonanza y expansión histórico-culturales. La ética en estos paradigmas morales es teleológica, recogiendo una visión más unitaria del ser humano y su subjetividad. Todo lo bueno es medio para alcanzar el fin último para el que fuimos creados, y la principal tarea del hombre y de la mujer es la construcción de un *ethos* interior que lo conduzca al sumo bien. A esto hay que agregar, en la Escuela de Salamanca en particular, fruto de la influencia nominalista, la incorporación de lo concreto, de la realidad individual y la mirada más compasiva que reconoce los límites de la condición humana. La vulnerabilidad es concebida como la apertura intrínseca, criatural, del ser humano hacia Dios, los demás y el mundo.

Al hacer una metalectura de lo dicho podríamos afirmar que la comprensión de la vulnerabilidad humana que encontramos en la tradición ha estado siempre ligada al modo histórico-concreto de vivir y posicionarse ante ella, ante las circunstancias de cada tiempo. Ciertamente no es lo mismo la necesidad de expandir el *kerygma* con la urgencia de quien espera el fin de los tiempos durante su propia vida, que mantener un férreo control de la posibilidad de salvación en épocas de profunda precariedad y amenaza, como en el mundo monástico, o ante la desconfianza frente a la Modernidad que pareciera descristianizar todo.

No se experimenta la vulnerabilidad del mismo modo cuando está enmarcada por un optimismo lleno de confianza en la humanidad de quienes surcan mares y conocen nuevos mundos, que cuando se está inmerso en plagas y pandemias que parecieran poner en riesgo la existencia misma de la humanidad.

Por otra parte, la autopercepción que la Iglesia tiene de sí —la eclesiología que atraviesa cada época y paradigma— es determinante en la capacidad de la comunidad cristiana en general, y del magisterio en particular, de encontrar en la experiencia de la vulnerabilidad una posibilidad generativa. Iglesia perseguida, Iglesia cristiandad,

Iglesia sociedad perfecta, Iglesia pueblo de Dios, son todas, también, una manera de posicionarse ante la vulnerabilidad propia y la de cada ser humano.

Hemos señalado que Bernard Häring antecede lo que el Concilio consagraría: el énfasis puesto en la persona, en contraste con la tradición de los manuales de teología moral que hasta entonces se centraban solo en actos. El Concilio enfatizó especialmente en el diálogo con el mundo moderno, el aporte de este a la Iglesia, y, por primera vez no se emitió ninguna condenación, difiriendo fuertemente de la era previa, y su posición defensiva en relación con la modernidad y el mundo⁵⁶. Si se expresa lo anterior desde la categoría de vulnerabilidad, la Iglesia nuevamente se permeabiliza, se deja afectar, se expone y se hace vulnerable al mundo del cual también es parte.

De gran importancia para nuestra reflexión es la formulación explícita de la Iglesia como pueblo peregrino que está siempre necesitado de reforma y conversión, que acoge que dicha reforma implica tanto continuidad como discontinuidad con su historia. El Vaticano II acrecentó así la conciencia de los católicos de que el cambio en la Iglesia no es solo posibilidad sino necesidad; y no solo en la liturgia y la pastoral, sino también en sus enseñanzas, por ejemplo, en relación con la libertad religiosa, la relación de la Iglesia Católica con otras iglesias y el modo de comprender la Escritura y la tradición⁵⁷.

El Concilio no formula dogma de la fe alguno, pero influye fuertemente en la comprensión y la vida de la Iglesia contemporánea, con profundo efecto en la Iglesia Católica en general y en la teología moral católica en particular.

El magisterio del papa Francisco en *Amoris laetitia*

El papa Francisco “con su opción preferencial por los pobres⁵⁸, se encuadra en una gran tradición. Retoma una importante preocupación del Concilio y del desarrollo posconciliar e incorpora el escándalo de la pobreza y la miseria en el Hemisferio Sur [...] De este modo se inicia una nueva fase en la historia de la recepción del Concilio Vaticano II”⁵⁹. El pontífice no está proponiendo “una posición liberal, sino una posición radical en el sentido originario de la palabra, esto es, que se retrotrae a la raíz (*radix*)”⁶⁰.

⁵⁶ Curran, *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*, 106.

⁵⁷ Curran, *The Development of Moral Theology. Five Strands*, 206.

⁵⁸ Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)” 198.

⁵⁹ Kasper, *Introducción a la fe*, 23.

⁶⁰ *Ibíd.*, 14.

Apertura, sinodalidad, misericordia, son palabras que se repiten una y otra vez en su magisterio, y van configurando el *humus* de la comprensión de la vulnerabilidad en Francisco. Lo explicita una vez más al exhortar a “cuidar la fragilidad”⁶¹ de los pequeños y frágiles de la tierra⁶², de las nuevas formas de pobreza: “los sin techo, los tóxico-dependientes, los refugiados, los pueblos indígenas, los ancianos cada vez más solos y abandonados” y los migrantes⁶³; las mujeres pobres “que sufren situaciones de exclusión, maltrato y violencia, porque frecuentemente se encuentran con menores posibilidades de defender sus derechos”⁶⁴; los niños por nacer, “que son los más indefensos e inocentes de todos, a quienes hoy se les quiere negar su dignidad humana”⁶⁵; y el conjunto de la creación⁶⁶.

En la exhortación apostólica postsinodal *Amoris laetitia*, la clave cristológica remite de modo natural a la experiencia de la misericordia del Padre. Y así como la misericordia de Dios es “amor fuerte que se manifiesta en debilidad para acogernos con ternura y comprensión en nuestras miserias y debilidades y, con paciencia y pedagogía divinas, fortalecernos y curarnos”⁶⁷, “el frágil amor humano es sostenido desde arriba por el fuerte amor divino”⁶⁸.

La Iglesia toda está llamada a cultivar una mirada misericordiosa que se haga cargo de la vulnerabilidad de las personas. Por eso, la insistencia de Francisco de *acompañar* —con paciencia y respeto a los ritmos propios de cada ser humano— a las personas en sus procesos, fragilidades e imperfecciones⁶⁹. La “opción fundamental” de *Amoris Laetitia* es “el profundo respeto ante cada persona, que nunca es, en primer lugar, un ‘caso problemático’, una ‘categoría’, sino un ser humano inconfundible, con su historia y su camino hacia Dios”⁷⁰. Esta singularidad de la dignidad humana no se pierde “por muy ‘irregulares’ que puedan ser consideradas sus condiciones humanas o situaciones de vida”⁷¹.

⁶¹ Francisco, “Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)” 209-216.

⁶² *Ibid.* 209.

⁶³ *Ibid.* 210.

⁶⁴ *Ibid.* 212.

⁶⁵ *Ibid.* 213.

⁶⁶ *Ibid.* 215.

⁶⁷ Francisco, *Exhortación apostólica Amoris laetitia* 49.

⁶⁸ Kasper, *Introducción a la fe*, 4.

⁶⁹ *Ibid.*, xxix.

⁷⁰ *Ibid.*, xlix.

⁷¹ *Ibid.*, 10.

Es verdad que las normas generales presentan un bien que nunca se debe desatender ni descuidar, pero en su formulación no pueden abarcar absolutamente todas las situaciones particulares. Al mismo tiempo, hay que decir que, precisamente por esa razón, lo que forma parte de un discernimiento práctico ante una situación particular no puede ser elevado a la categoría de una norma. Ello no solo daría lugar a una casuística insoportable, sino que pondría en riesgo los valores que se deben preservar con especial cuidado⁷². Con la firme decisión de no dar una definición doctrinal unívoca⁷³ a las tan diversas así llamadas “situaciones irregulares”, la larga división antropológica y metodológica entre la moral social y la moral sexual católica, parece dar pasos a una nueva integración en *Amoris laetitia*⁷⁴.

Hacia una redefinición de la ética teológica

Un concepto ético-teológico de la vulnerabilidad apunta a una descripción realista de esta; una visión que reconoce la vulnerabilidad en su ambigüedad y explora maneras de valorarla como condición humana en sí, sin negar la potencialidad de violencia que también conlleva. Es un concepto de vulnerabilidad que abarca la complejidad de la vida además de las formas multidimensionales de la experiencia humana en sus aspectos individuales, sociales y políticos⁷⁵.

El concepto de vulnerabilidad que hemos propuesto aborda la multidimensionalidad de la vida humana, tal como las experiencias de gozo, ansiedad, violencia, amor, sufrimiento, enfermedad y muerte, humanidad en su cuerpo y espíritu que se realiza en la encarnación de varios contextos, tales como lo social, político, regional y religioso. Se apunta a un concepto de vulnerabilidad que comprende la mutualidad del entretreído de dichas dimensiones e intenta formularlo, describirlo y valorarlo.

La pregunta que subyace a la ética de la vulnerabilidad no se refiere meramente a lo lícito o a los deberes de protección ante la vulnerabilidad específica o situacional, sino de modo más significativo, a qué humanidad deseamos desarrollar. Así, desde

⁷² Véase Francisco, *Exhortación apostólica Amoris laetitia* 304, y Watt Rocher, *Las fuentes de Evangelii gaudium, Laudato si' y Amoris laetitia*, 335.

⁷³ Véase a Francisco, *Exhortación apostólica Amoris laetitia* 3: “Recordando que el tiempo es superior al espacio, quiero reafirmar que no todas las discusiones doctrinales, morales o pastorales deben ser resueltas con intervenciones magisteriales. Naturalmente, en la Iglesia es necesaria una unidad de doctrina y de praxis, pero ello no impide que subsistan diferentes maneras de interpretar algunos aspectos de la doctrina o algunas consecuencias que se derivan de ella”.

⁷⁴ Salzman y Lawler, “*Amoris Laetitia*: Towards a Methodological and Anthropological Integration of Catholic Social and Sexual Ethics”, 634.

⁷⁵ Springhart, “Exploring Life’s Vulnerability: Vulnerability in Vitality”, 13-34.

un punto de vista ontológico, el lenguaje moral de normas y reglas representan una función secundaria a la realidad de la interacción humana y la comunicación sobre el florecimiento humano.

De lo anterior se sigue que la vulnerabilidad humana puede ser comprendida como categoría ético-teológica en varias formas o niveles.

– El primero: que la condición universal de la vulnerabilidad humana, en cada concreción singular hace necesaria una toma de postura y una praxis ante sí mismo y ante los demás, que implica una decisión ética. La vulnerabilidad, desde esta perspectiva, sería el origen de la necesidad de la actitud y de la acción moral.

– En un segundo nivel, la compleja red de interdependencia humana, también en relación con el mundo creado, hace surgir una problemática relacionada con la distribución y el ejercicio del poder en ellas. Cualquier relación de dependencia implica poder, y por tanto es un llamado a la responsabilidad, conlleva una demanda ética. La función de la vulnerabilidad dice relación también con la toma de conciencia de dicha responsabilidad. Lo que haga o como responda a esa demanda es indicio de moralidad; pero independiente de lo que haga, la demanda permanece ahí, a través de la vulnerabilidad del otro⁷⁶. A este nivel, individuos adquieren un sentido moral al ser parte de la experiencia de una comunidad que expresa valores e ideales morales de manera simbólica: narrativas morales que estructuran la identidad particular de comunidades a través de cuentos, historias y mitos, pero también, y tal vez especialmente, a través del testimonio práctico (acción) de agentes morales concretos⁷⁷.

– En un tercer nivel, el reconocimiento de la vulnerabilidad humana es fundamental para que el estudio de las sociedades modernas pueda alcanzar conocimiento relevante para la revitalización de la imaginación social y conducir al desarrollo de políticas sociales que confronten los aspectos más vulnerables del vivir moderno⁷⁸.

Afirmamos entonces que la vulnerabilidad humana es a la vez inicio de la vida moral y principio normativo de la ética cristiana. Por ser una característica constante y definitoria de la antropología teológica –como ya hemos visto–, la vulnerabilidad humana también presenta al hombre y a la mujer la pregunta acerca de qué es y cómo se vive de manera más plenamente humana su apertura al mundo, a los demás y a Dios. Esta pregunta ya pertenece al ámbito de la ética en general y de la teología moral en particular.

⁷⁶ Stalsett, “Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions”, 469.

⁷⁷ Dell’Oro, *Theological Anthropology and Bioethics*, 20.

⁷⁸ Véase a Goodin, *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of Our Social Responsibilities*.

A nuestro juicio, este recorrido establece que una teología moral construida sobre la noción ética y antropológica de vulnerabilidad conduce a una experiencia religiosa y humana más humanizante. De modo contracultural, a pesar del mito reinante de la autonomía que nos permea a todos, al volver a esta cualidad humana universal –la vulnerabilidad– y comprenderla de manera más completa, se abren puertas para vínculos con el *self*, con los demás, con el mundo y con la trascendencia de Dios.

También, al incorporar algunos aspectos de la bioética latinoamericana y de las conferencias episcopales de este continente, podemos encontrar en la vulnerabilidad la perspectiva para denunciar todas las vulnerabilidades ya vulneradas en nuestro mundo tan extremada y violentamente desigual. Con esto queremos decir que la ética de la vulnerabilidad no es solo una construcción que privilegia ámbitos más personalistas, sino –como hemos visto– tiene un aspecto profético y de denuncia contra todas las vulneraciones que padece la humanidad.

Al contar entonces con la vulnerabilidad así concebida, la ética cristiana contribuye a la mayor humanización de personas y sociedades estructurando una ética que incorpora esta categoría como fundamental. El ser humano que busca y exige nada menos que la completitud del ser, la autosuficiencia, la norma desencarnada y universal que otorga certezas, es una persona que está muy lejos de captar su plenitud; porque es tal el esfuerzo sostenido que se debe realizar para mantener las anteriores características, y tal el golpe que significa el “fracaso” en alguna de ellas, que la plenitud o la humanidad no tienen cabida en este esquema.

Ser vulnerables, inacabados, fronterizos, implica también capacidad de recibir a un Dios que sale continuamente a nuestro encuentro. Podríamos decir que Dios es “el abierto, el permeable, el que se afecta”. Dios también es vulnerable porque elige este modo de ser para poder vincularse con su criatura y su historia. La epifanía de este modo de ser de Dios está en la persona de Jesús. Él es quien muestra el hombre al hombre⁷⁹. Él es el camino a la plenitud y a la humanidad; y lo es en la compasión, la hospitalidad, la ternura, el perdón, y en tantas otras expresiones de la vulnerabilidad humana. Este es el camino ético que hemos querido proponer, con la esperanza de que alcance a permear nuestra manera de acercarnos al ser humano, a su vulnerabilidad, y a la plenitud que, en Cristo, le es prometida.

⁷⁹ “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)” 22.

Referencias bibliográficas

- Bauman, Zygmunt. *Miedo líquido*. Barcelona: Paidós, 2006.
- Beck, Ulrich. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós Ibérica, 1998.
- _____. *World at Risk*. Cambridge (U. K.): Polity Press, 2009.
- Josetxo Beriain (coord.). *Las consecuencias perversas de la Modernidad*. Barcelona: Anthropos, 1996.
- Brotzman, Ellis R. “Man and the Meaning of Nepes”. *Bibliotheca Sacra* 145/578 (1988): 400-406.
- Burnside, Jonathan. *God, Justice, and Society. Aspects of Law and Legality in the Bible*. Oxford (U. K.): Oxford University Press, 2011.
- Cardona, Oscar. “La necesidad de repensar de manera holística los conceptos de vulnerabilidad y riesgo”. *Revista Derecho del Estado* 40 (2018): 13-38.
- Cohen, M. Alfie, y Luis H. Méndez. *La sociedad del riesgo: amenaza y promesa*. Barcelona: Anthropos, 1991.
- Concilio Vaticano II. “Constitución dogmática *Dei verbum* sobre la divina revelación (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651118_dei-verbum_sp.html (consultado el 14 de febrero de 2022).
- _____. “Constitución pastoral *Gaudium et spes* sobre la Iglesia en el mundo actual (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_const_19651207_gaudium-et-spes_sp.html (consultado el 14 de febrero de 2022).
- _____. “Decreto *Optatum totius* sobre la formación sacerdotal (1965)”. *Vatican*, https://www.vatican.va/archive/hist_councils/ii_vatican_council/documents/vat-ii_decree_19651028_optatam-totius_sp.html (consultado el 14 de febrero de 2022).
- Curran, Charles E. *History and Contemporary Issues. Studies in Moral Theology*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2010.
- _____. *The Development of Moral Theology. Five Strands*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 2013.
- _____. *The Catholic Moral Tradition Today. A Synthesis*. Washington, D. C.: Georgetown University Press, 1999.

- Daniel, Lynda E. "Vulnerability as a Key to Authenticity". *Journal of Nursing Scholarship* 30/2 (1998): 191-196.
- Dell'Oro, Roberto. "Theological Anthropology and Bioethics". Cham: Springer, 2021.
- Francisco. *Exhortación apostólica Amoris laetitia*. El Vaticano: Libreria Editrice Vaticana, 2016.
- _____. "Exhortación apostólica *Evangelii gaudium* sobre el anuncio del Evangelio en el mundo actual (2013)". Vatican, https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_exhortations/documents/papa-francesco_esortazione-ap_20131124_evangelii-gaudium.html (consultado el 19 de abril de 2022).
- García Trapiello, Javier. *El hombre según la Biblia. Pensamiento antropológico del Antiguo Testamento*. Salamanca: San Esteban, 2002.
- Giddens, Anthony. "Modernidad y autoidentidad". En *Las consecuencias perversas de la Modernidad*, coordinado por Josetxo Beriain, 33-72. Barcelona: Anthropos, 1996.
- _____. *Modernidad e identidad del yo*. Barcelona: Península, 1991.
- _____. *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. México: Taurus, 2007.
- González, Luna. "Orientaciones de lectura sobre vulnerabilidad social". En *Lecturas sobre vulnerabilidad y desigualdad social*, editado por Gabriel Kessler, 11-35. Córdoba: Centro de Estudios Avanzados, Conicet, 2009.
- Goodin, Robert E. *Protecting the Vulnerable. A Re-Analysis of Our Social Responsibilities*. Chicago: University of Chicago Press, 1985.
- Gowan, Donald E. "Wealth and Poverty in the Old Testament. The Case of the Widow, the Orphan, and the Sojourner". *Interpretation: Journal of Bible and Theology* 41/4 (1987): 347-361.
- Have, H. Ten. *Vulnerability. Challenging Bioethics*. Cambridge (U. K.): Cambridge University Press, 2016.
- Hoffmaster, Barry. "What Does Vulnerability Mean?" *Hastings Center Report* 36/2 (2006): 38-45.
- Jonas, Hans. *El principio de responsabilidad: ensayo de una ética para la civilización tecnológica*. Barcelona: Herder, 1995.
- Kant, Immanuel. *Fundamentación de la metafísica de las costumbres*. Madrid: Encuentro, 2003.

- Kasper, Walter. *Introducción a la fe*. Salamanca: Sígueme, 1982.
- Keenan, James F. *A History of Catholic Moral Theology in the Twentieth Century. From Confessing sins to Liberating Consciences*. London: Bloomsbury Publishing PLC, 2010.
- Levinas, Emmanuel. *Humanismo del otro hombre*: Editorial Siglo Veintiuno, Madrid, 1974.
- Lorda, José Luis. *Antropología bíblica. De Adán a Cristo*. Madrid: Libros Palabra, 2005.
- Mackenzie, Catriona; Wendy Rogers; y Susan Dodds (eds.). *Vulnerability. New Essays in Ethics and Feminist Philosophy*. New York (NY): Oxford University Press, 2014.
- Martínez, Julio, y José Manuel Caamaño. *Moral fundamental. Bases teológicas del discernimiento ético*. Santander: Sal Terrae, 2014
- Misztal, Barbara. *The Challenges of Vulnerability. In Search for Strategies for a Less Vulnerable Social Life*. New York (NY): Springer International Publishing, 2011.
- Montero, Carolina. “Hacia una comprensión interdisciplinar de la vulnerabilidad humana como categoría ético-teológica”. *Teología y vida* 62/4 (2021): 613-640.
- _____. *Vulnerabilidad. Hacia una ética más humana*. Madrid: Dykinson, 2022.
- _____. *Vulnerabilidad, reconocimiento y reparación. Praxis cristiana y plenitud humana*. Santiago: Ediciones UAH, 2012.
- Oreskovic, Stjepan. “A Tale of Two Continents: A Life of Bioethics amid American and European Perspectives”. *Soc. Ekol. Zagreb* 26 (2017): 3-12.
- Pizarro, Roberto. *La vulnerabilidad social y sus desafíos: una mirada desde América Latina*. Santiago: Naciones Unidas-Cepal, 2001.
- Ryken, Leland; James Wilhoit; y Tremper Longman III (eds.). *Dictionary of Biblical Imagery*. Westmont (IL): InterVarsity Press Academic, 1998.
- Salzman, Todd A., y Michael G. Lawler. “*Amoris laetitia*: Towards a Methodological and Anthropological Integration of Catholic Social and Sexual Ethics”. *Theological Studies* 79/3 (2018): 634-652.
- Schroer, Silvia, y Thomas Staubli. “Bodily and Embodied: Being Human in the Tradition of the Hebrew Bible”. *A Journal of Bible and Theology* 67 (2013): 5-19.
- Soden, John Mark. “From the Dust: Creating Adam in Historical Context”. *Bibliotheca Sacra* 172 (2015): 48-50.

- Springhart, Heike. "Exploring Life's Vulnerability: Vulnerability in Vitality". En *Exploring Vulnerability*, editado por Heike Springhart y Gunter Thomas, 13-34. Göttingen: Vandenhoeck & Ruprecht, 2017.
- Stalsett, Sigurd J. "Towards a Political Theology of Vulnerability: Anthropological and Theological Propositions". *International Journal of Public Theology* 11/ 3 (2017): 355-374.
- Turner, Brian S. *Vulnerability and Human Rights*. University Park (PA): Pennsylvania State University Press, 2006.
- Unesco. "Declaración universal sobre bioética y derechos humanos (2005)". *Unesco*, https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000146180_spa (consultado el 28 de abril de 2020).
- _____. "The Principle of Respect for Human Vulnerability and Personal Integrity: Report of the International Bioethics Committee of Unesco (IBC)". Paris: Unesco, 2013. Disponible en: *Unesco*, <https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000219494>
- Villegas, Bernardo. "Una dignidad vulnerable. La dignidad humana según la Biblia" *Estudios públicos* 44 (2016): 47-70. Disponible en: <https://www.estudiospublicos.cl/index.php/cep/article/view/1417>
- Watt Rocher, David. *Las fuentes de Evangelii gaudium, Laudato si' y Amoris laetitia*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, 2018.